

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PHYSIS Y TECHNE

Una investigación acerca del carácter poiético
de la relación entre naturaleza y saber

Cristián A. De Bravo Delorme

Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía
con mención en Metafísica

Profesor patrocinante: Dr. Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago, 2009

οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίξῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του: καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης: εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέφυκεν. ἕνεκα ἄρα θατέρον θάτερον. ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν.

Aristóteles, *Física*, 199 a9ss.

ἢ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὅτω οὖν αἰτία πάσᾳ ἐστι ποίησις.

Platón, *Banquete*, 205 b8-9

καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ

Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 100 b4-5

Alles liegt daran, dass wir Her-vor-bringen in seiner ganzen Weite und zugleich in Sinne der Griechen denken. Ein Her-vor-bringen, ποίησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις.

M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas aquellas personas e instituciones que han aportado al cumplimiento de mis estudios y a la finalización de mi tesis doctoral. Ante todo doy constancia de mi mayor respeto a la Universidad de Chile que desde el año 1995 ha sido el lugar de mi formación. Brindo mi sincero agradecimiento al Profesor Héctor Carvallo, al Profesor Jorge Acevedo y especialmente al director de la presente Tesis, el Profesor Dr. Cristóbal Holzapfel quien a través de todos estos años ha sido un constante apoyo.

Agradezco a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) por haberme otorgado la beca para mis estudios doctorales, así como al Programa MECESUP por brindarme la oportunidad de finalizar mi tesis.

Agradezco además con una mención afectuosa a todos mis entrañables amigos, con los cuales aprendí a dialogar y a amar la hondura de nuestro *fatum*. Agradezco a Hervi Faúndez, Carolina Bruna, Miguel Ortiz, Pablo Sandoval, Olaf Ortúzar, José Garrido, Alejandro Herrera, Gonzalo Díaz y a tantos otros que se mantienen en mi recuerdo.

Con especial agradecimiento menciono a Iván Viedma, quien nos fue prontamente arrebatado, pero cuyo paso será para todos indeleble.

De igual modo agradezco a mis padres, quienes sin advertir completamente el fruto que se formaba, contribuyeron con amor y cuidado a su nutrición.

Agradezco finalmente con profundo amor a Elizabeth, quien siempre me ha apoyado incondicionalmente.

SUMARIO

EPÍGRAFE	2
AGRADECIMIENTOS	3
SUMARIO	4
INTRODUCCIÓN	
La situación del problema y la cuestión de la relación entre la <i>φύσις</i> y la <i>τέχνη</i>	5
PRIMERA PARTE	
La determinación de la Filosofía y la posibilidad de ser en el mundo	
Capítulo I	
La puesta al descubierto del vínculo del hombre con el ser	29
Capítulo II	
La determinación del vínculo entre el hombre y el ser a partir de la verdad	47
SEGUNDA PARTE	
La búsqueda filosófica de la estancia de la verdad	
Capítulo I	
Consideración respecto a la determinación del saber y los modos de descubrir la <i>φύσις</i>	85
Capítulo II	
El fundamento poiético de la <i>φύσις</i> y su vínculo con la <i>τέχνη</i>	207
GLOSARIO	335
APÉNDICE I	
Sobre el carácter de los griegos, una visión ideal e histórica de los mismos por Wilhelm von Humboldt (Traducción)	337
APÉNDICE II	
Acerca del instante, la verdad y la naturaleza	344
APÉNDICE III	
Ser y A-parecer. El sentido de <i>τὸ καλόν</i> en el “Hippias Mayor”	355
BIBLIOGRAFÍA	363
TABLA DE MATERIAS	373

INTRODUCCIÓN

La situación del problema y la cuestión de la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη*

§1. El planteamiento del asunto en cuestión

El presente trabajo intentará plantear un problema filosófico a partir de una determinada perspectiva. Se hace así constar de inmediato que toda cuestión filosófica sólo puede ser considerada bajo una situación concreta y por cuyo punto de vista puede abrirse el horizonte del asunto¹. Ahora, de entre los decisivos problemas que la Filosofía contemporánea ha legado para la posteridad, se encuentra sin duda uno cuyo sentido fue tomado expresamente como una repetición de la búsqueda griega y que bajo la forma renovada de su planteamiento se instauró, debido a su alcance radical, como *la* cuestión esencial, a saber, *la cuestión del ser*. En efecto, desde que *Ser y Tiempo* irrumpió a principios del siglo XX, el problema de la Filosofía no sólo se transfiguró, sino que el cuestionamiento histórico y la interpretación de la tradición reveló un nuevo modo de acceder a la cuestión de la Filosofía. Uno de los rasgos principales de la perspectiva que orienta el planteamiento de la cuestión en ese trabajo es, por tanto, la apertura de un nuevo modo de enfrentarse a la Historia, no sólo a la Historia de la Filosofía, sino a la Historia como un acontecer que puede obligar y devolver al origen de la cuestión misma, puesta como un problema que tiene que ser planteado desde la propia existencia².

Conforme a esta perspectiva la cuestión del ser implica un compromiso que ata a la existencia a un principio que, para quien plantea el problema, se vuelve el despertar mismo de

¹ Cf. M. Heidegger, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Alianza editorial, Madrid, 1999 (Trad. Jaime Aspiunza), § 17, pág.107: “La configuración de la perspectiva es lo primero en el ser [...] Éste mismo (el punto de vista) es algo histórico, es decir, inseparable del existir (la responsabilidad con que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo), ningún en-sí quimérico y extratemporal”. Desde este punto de vista reconocemos además el carácter de la Autoridad dentro de la determinada situación hermenéutica. Cf. H. G. Gadamer *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977 (Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), pág. 347-348: “La autoridad tiene su fundamento en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio [...] el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto”.

² Avistamos bajo esta indicación el problema que se suscita frecuentemente dentro del ejercicio intelectual de la Universidad y que tiene su mayor evidencia en la exterioridad del mero informe académico, esto es, en el modo no-existencial de interpretar la cuestión de la Filosofía. Sería necesario, en efecto, el inicio de una disquisición radical, la cual sólo podría llevarse a cabo sobre el suelo de la pregunta por el sentido de la institución universitaria dentro de la vida moderna.

la Filosofía, a saber, el *espanto*³ (*θαῦμα*)⁴. Este espanto caracteriza a la Filosofía en un sentido esencial, lo cual se muestra en la sorpresa de que simplemente hay ser y es así y no de otro modo, que el mundo se manifiesta y se presenta como un todo. Este espanto ante el *factum* de ser implica que el hombre mismo se descubre en esta apertura al ser y por tanto que él mismo se manifiesta como aquel que ha de soportar este descubrimiento (*ἀλήθεια*). El hombre al tomar en consideración el hecho de ser tiene que *hacerse* carga de su propia existencia en relación a este mundo descubierto. Desde tal *factum* es comprensible lo constitutivamente esencial del hombre, esto es, que en cada caso ha de comportar su propia vida y cuidarla de tal modo que su existencia entera tenga que establecerse en un vínculo con el ser⁵. Tal vínculo se expresa inmediatamente en una familiaridad que nos mantiene entregados al mundo, pero que precisamente por su obvedad conduce a un esencial apuro. ¿Cómo se establece este vínculo con el ser? ¿A partir de qué modos posibles esta vinculación ha de constituir la existencia en un mundo? ¿Cuál es el sentido de este vínculo?

a) *Las fuentes del problema de la relación entre la φύσις y la τέχνη*

Planteamos de esta manera el problema de la vinculación de la existencia humana con el ser. Este problema, en la medida que nos remite al principio mismo de la Filosofía, tiene su

³ El sentido original de la palabra espanto no se restringe, como se suele creer, a una suerte de horror, sino más bien a un asombro de tono reverente provocado por lo milagroso. No es accidental sin embargo que hoy el uso de la palabra sólo destaque aquel momento terrorífico, reconociéndose de este modo en lo asombroso un mero quedarse boquiabierto ante lo que difiere de lo cotidiano. Pero es precisamente respecto a aquello que nosotros llamamos cotidiano y habitual que el filósofo antiguo se sorprendió, y no de manera que sólo lo impresionara. El auténtico asombro filosófico surge de lo monstruoso (monstruoso entendido como lo que más se muestra por sí mismo, la *physis*) y por tanto aquel ánimo es un pasmo arrobado, ex-stático, por lo que se presenta. Véase, por ejemplo, las palabras que Andrenio le refiere a Critilo respecto a su estado de ánimo tras haber contemplado por primera vez la naturaleza en *El Criticón* de Baltasar Gracián, Crisi I: “Querer yo aquí exprimírte el intenso sentimiento de mi afecto, el conato de mi mente y de mi espíritu, sería emprender cien imposibles juntos; sólo te digo que aún me dura y durará siempre el espanto, la admiración, la suspensión y el pasmo que me ocuparon toda el alma”.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982 b12ss: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Πως πορ ἐλ εσπαντο los hombres ahora y antes tomaron la iniciativa en el filosofar; Platón, *Teetetos*, 155 d2: *μάλα γὰρ φιλοσόφον τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. Πως lo que padeces es propio de un Filósofo, el espantarse. En efecto, no hay otro principio de la Filosofía que no sea éste.**

⁵ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, §4, pág. 12: “Das Sein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch *ist*”.

horizonte dentro del pensamiento griego. Por ello proponemos la investigación de este vínculo bajo la forma de la *φύσις* y la *τέχνη*⁶. Se pregunta así por el modo en que el hombre puede descubrir el sentido del ser remitiéndonos al pensar de Aristóteles y Platón.

Una primera indicación a la cuestión que aquí queremos hacer constar surge a partir del problema de la determinación histórica de la modernidad en relación a la antigüedad, tal como se expresa, por ejemplo, en *Über das Studium der griechischen Poesie* de F. Schlegel. Lo fundamental de este escrito, dicho además con respecto a los pertinentes trabajos de la época⁷, se delimita a partir de la problemática abierta por la Filosofía de Kant, según la cual el ámbito de la naturaleza es contrapuesto al ámbito de la libertad⁸. La oposición mencionada implica, según el planteamiento de Schlegel, la determinación de un horizonte histórico y por tanto la determinación del hombre moderno con respecto al antiguo en lo que se refiere al sentido de la obra creada. De este modo la oposición entre naturaleza y libertad, o en términos de Schlegel entre naturaleza y arte, es considerada históricamente, es decir, a partir de la oposición entre dos modos de estar en obra y por tanto de acuerdo a dos formaciones distintas, a saber, la de la Poesía griega y la de la Poesía moderna⁹. Ahora bien, más allá del

⁶ La traducción usual de estos términos es la de *naturaleza* y *arte*. Preferimos por lo pronto dejar sin traducir tal relación, dado que nuestro objetivo primordial es precisamente abrir una perspectiva más originaria para su comprensión. Es necesario por ello hacer notar la necesidad de recurrir a las palabras griegas para advertir aquello de lo cual se hablaba y pensaba. El asunto es tratar de escuchar al modo griego, esto es, desde la experiencia con la lengua nativa. Cf. W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, F. C. E., México, 1970, pág. 10ss: “Lenguaje y pensamiento se entretajan inextricablemente, y actúan el uno sobre el otro. Las palabras tienen sus historias y sus asociaciones, las cuales constituyen, para quienes las emplean, una parte muy importante de su significado, sobre todo porque sus efectos son inconscientemente sentidos más bien que aprehendidos intelectualmente”.

⁷ Véase, para mencionar algunos, J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764. Reed. Reprint. de la edición Wien de 1934. Köln 1972; W. von Humboldt, *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*, Digitales Bibliothek Band 2, (véase apéndice, pág. 337); F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in eine Reihe von Briefen, Über der naive und sentimentalische Dichtung*, Digitale Bibliothek Band 2; F. Schelling, *Philosophie der Kunst*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

⁸ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Zweites Buch. Von der dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft, 2 Hauptstück, Antinomie der reinen Vernunft dritter Wiederstreit der transzendenten Ideen. Digitale Bibliothek, pág. 531.

⁹ Cf. F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, Digitale Bibliothek Band 2, págs 36-37: “Entweder die Freiheit oder die Natur muss der menschlichen Bildung den ersten bestimmenden Anstoss geben, und dadurch die Richtung des Weges, das Gesetz der Progression, und das endliche Ziel der ganzen Laufbahn determinieren; es mag nun von der Entwicklung der gesamten Menschheit oder eines einzelnen wesentlichen Bestandteils derselben die Rede sein. Im ersten Fall kann die Bildung eine *natürliche*, im letztern eine *künstliche* heissen; In jener ist der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein unbestimmtes Verlangen; in dieser ein bestimmter Zweck. Dort ist der Verstand auch bei der grössten Ausbildung höchstens nur der Handlanger und Dolmetscher der Neigung; der gesamte zusammengesetzte Trieb aber der unumschränkte Gesetzgeber und Führer de Bildung. Hier ist die bewegende, ausübende Macht zwar auch der Trieb; die lenkende, *gesetzgebende Macht* hingegen der Verstand: gleichsam ein oberstes *lenkendes Prinzipium*, welches die blinde Kraft und führt, ihre Richtung determiniert, die Anordnung der ganzen Masse bestimmt und nach Willkür die einzelnen Teile trennt und verknüpft”.

determinado objetivo que orienta la perspectiva de Schlegel es importante destacar que el sentido de esta relación se funda en el modo en que la existencia humana se vincula con el ser a partir de la obra. Por lo tanto en la naturaleza y en el arte lo esencial es la obra formada y en ese sentido el modo como tal obra ha llegado a ser establecida. Esto puede dar una primera impresión para hacer constar que la relación entre naturaleza y arte da cuenta de una situación por la cual la existencia humana se pone en obra y pone en obra el mundo a partir de un determinado vínculo con el ser. La relación mencionada pone en evidencia el vínculo de la existencia con el ser, en tanto el arte es considerado como un modo de poner en obra el ser y la naturaleza como el establecimiento mismo del ser en obra. Estos dos modos de poner en obra el ser, según Schlegel, se han dado históricamente, esto es, en el mundo griego y en el mundo moderno. De este modo puede Schlegel afirmar que en un caso la obra, y en primer lugar la existencia histórica humana, ha sido producida por la naturaleza y en el otro por el arte. A partir de esta indicación el problema tiene que tomar otro cariz.

La segunda indicación para el planteamiento de nuestro problema la da el mismo Aristóteles. De acuerdo a su planteamiento la *φύσις* es considerada en una evidente relación con la *τέχνη*, de tal manera que ambos términos que constituyen la relación permanecen en mutua dependencia en cuanto a su comprensibilidad. Así Aristóteles al exponer el sentido de la *φύσις* recurre frecuentemente a una analogía con la obra de la *τέχνη* para hacer constar que a partir de ambos principios el ser acontece y se establece en una obra. En un caso por tanto lo que acontece es una *γένεσις* y en el otro una *ποίησις*.

Heidegger por otra parte ve en esta relación tal vez el más profundo problema de la modernidad, esto es, el problema de la naturaleza y la técnica. En este caso también parece haber una mutua dependencia, sólo que, conforme a la reflexión de Heidegger, uno de los lados se establece como la medida del otro, de tal modo que su consecuencia inmediata revela la violencia que el saber humano parece esencialmente comportar. Esta esencial situación que se establece a partir de la relación entre la naturaleza y la técnica hace advertir el sentido del acontecer mismo desde el modo como el hombre descubre el ser en la obra. De acuerdo al problema de la modernidad, por tanto, lo más importante consiste en reconocer el sentido del saber, esto es, el determinado modo según el cual la naturaleza puede revelarse¹⁰. La

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, § 155, pág. 277: “Die Natur, herausgesondert aus dem Seiendem durch die Naturwissenschaft, was geschieht ihr durch die Technik? Die wachsende oder besser einfach zu ihrem Ende abrollende Zerstörung der “Natur”[...]Seitdem wurde sie alsbald ein Seiendes und dann gar das Gegenspiel zur “Gnade” und nach dieser Absetzung vollends herausgesetzt in die Verzwingung der berechnenden Machenschaft und Wirtschaft”.

naturaleza, conforme a esto, es considerada como “objeto de la ciencia natural y explotación de la técnica”¹¹.

Si nos detenemos un momento a considerar esta situación del ser bajo la forma de un vínculo entre la naturaleza y la técnica, podremos advertir que el momento fundamental que constituye esta puesta al descubierto de la naturaleza, se enraiza en una capacidad decisiva del hombre por la cual todo elemento puede ser preparado como un recurso disponible y más decisivamente como materia prima para producir otra cosa. El momento de la producción es por tanto capital en la conformación de la técnica. No nos detendremos sin embargo en el problema de la técnica, ni investigaremos el sentido de la situación moderna de la relación mencionada, sino que sólo hemos de tomar tales palabras como una indicación hacia el carácter fundamental de la *τέχνη*. Según ello lo que primero tenemos que hacer constar es que el sentido de la *τέχνη* no lo da tanto su carácter productivo, en el sentido de un hacer y manipular técnico, sino antes bien lo da su carácter *poiético*¹², por lo cual no sólo tendremos que llevar a cabo una interpretación más honda de la *τέχνη*, sino de consuno a ello de la *ποίησις* en todas sus formas. Esto será necesario en último término para situar la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* en un suelo más original, es decir, más cerca de la cuestión del ser. De acuerdo a esta perspectiva destacamos la importancia esencial de los conceptos fundamentales que constituyen esta relación. No sólo porque dentro del pensamiento griego juegan un rol decisivo, sino porque, junto al sentido del *λόγος*, articulan y dan forma a toda la tradición occidental.

Ahora bien, la primera evidencia de nuestra investigación se basa en el abarcante sentido del término *ποίησις* y su referencia a todo movimiento. La *ποίησις*, como veremos, expresa lo mismo que la *γένεσις*. En efecto, lo principal de ambos conceptos es el acontecimiento de algo que llega y adviene, a saber, desde el no-ser al ser¹³. Y ¿dónde sino en la *φύσις* se da de manera evidente este acontecer?

¹¹ *Ibidem*, §274, pág. 496: “Gegenstand der Naturwissenschaft und Ausbeutung der Technik”.

¹² De hermosa manera habla el Poeta William Wordsworth de esta *poiesis* original en su obra *El Preludio*, II, DVD ediciones, Barcelona, 2003, 271-276: “his mind.../Creates, creator and reciever bouth,/Working but in alliance with the works/Wich it beholds. Such, verely, is the first/Poetic spirit of our human life”.

¹³ Esta afirmación que de partida suena de manera dogmática tendrá su debida justificación en el curso de esta investigación. Sólo como una primera indicación véase Platón, *Banquete*, 205 b8ss y Aristóteles, *Física A*, 189 b30ss. En el primer ejemplo se habla expresamente de la *ποίησις* como un ir *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν* (del no ser al ser). En el segundo ejemplo se menciona la conexión de la *γένεσις* y la *ποίησις* como un ir *ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον* (de algo diferente a otro diferente). En ambos casos lo principal reside en un tránsito que destaca el momento del aparecer y por tanto de la presentación del ser.

b) *La delimitación del problema a partir de una indicación al sentido antiguo de la φύσις y la τέχνη*

Para perfilar cada vez más el sentido de nuestra investigación tomemos como ejemplo uno de los primeros testimonios del hombre antiguo, el cual ofrece una importante indicación al sentido de la φύσις. Tal testimonio está anunciado en la *Iliada*. En el encuentro entre Tídida y Glauco, éste le responde a aquel luego de ser inquirido por su γένος, esto es, por su origen. οἴη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν./ φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη/ τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη:/ ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει¹⁴. *Como nacen las hojas del árbol así el hombre nace. Al suelo los vientos esparcen las hojas, pero el bosque brota y surge en la primavera que florece. Del mismo modo una generación de hombres se hace presente y otra cesa.* El carácter genético de la φύσις, es decir, su modo de hacer salir, no se agota simplemente en dejar ser algo que antes no era, sino que este descubrir se revela a partir de un círculo, cuyo origen revela a su vez una ocultación. Tal supremacía de la φύσις provoca al Héroe declarar que *antes* de cualquier procedencia a la cual todo hombre efectivamente pertenece y que, según sea el caso, le entrega una mayor o menor prestancia en el mundo, hay un más profundo origen, cuyo conocimiento conlleva la finitud y así supera y ensombrece toda obra llevada a cabo por el hombre. El origen que se declara aquí atraviesa todo lo que surge (φύει). La φύσις en cuanto acontece, vivifica y destruye, y vuelve a animar en el círculo de la vida y la muerte. Del mismo modo, dice Glauco, el hombre surge (φύει) y decae (ἀπολήγει), y con ello se refiere a que la existencia humana revela el origen del ser mismo¹⁵.

El sentido de la φύσις como origen del ser se revela para el hombre bajo su carácter imperioso, contrastándose así con la posibilidad humana y sus obras. Pero precisamente

¹⁴ Homero, *Iliada*, TLG Workplace 8.0 Demo, 2000 Silver Mountain Software, VI, 146.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Física*, 223 b25ss. Allí se declara este sentido del acontecer del ser a partir de la concepción circular que la vida misma pone en evidencia en las obras humanas. Así dice, haciendo además una alusión a Anaximandro: φασὶν γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, καὶ τῶν ἄλλοῶν τῶν κίνησιν ἐχόντων φυσικὴν καὶ γένεσιν καὶ φθοράν. τοῦτο δέ, ὅτι ταῦτα πάντα τῷ χρόνῳ κρίνεται, καὶ λαμβάνει τελευτήν καὶ ἀρχὴν ὡσπερ ἂν εἰ κατὰ τινα περίοδον. καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ, κύκλος τις; τοῦτο δὲ πάλιν δοκεῖ, διότι τοιαύτης ἐστὶ φορᾶς μέτρον καὶ μετρεῖται αὐτὸς ὑπὸ τοιαύτης. ὥστε τὸ λέγειν εἶναι τὰ γινόμενα τῶν πραγμάτων κύκλον τὸ λέγειν ἐστὶν τοῦ χρόνου εἶναι τινα κύκλον. *Pues se dice que los asuntos humanos son un círculo y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento por sí mismo y tienen una generación y una destrucción. Y esto se dice porque todas las cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un principio como si tuviesen un círculo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo; y así se cree porque el tiempo es la medida de tal desplazamiento y él mismo es medido por este desplazamiento. De este modo, decir que el acontecer de esos asuntos es un círculo es decir que hay un círculo del tiempo.*

porque este imperio es *lo originario mismo*, la existencia misma tiene allí su acontecer, expresándose del modo más vivo en la controversia de los hombres y finalmente en el enfrentamiento de los pueblos, tal como, por ejemplo, lo declara Tucídides en su *Historia*. Allí se relata el modo como los Atenenses, siempre creadores de nuevos modos (*νεωτεροποιοὶ*), se enfrentan a los Lacedemonios, siempre conservadores de las cosas presentes (*τὰ ὑπάρχοντα*) y nunca dispuestos a renovarse. En este enfrentamiento se expone la fuerza (*δύμνις*) de los Atenenses contra el estado anquilosado de Esparta¹⁶. Esto ejemplifica que la existencia humana, en cuanto acontece de modo *original*, esto es, *según el ser* (*κατὰ φύσιν*), es empujada siempre más allá de sí misma, hacia el cumplimiento de su propia *naturaleza*. Pero porque la naturaleza humana no está fijada como en la planta o el animal, el hombre siempre es alguien *por ser*, una y otra vez, en una constante reapropiación. El mismo Tucídides pone en evidencia esta situación de la existencia humana. Dentro de los primeros discursos que preparan el eventual escenario de la guerra, un portavoz de uno de los pueblos dice: *ἀνάγκη δὲ ὡσπερ τέχνης αἰεὶ τὰ ἐπιγιγνόμενα κρατεῖν. καὶ ἡσυχάζουσα μὲν πόλει τὰ ἀκίνητα νόμιμα ἄριστα, πρὸς πολλὰ δὲ ἀναγκαζομένοις ἰεῖναι πολλῆς καὶ τῆς ἐπιτεχνήσεως δεῖ*¹⁷. *Es necesario [tanto en las relaciones de los hombres] como en el saber, que la fuerza siempre tenga que acontecer nuevamente: y aunque los usos ya fijados sean los mejores para la quietud de las comunidades, es forzoso que ante la constante necesidad se produzcan nuevas formas de saber*. El acontecer de la existencia humana genera cada vez una nueva resolución de las fuerzas, a fin de establecer más originalmente su vínculo con el ser conforme a la obra creada. Este vínculo es la *τέχνη*, es decir, la posibilidad del hombre de establecerse ante lo que es y en este establecimiento llegar a ser él mismo con y frente a los otros.

A partir de lo anterior podemos advertir lo siguiente. El acontecer de la *φύσις* arroja al hombre al encuentro de su propia posibilidad. Esta posibilidad de la naturaleza humana es la *τέχνη*, por la cual el hombre no puede evitar la muerte, pero sí esquivarla de modo decisivo. La existencia humana puede de este modo acontecer gracias a la disposición de su saber. En este sentido llama Sófocles al hombre *κουφονόων*, es decir, *el libremente caviloso*, y lo caracteriza más adelante: *σοφόν τι τὸ μηχανόεν/ τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων*¹⁸, *teniendo un saber, una visión más allá de lo esperable*. Precisamente en esta particularidad del hombre

¹⁶ Tucídides, *Historia*, TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software, 1.70.1.

¹⁷ Tucídides, *Historia*, 1.71.3.

¹⁸ Sófocles, *Antígona*, TLG Workplace 8.0, Demo 2000 Silver Mountain Software, 362-363.

se expresa su Destino. En efecto, a partir de la posibilidad de la *τέχνη*, la existencia humana no sólo acontece y se establece frente al poder de la *φύσις*, sino que sale a su encuentro con la violencia de su ser. El hombre sale por encima de la espumeante marea y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas ondas¹⁹, ejerciendo así su dominación en la tierra entera. ...*τε φύλον/ ὀρνίθον ἀμφιβαλὼν ἄγει/ καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη/ πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν/ σπείραιοι δικτυοκλώστοι/ περιφραδῆς ἀνήρ κρατεῖ/ δὲ μηχαναῖς ἀγραυλού/θηρὸς ὄρεσσιβάτα, λασιάχενά θ' ἵππον ὑπάξεται ἀμφίλοφον ξυγὸν/ οὔρειον τ' ἀκμῆτα ταῦρον*²⁰. *Enreda la volátil bandada de aves y caza los animales salvajes y los que viven cerca del mar. Con astucia subyuga al animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de toscas crines del corcel y lo domina; y con el madero somete al yugo al toro jamás forzado.* A partir de esta concepción el hombre se constituye como un *ser* que se establece por sí mismo frente a la *φύσις*, arrojado a la violenta posibilidad que la situación misma lo lleva a soportar. El hombre debido a ello sobresale dentro de todo lo viviente por ser *τὸ δεινότατον, lo más pavoroso* entre las cosas pavorosas²¹. En esta inquietante toma de posición, el hombre cumple su ser en el mundo que él mismo pone a la vista a partir de su anticipación (*φρόνημα*)²².

Según Homero el sentido de la naturaleza, de lo que surge y se presenta, se declara en la generación y constitución de los seres, pero también en su degeneración y ruina. La *φύσις* es la irrupción del acontecer y fenecer. El hombre sin embargo puede establecerse entre el ser y el no-ser a partir de su saber. El saber mismo sería un cierto “*entre*”, por el cual la existencia en cada caso ejerce la posibilidad de descubrir un sentido. Con el nombre de *τέχνη, φρόνημα* y *σοφία* se destaca el modo propio del ser-humano, con lo cual se anuncia inmediatamente la singularidad, pero además la peligrosidad de su existencia. Con la mención a la *φύσις* se destaca el acontecimiento del ser y por tanto también el acontecer del ser-hombre, el cual, perteneciendo a la naturaleza, no obstante, toma posición frente a ella a partir de su propia posibilidad.

La *φύσις* es el origen, aquello que en cada caso libera el ser y le abre su lugar propio.

¹⁹ *Ibidem*, 333ss.

²⁰ *Ibidem*, 338ss.

²¹ Sófocles, *Antígona*, 333: *δεινότερον...*, *más pavoroso...* De ningún modo inadvertimos el sentido comparativo que aquí usa el Poeta. Literalmente se dice: “muchas son las cosas pavorosas y nada más pavoroso que el hombre”. Pero la interpretación superlativa precisamente es exigida por la constatación que se anuncia, dado que, aún cuando muchos son los acontecimientos pavorosos, ninguno es más pavoroso que el acontecer del hombre. Dado entonces que ninguno de los otros seres es más pavoroso que él, el hombre vendría a ser lo más pavoroso.

²² *Ibidem*, 353.

Este imperar, en cuyo acontecimiento el hombre toma parte de acuerdo a su propia naturaleza, es lo más poderoso. Hacia esto pareciera señalar Píndaro cuando dice: τὸ δὲ φύσιν κρᾶτιστον ἄπαν²³, lo que es desde y por lo natural es en total lo más poderoso. Con ello así se indica hacia el acontecer de la φύσις como aquello que nos arroja a ser y por tanto como lo único pre-dominante y pre-potente. Esto quiere decir sin embargo que es esta misma potencia de la φύσις la que sobrepuja al hombre a su propia posibilidad de ser. Por ello puede incluso el hombre ir *en contra* de la φύσις, aún cuando ello pueda significar su inmediata frustración.

Esto se declara desde diversas situaciones, por ejemplo, dentro del proceder del médico, cuyo auténtico entendimiento sólo se cumple cuando no hace más que *dejar* que la naturaleza misma del enfermo pueda restablecerse. Un médico que no sepa dejar que la naturaleza se recupere a sí misma, y que por el contrario intente dominarla, sólo fracasaría ante la resistencia del cuerpo. La más estrepitosa adversidad acontece sin embargo cuando el hombre se enfrenta a la emergencia del ser y lo deja aparecer en la inmensidad de su violencia. Esto se ejemplifica en un momento de la *Iliada* cuando los aqueos construyen un muro, mas sólo para que más tarde sea derribado por Apolo y Poseidón sin dejar rastro alguno de él²⁴. Este enfrentamiento por tanto tiene el sentido primero de una revelación (ἀληθύνειν), a saber, la revelación del ser mismo. Por otra parte el hombre se enfrenta a la φύσις en la emergencia y sobresalto de su propio ser, en el encuentro inmediato de su existencia que tiene que llevar a cabo. Por tanto el sentido de la τέχνη aparece ahí cuando el hombre pone en obra la sobrevenida de la φύσις. Esto revela la urgencia del ser, ya sea que el hombre se someta al más inmediato impulso y apetito, o bien que corrija y en último término cuide la dirección de su voluntad a través de la propia formación (παιδεία). Tenemos así que la violencia de la φύσις se expresa no sólo en la fuerza de los elementos, esto es, cuando se desencadena la fuerza de la naturaleza a través de las obras humanas²⁵, sino además en la emergencia de aquello que mueve inmediatamente al hombre, el deseo y la pasión. Pero la existencia ante la violencia del ser ha de procurar nuevas formas de establecerse que la lleven a su propio cumplimiento. El vínculo entre la φύσις y la τέχνη se revela así como una inquietante y por

²³ Píndaro, *Olimpica*, Oxonii, e typographeo clarendoniano, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit C. M. Bowra, MCMXLVI, IX, 100.

²⁴ Homero, *Iliada* 12.10-13. Citado por D. E. Tabachnick en su excelente artículo *The tragic double bind of Heidegger's Techne* en *PhaenEx*, vol. 1, n°2, 2006.

²⁵ Notables casos de esto los da Tucídides, por ejemplo al relatar la manera como surge la peste entre los Atenienses. *Op. Cit.* 2.47.

ello cuestionable relación. Es precisamente esta relación la que hemos determinado como el motor de nuestro presente trabajo.

La *φύσις* destaca el acontecer y la urgencia todocreadora del ser. Y esta urgencia y acontecer sólo se manifiesta a partir de la emergencia de la obra de la *τέχνη*. La violencia misma de la *φύσις* se revela, por ejemplo, cuando el navegante arrostra la furia del océano y llega a ser arrastrado así por el movimiento destructor de su fuerza. Irrumpe también la *φύσις* en la inclinación de los sentidos y en el temple que nos pone en una determinada situación en el mundo. A su modo también, y tal vez de manera más alta, la *φύσις* se revela en la obra de Arte. Pero además y de modo destacado acontece la *φύσις* cuando la existencia humana, bajo el amparo respetuoso de la Filosofía, se detiene, la observa y la declara.

A partir de la Filosofía, en efecto, el sentido de la *φύσις* se hace más determinado y a su vez más rico en perspectivas. Según una consideración filosófica la *φύσις* ya no sólo destaca el momento del surgimiento como acontecimiento del ser, sino que además constituye el ser mismo de algo, de acuerdo a lo cual podemos hablar de la *naturaleza* de una cosa. A su vez el sentido de la *φύσις* adquiere su plena manifestación al declarar la totalidad misma del acontecer (*κόσμος*)²⁶. Bajo esta perspectiva la *φύσις* llega a ser considerada expresamente frente al *λόγος*. Así los *fisiólogos* (*φυσιόλογοι*) fueron los primeros que se vincularon a la *φύσις* a través de un determinado *λόγος*. En su *Metafísica* Aristóteles se refiere a los antiguos como aquellos que, en efecto, descubrieron en cierto modo la *φύσις*²⁷. Con ello no hace constar Aristóteles la opinión de determinados filósofos acerca de la naturaleza, sino antes bien el descubrimiento del vínculo entre ser y hombre a partir de una determinada perspectiva. El hombre por tanto *es* hombre cuando bajo una cierta disposición se vincula al ser, en el reposado movimiento del pensar o en la firme resolución del acto, cuando ante la irrupción de la *φύσις* no sólo cuenta con la posibilidad de cumplir su obra en el mundo, cuya realización, por lo demás, revela su propio peligro, sino con la posibilidad de enfrentarse a la *φύσις*, al todo del ser, a partir de la palabra filosófica. Lo principal es percatarse de que el sentido de la *φύσις* permanece en una necesaria conexión con el modo de revelarla. Esto quiere decir que el sentido de la *φύσις* se descubre a partir de una determinada puesta en obra del ser. Si esto es así, entonces la obra antigua pone a la vista el ser griego de manera

²⁶ Respecto a esta honda caracterización de la *φύσις* en el pensamiento antiguo, remitimos al artículo *Vergängliches Werden und sich bildenden Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff* de Thomas Buchlein. Archiv für Begriffsgeschichte 4, 1999.

²⁷ Aristóteles, *Met.*, 993 b2: *ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως. Cada uno de estos pensadores ha dicho algo acerca de la φύσις.*

diferente al modo como el ser cristiano se revela en su propia obra. ¿No habría aquí y allí una situación distinta, una diferencia histórica fundamental?

El sentido del vínculo entre el saber del hombre (*τέχνη*) y el ser entendido como *φύσις* ciertamente se transforma con la irrupción del cristianismo, respondiendo tal vez a aquella renovación de la fuerza del acontecer aludida en la consideración histórica de Tucídides. Esto es importante de advertir para nuestra investigación, puesto que al poner en cuestión el vínculo entre el hombre y el ser, planteamos el problema de un modo histórico, es decir, a partir del reconocimiento de una diferencia, pero además a partir de una cierta mismidad. Debemos percatarnos entonces de lo siguiente. El saber humano a partir de la experiencia cristiana se establece de otro modo, y las cosas con las cuales la existencia trata en el mundo cumplen su ser desde otra medida. No obstante la *φύσις* se revela siempre en relación al saber humano.

Aquello que actualmente mencionamos como naturaleza se hace patente a través de la ciencia y la técnica, esto es, a partir de un cierto saber cuyo sentido no sólo etimológico, sino antes bien metafísico, se arraiga en la *τέχνη* griega. A través de lo científico-técnico la naturaleza cobra sentido, no primero porque los científicos puedan examinar, por ejemplo, el comportamiento atómico de los elementos por medio de instrumentos que la tecnología misma aporta, sino porque la ciencia-técnica hace precisamente alusión a aquel modo de vincularse de la existencia humana con el ser y a poner en obra a su vez el mundo mismo. Nuestro trabajo no intentará sin embargo establecer expresamente una conexión entre la ciencia y la técnica contemporánea y la *τέχνη* griega, ni tampoco entre el sentido actual de la naturaleza con el concepto griego de *φύσις*²⁸. Nuestro trabajo tiene la tarea de remitir el sentido del vínculo del hombre con el ser a su carácter griego, lo cual no implica retroceder hacia un sentido pasado y que ya no tiene vigencia. Nuestra intención es considerar los conceptos griegos para tratar de comprender no sólo el sentido de la existencia griega, sino el sentido de nuestro propio existir en relación al ser, en la medida que lo inicial para los griegos, *la naturaleza*, es también lo inicial para nosotros, y la posibilidad del hombre griego, *el saber*, es nuestra propia posibilidad de ser.

²⁸ Para esto ver la excelente contribución al entendimiento de la relación entre *τέχνη* y tecnología ofrecida por Richard Rojcewicz en su libro *The gods and technology*. State University of New York Press, June, 2006. De igual modo es notable el artículo de Trish Glazebrook, *From φύσις to Nature, τέχνη to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton*. The Southern Journal of Philosophy, vol. XXXVIII, 2000, págs. 95-118.

c) *Indicación al sentido cristiano de la Naturaleza frente a la determinación del Espíritu y la Razón*

Tenemos que advertir que bajo la perspectiva moderna el sentido de la *φύσις* no sólo queda desarraigado y, por así decir, transplantado al suelo de las ciencias de orientación matemática (y en cierto modo también a la biología y la psicología), sino además irreconocible en virtud de la convicción de un sentimiento desde largo tiempo nutrido por la experiencia cristiana del cuerpo y del alma. Para nosotros el sentido del ser entendido desde la naturaleza, en efecto, abarca un determinado aspecto de la totalidad. Un aspecto que por lo demás necesariamente permanece determinado por el horizonte de un mundo histórico diferente. Por ello la orientación que tenemos que tomar para llegar a comprender la radicalidad de este entendimiento griego de la *φύσις* y la *τέχνη* no puede dilucidarse desde la perspectiva moderna, cuya postura ya de partida se sostiene bajo presupuestos de orden cristiano. No obstante esta investigación necesariamente ha de tener tales presupuestos a la vista. Para deslindar nuestra propia perspectiva tenemos que advertir entonces lo siguiente. El sentido de la conexión entre la *φύσις* y la *τέχνη* tiene que ver con la posibilidad del hombre para establecer un vínculo con el ser, es decir, para poner en obra el sentido del mundo. Si esto es así, entonces el mundo cristiano ha de tener su particular vínculo con el acontecer del ser. ¿Cuáles son los rasgos más destacados de este vínculo?

Este vínculo, según el testimonio del apóstol Pablo, se conforma a partir de la experiencia cristiana de la existencia en su carácter cadente, esto es, conforme a la experiencia de la caída en el pecado (*ἀμαρτία*)²⁹. De acuerdo a este carácter la naturaleza, el *ser* hombre en el mundo, llega a comprenderse como el horizonte de todas las tentaciones³⁰. El sentido de la naturaleza de este modo se estructura bajo un acontecimiento radicalísimo, pues la naturaleza del hombre es experimentada como aquello por redimir y para cuyo cumplimiento Cristo ha venido al mundo, esto es, para sujetar la caída provocada por el pecado y, de acuerdo a ello, para anunciarle a la existencia su camino de vuelta, *más allá* del mundo de la naturaleza, hacia una naturaleza más alta. Este “más allá” apela a aquel ámbito respecto al cual el hombre debe comportarse y en ese sentido es la expresión para indicar el fundamento mismo de la existencia a partir del acontecimiento de Cristo como redentor de la naturaleza, es decir, del

²⁹ Cf. Pablo, *Carta a los Romanos*, ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ, ΟΛΟΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΩΝ, 2α ΑΘΗΝΑΙ, 1953, 5, 1.

³⁰ Cf. Agustín, quien pregunta en *Confesiones*, Liber decimus, XXXVIII: *numquid non temptatio est uita humana super terram? ¿No es acaso tentación la vida humana sobre la tierra?*

ser hombre mismo.

Según lo anterior nos podemos percatar que el sentido de la naturaleza permanece relacionado con el carácter pecador-cadente del hombre. El hombre en tanto cadente (occidental) se vuelve necesariamente *contra* la naturaleza, en el sentido del apóstol Pablo³¹, conforme al dominio del Espíritu (Πνεῦμα). La existencia humana así caracterizada tiene que convertir y reformar su propia naturaleza para de este modo salvar su alma. La vida espiritual del hombre llega a contraponerse al mundo de la naturaleza, lo cual implica ir contra los deseos de la carne (ἐπιθυμιαί τῆς σαρκός)³². La naturaleza, siguiendo el sentido paulino, se hace sentir como tensión de la vida deseosa y por tanto como expresión del mundo mismo; es lo que debe ser dominado y por ello sojuzgado. Según la experiencia cristiana de la naturaleza y, por cierto, sobre el fundamento de la filosofía platónico-aristotélica, pudo llegar a comprenderse el acontecer del ser a partir de la caída de la existencia en el mundo desde un estado originario, y en ese sentido como un movimiento al cual debe serle puesto el freno de la *ratio*. Según esta perspectiva la fuerza de la naturaleza se expone en la corporalidad humana, pero también y con más poder se desata en los elementos. Por ello el sojuzgamiento de la voluntad conforme al deber de la existencia no significa solamente el dominio de la propia naturaleza, sino antes bien la subyugación de la naturaleza misma de las cosas a partir de la dirección del espíritu, o bien de acuerdo a las leyes de la *mens*, según Descartes. Como puede verse, esto ocurre porque la subyugación tiene su raíz en el modo como se establece el vínculo con la naturaleza, es decir, a partir del modo en que el hombre cristiano descubre el ser.

Esta estructura cristiana de la caída de la existencia en el mundo conlleva la renuncia a éste, pero, por otra parte, implica la creación de una renovada fuerza espiritual. Este acontecimiento fue expresamente advertido por los pensadores modernos que no sólo experimentaron la insondable fuerza del cristianismo, sino a la vez el carácter problemático que se declara en una escisión de la existencia. Un testimonio de esta escisión del *ser*-hombre, por ejemplo, la ofrece Hölderlin: Wie kommt es, dass so etwas in der Welt ist, das wie ein Chaos gärt, oder modert wie ein fauler baum, und nie zu einer Reife gedeiht? Wie duldet diesen Heerling die Natur bei ihren süßen Trauben?³³. *¿Cómo acontece que haya algo así en*

³¹ Cf. Pablo, *Carta a los Romanos*, 8, 1 ss.

³² Cf. Pablo, *Carta a los Galatas*, 5, 16. Véase además la manera como este texto es considerado por Nietzsche en sus escritos póstumos.

³³ F. Hölderlin, *Hyperion*, Erstes Buch. Erstes Band. C. Bertelsmann Verlag, 1958, pág. 353.

el mundo que, como un caos, fermenta y se pudre igual que un árbol seco y nunca se desarrolla hasta la madurez? ¿Cómo permite la Naturaleza este agraz entre sus uvas?. Pero cuando la existencia llega a ser tan miserable que ya no se permite pobreza alguna, entonces ya nada se quiere. A raíz de este acontecimiento sin embargo la fuerza de la razón adquiere con mayor derecho su imperio y su única tarea la encuentra en la subyugación incondicionada de todo. La naturaleza de este modo permanece bajo aquella perspectiva según la cual sólo el dominio lógico-racional toma la medida de su aparición. Conforme a esta medida, en efecto, el hombre puede llegar a establecerse por sobre la Tierra como su Señor. La naturaleza ha de someterse a la liberación cada vez más potente de su rendimiento dentro del mundo del negocio y conforme a la sobrepotenciación de todas las fuerzas humanas. Esta prepotencia que pretende sobrepasar el imperio de la naturaleza puede entenderse así como la violencia del saber humano y la posición de su ley. La ley de la razón se impone y en esta imposición encuentra la existencia su disposición más firme en la totalidad del acontecer. ¿Qué significa entonces que el mundo acontezca a partir de la imposición de la razón? ¿No significa acaso que la ley de la razón impone su derecho a todo acontecer y de ese modo delimita la naturaleza misma de las cosas?

De algo importante tenemos que percatarnos ahora y es que el sentido de la naturaleza se arraiga en la posición histórica del hombre. Pero no se deduce la naturaleza de la existencia del hecho de que, respecto a un determinado ámbito de cosas, el hombre pueda tomar posición. Que la naturaleza humana sea histórica quiere decir que todo punto de vista respecto a algo determinado sólo es posible porque ya reside *previamente* la existencia entera bajo una determinada relación, a saber, el vínculo con el acontecer del ser. Sólo desde tal vinculación puede el hombre llegar a estar en el mundo y posicionarse en diversas perspectivas. Esta vinculación por tanto destaca cómo la existencia *se pone* en el mundo, cómo establece su *ley*.

d) El problema de la Naturaleza y su oposición a la Ley

Ahora bien, si la existencia a partir de su propia iniciativa puede establecerse en medio de lo que es, entonces esto quiere decir que la naturaleza humana tiene que constituirse de acuerdo a una *regulación* y por tanto desde el *establecimiento* de lo que es justo e injusto entre los hombres. Tempranamente ya los griegos reconocieron el sentido de la existencia humana a partir de la relación entre la *φύσις* y el *νόμος*, entre la naturaleza y la ley. ¿Qué

implica esta relación? ¿De acuerdo a qué medida la ley (*νόμος*) como establecimiento de la existencia llega a estar contrapuesta al acontecer del ser (*φύσις*)? Ante todo no puede ignorarse que la *φύσις* no sólo destaca una oposición al *νόμος*, sino ante todo una relación esencial, puesto que para los antiguos también acontece una ley *por naturaleza* (*φύσει*), una *θέσις*³⁴, y una tal que incluso, por su altura y señorío, es llamada por los griegos *θέμις*³⁵. Esta legalidad de la *φύσις* se declara por ejemplo en el inicio de un poema de Hölderlin:

Jetzt aber tagst! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder³⁶.

*¡Pero ahora amanece! La esperé yo y la ví venir,
Y lo que yo ví, lo Sagrado mi palabra sea.
Pues ella misma, que más antigüa que los tiempos
Y que impera sobre Dioses del Oriente y Occidente,
De armas con ruido ahora la Natura se despierta,
Y en el alto éter hasta el bajo abismo,
De acuerdo a firmes leyes, como antaño, del sagrado Caos nutrida
Siente que de nuevo de espíritu rebosa,
Otra vez, la Todocreadora.*

³⁴ Cf. M. Heidegger, *Wissenschaft und Bessinnung en Vorträge und Aufsätze*. (1936-1953) 8. Aufl., Stuttgart, G. Neske Verlag, 1997, pág. 45: “‘Wirken’ heisst ‘tun’. Was heisst ‘tun’? Das Wort gehört zum indogermanischen Stamm dhē; daher stammt auch das griechische *θέσις*: Setzung, Stellung, Lage. Aber dieses Tun ist nicht nur als menschliche Tätigkeit gemeint, vor allem nicht als Tätigkeit im Sinne der Aktion und des Agierens. Auch Wachstum, Walten der Natur (*φύσις*) ist ein Tun und zwar in dem genauen Sinne der *θέσις*. [...] *φύσις* ist *θέσις*: von sich aus etwas vor-legen, es her-stellen, her- und vor-bringen nämlich ins Anwesen”.

³⁵ Sólo como una indicación. La raíz de la *θέμις* (en relación a su vez a *θεός*) y la *θέσις* reside verbalmente en *τίθημι*, poner, colocar.

³⁶ Hölderlin, *Wie wenn am Feiertage*, Ed. Cit., pág. 232.

La propia naturaleza sigue su ley según la plenitud del espíritu. Pero ¿qué significa esto, a saber, que la naturaleza “*siente que de nuevo de espíritu rebosa*” (*Fühlt neu die Begeisterung sich*)? ¿El espíritu de la naturaleza? ¿Cómo puede la naturaleza ser espiritual si ya desde largo tiempo se nos ha enseñado que el espíritu no sólo es algo diferente de la naturaleza, sino que incluso es su extremo opuesto? Tal vez como una indicación hacia ello habla Píndaro al decir:

*νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θανατῶν τε καὶ ἀθανάτων*³⁷

*Ley, la reina de todos los
Mortales e inmortales*

Naturaleza y ley en este sentido permanecen articuladas en una unidad superior, la cual, por cierto, resuena en aquello que Aristóteles entiende como Ley común (*κοινὸς νόμος*), aquella ley que no está escrita (*ἄγραφον*) y que es *κατὰ φύσιν*, esto es, conforme al ser mismo³⁸. Pero no es menos cierto que bajo otra medida esta diferencia llega a ser evidente. En efecto, naturaleza y ley se contraponen del modo más intenso.

Platón nos ofrece nítidamente la manera como los sabios de su tiempo comprenden esta tensión. En el *Gorgias*, por ejemplo, Calicles, un retórico, da cuenta en el transcurso del diálogo con Sócrates de la justicia (*δίκη*) a partir de dos sentidos: lo justo de acuerdo a lo decidido por la multitud, esto es, con arreglo a la ley, y lo justo de acuerdo a la naturaleza. El sentido de la expresión “por naturaleza” (*κατὰ φύσιν*) bajo esta perspectiva tiene un sentido muy particular. Es preciso notar además algo acerca de la palabra griega *δίκη*, la cual, según podemos presumir, permanece lejos de constituirse primero a partir de un sentido jurídico y moral³⁹. A lo que se apela con el nombre de *δίκη* es a aquello que expresa el modo regular de comportarse y, en el mejor de los casos, de modo firme y pleno. Así prontamente el ser-justo tuvo que ver propiamente con la medida de la *ἀρετή* y por tanto con una articulación de la

³⁷ Píndaro, *Ed. Cit.*, Frag. 152.

³⁸ Aristóteles, *Retórica*, 1373 b12ss. Véase además las palabras de Sófocles por Aristóteles allí mismo citadas: *οὐ γὰρ τι νῦν γε κάθ' ἑς, ἀλλ' αἰεὶ ποτε/ζῆ τοῦτο, κοῦδ' εἰς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη, pues [estas leyes] no de hoy, ni de ayer, sino siempre viven, y nadie sabe de dónde aparecieron.*

³⁹ Cf. W. K. C Guthrie, *Op. Cit.*, pág. 12: “El significado primitivo de *δίκη* puede haber sido literalmente camino o senda. Sea o no éste su origen etimológico, lo cierto es que su significado más antiguo en la literatura griega no es otro que el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso natural de la naturaleza. La palabra no implica que sea ése el camino recto ni sugiere la menor idea de obligación”.

mejor disposición para ser-algo. Si el sentido de ser-justo declara lo que está de acuerdo a la ley, entonces ser-justo significa permanecer conforme a la *estancia* misma de la ley, de acuerdo al mejor modo de comportar el ser-humano, habiendo sido ya establecido este comportamiento del mejor modo posible, brevemente dicho: ser-virtuoso.

Sin entrar propiamente en el asunto del diálogo en cuestión lo importante es percatarse de algo decisivo en esta relación entre la naturaleza y la ley. Que sólo nos sirva de indicación lo siguiente respecto al vínculo del hombre mismo con el ser. Calicles afirma que el fondo de la naturaleza lo constituye la fuerza (*κρατός*). En ese sentido el hombre más fuerte (*κράτιστος*) es a la vez el mejor (*βέλτιστος*)⁴⁰. La potencia de la naturaleza sobresale bajo la fuerza de lo mejor. Y es precisamente esta fuerza, convertida en subyugación, lo que da la medida, el propio *νόμος* y su posición (*θέσις*), esto es, que los fuertes tengan la mayor posesión (*πληθώρα*)⁴¹. El *νόμος* del vulgo en cambio no se ajusta propiamente a las cosas, más bien, según la opinión de Calicles, la ley establecida en la *πόλις* surge de la debilidad de la multitud (*τὰ πολλὰ*)⁴². Así se establece el propio *νόμος* de la *φύσις* frente al impropio pero convenido *νόμος* de la *πόλις* puesto por la mayoría, la cual bajo la patente dominación natural de los más fuertes acuerda el establecimiento de una regulación que los sujete⁴³. Ley aquí dice en ambos casos lo *puesto* de una *posición*⁴⁴. Tal posición declara lo justo, pero en un caso el fondo de la postura reposa en la fuerza de la naturaleza y en el otro en la reacción de lo débil a través de la atemorización (*φόβος*)⁴⁵, mediante la cual puede frenar la violencia de lo mejor dotado naturalmente. Dejando a un lado la propia opinión de Calicles no podemos perder de vista que tras la justificación propiamente retórica que la guía se oculta una visión más profunda de la naturaleza y la ley. Sócrates mismo nos da una señal al preguntarle a Calicles: *τοὺς βελτίους καὶ κρείττους πότερον τοὺς φρονιμωτέρους λέγεις ἢ ἄλλους τινάς;*⁴⁶ *¿Acaso vas a decir si llamas mejores y más fuertes a los más prudentes o a otros? A los más prudentes-* contesta Calicles. Con este acuerdo alcanzado respecto a lo propio de la fuerza de la naturaleza humana, Sócrates apunta a una decisiva intelección. Sócrates apela a la naturaleza no a partir de una facultad

⁴⁰ Platón, *Gorgias*, 483 e4ss

⁴¹ *Ibidem*, 483 d1ss

⁴² *Ibidem*, 483 b6.

⁴³ Sobre esta misma perspectiva se funda también la opinión de Trásimaco en *República*, 338 c1ss. Ahí dice: *φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. Δίγο, pues, que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte.*

⁴⁴ Esto es evidente, por ejemplo, en el alemán *Gesetz* (Ley), cuyo sentido literal sería lo *puesto* o lo *establecido*.

⁴⁵ Platón, *Gorgias*, 483 c1.

⁴⁶ *Ibidem*, 489 e8.

meramente “física”, “corporal” o bien “material”, sino a la posibilidad de ser del hombre mismo. Si lo que está en cuestión es una *posición* y no otra que una que quiere *estar bien en el mundo*, entonces este movimiento de la existencia es una *γένεσις*, el llegar a un estado y allí establecerse. Este establecimiento sin embargo no significa meramente el establecerse violentamente y subyugando a los otros, aún cuando esto pueda acontecer, sino antes bien la posición justa *por naturaleza* significa anticiparse para sí mismo con los otros. De este modo bajo esta *pre-visión* el hombre se establece prudentemente y por tanto conforme a su propia naturaleza. Lo legal significa así lo establecido por la prudencia misma que *por naturaleza*, es decir, *por y desde sí misma* (*φύσει*), se anticipa. Ser-justo entonces es aquel comportarse a partir de la posibilidad de conducirse hacia su plena posición. Lo propio de la naturaleza del hombre, según Sócrates, no reside sino en aquella *δύναμις* por la cual la existencia tiene que conducirse a sí misma y así establecerse, esto es, a través de la *φρόνησις*, lo que también Sócrates nombrará como *τέχνη*. *Τέχνη* en este sentido no está comprendida restrictivamente a partir de una cierta capacidad de facturación, sino desde el *λόγος* como descubridor de esta posición. En este carácter fundamental Sócrates entiende la posibilidad de la naturaleza del hombre y su ley. El hombre permanece así siendo justo por naturaleza (*κατὰ φύσιν*) a partir de su propia *δύναμις*, esto es, desde el pensar (*φρονεῖν*).

La relación entre la naturaleza y la ley declara el acontecimiento fundamental de dos modos de establecer lo justo, en suma dos posiciones: la posición de la obra que surge por sí misma (*φύσει ὄν*) y la posición de la obra del saber humano (*τέχνη ὄν*), esto es, aquello que se liga a lo heredado por la tradición, la costumbre (*ἔθος*) y el uso (*νόμος*), en suma al comportamiento y el modo de la habitación humana (*ἦθος*).

e) La determinación de la Naturaleza a partir de una indicación al sentido del Arte

A partir de lo anterior puede colegirse que la relación entre *φύσις* y *τέχνη* resalta como una cuestión del todo problemática y llena de aristas. No es casual además que a lo largo de la historia esta relación tome varios aspectos, cambiando sólo uno de los extremos, por ejemplo naturaleza-gracia, naturaleza-espíritu, naturaleza-libertad, naturaleza-historia etc, con lo cual se señala que lo opuesto a la naturaleza no destaca otra cosa que un rasgo esencial del ser humano, a saber, lo suprasensible, lo espiritual, lo libre e histórico. Hay una contraposición sin embargo que tiene una especial insistencia, a saber, la de la naturaleza y el arte, la cual,

según la tradición, expresa literalmente la relación griega. Esto es efectivo si llegamos a entender el sentido del arte y su obra tal como Nietzsche lo entiende. Así en uno de sus fragmentos dice: Das Kunstwerk, wo es ohne Künstler erscheint z.B. als Leib, als Organisation (preußisches Offiziercorps, Jesuitenorden). In wiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist...Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk⁴⁷. *La obra de arte, allí donde aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista es sólo un estadio previo... El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma.* Arte para Nietzsche es poder llevar adelante una obra. En la creación de la obra de arte se revela el mundo del hombre. En efecto, según esta perspectiva desde el arte surge todo lo que tiene que ver con el cuidado humano, incluidas las ciencias. Pero ante todo desde el arte acontece la totalidad del mundo histórico, es decir, aquello que ninguna voluntad ha llevado a cabo, pero en lo cual todos toman parte, en tanto arte quiere decir simplemente *la puesta en obra del ser*. Para el mundo griego este sentido permanecía del todo arraigado. No sólo porque la τέχνη no se reducía a la labor del artista -en efecto, para referirse a este obrar los griegos contaban con el nombre de μίμησις-, tampoco sólo porque en Platón, por ejemplo, τέχνη, φρόνησις y ἐπιστήμη permanecían aún indiferenciadas, sino porque junto al nombre de τέχνη permanece estrechamente vinculado el sentido profundo de la ποίησις, la cual, según nuestra particular perspectiva moderna, sólo se asienta en la facturación y sus medios, sea esta una producción de pinturas o de zapatos, y no así en el ejercicio del saber científico, saber que por lo demás se precia de no “poner” nada en la cosa, sino más bien en contemplar lo que ya está puesto (*positum*), esto es, el objeto mismo. ¿Qué es entonces lo que está oculto en esta relación mencionada?

Dentro del pensamiento moderno se encuentra una profunda resonancia del vínculo del hombre con el ser expresada a partir de una profunda comprensión de la posibilidad humana entendida como arte. Las siguientes palabras son de Hölderlin, extraídas del comienzo de su ensayo *Grund zum Empedokles*⁴⁸.

Natur und Kunst sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegensezt. Die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur; Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der

⁴⁷ F. Nietzsche, *Umwertungsheft*. Herbst 1885-Herbst 1886, 114.

⁴⁸ F. Hölderlin, *Grund zum Empedokles* en *Empédocles*, Poesía Hiperión, Madrid, 1997, pág. 285-286 [la traducción es propia].

verschiedenartigen aber harmonischen Kunst, wenn jedes ganz ist, was es seyn kann, und eines verbindet sich mit dem andern, ersetzt den Mangel des andern, den es nothwendig muß, um ganz das zu seyn, was es besonderes seyn kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden.

Naturaleza y Arte, en la vida pura, permanecen contrapuestas sólo armónicamente. El Arte es la flor, el cumplimiento de la Naturaleza; la Naturaleza llega a ser divina a través del vínculo con el Arte -de modo distinto, pero armónico-; cuando cada uno es enteramente lo que puede ser y se vincula con el otro, suple las carencias del otro, las cuales necesariamente tiene que tener para ser del todo lo que puede ser de modo particular; entonces el cumplimiento está allí, y lo Divino permanece en medio de ambos.

El esclarecimiento de la mencionada relación sólo tendrá sentido a partir de la tesis que dará sostén a toda nuestra investigación y según la cual la *ποίησις*, el crear, en correspondencia con la *γένεσις*, el llegar a ser, revelan el movimiento fundamental de la vida humana. De acuerdo a esta perspectiva la *ποίησις* no sólo habrá de entenderse como aquel rasgo del productor, quien puede llevar a cabo ya sea la salud como el médico, o una estatua como el escultor. Con la palabra *ποίησις* nos estamos refiriendo al carácter fundamental del saber como *τέχνη* y por tanto no se hace referencia sólo a un aspecto de la existencia, la técnica y el arte, y en particular la poesía, sino al acontecer entero del hombre, en tanto todo movimiento de su quehacer y proyectar permanece remitido al momento decisivo de la instauración de la propia vida como obra a partir del saber. En ese sentido dice Heidegger: *τέχνη* bedeutet weder Kunst, noch Fertigkeit, noch etwa gar Technik in modernen Sinne. Wir Übersetzen *τέχνη* durch "Wissen". Aber dies bedarf der Erläuterung. Wissen meint hier nicht das Ergebniss blosser Feststellungen über das vordem unbekanntes Vorhandene. Solche Kenntnisse sind immer nur Beiwerk, wenn auch ein unentbehrliches für das Wissen. Dieses ist im echten Sinne der *τέχνη* das anfängliche und ständige Hinaussehen über das je gerade Vorhandene. Dieses Hinaussein setzt in verschiedenen Weise und auf verschiedenen Bahnen und in verschiedenen Bereichen das zuvor ins Werk, was dem schon Vorhandenen erst sein verhältnismässiges Recht, seine mögliche Bestimmtheit und damit seine Grenze gibt. Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Sein als eines je so und so Seienden. Die Kunst in eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in

betonten Weise *τέχνη*, weil die Kunst das Sein, d. h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten [in einem Anwesenden (im Werk)] zum Stehen bringt. Das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt. Er-wirken heisst hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die *φύσις*, zum Scheinen kommt⁴⁹. *τέχνη no significa arte, ni habilidad ni por cierto técnica en el sentido moderno. Traducimos τέχνη por "saber". Pero esto precisa de una aclaración. Saber no significa aquí el resultado de meras afirmaciones sobre lo que ya está previamente delante hasta entonces desconocido. Tales conocimientos siempre son, aunque inevitables, accesorios para el saber. Éste, en el auténtico sentido de la τέχνη, es el inicial y constante ver más allá de lo que ya está delante. Este estar más allá pone en obra, de diferente modo, y por caminos y dominios diferentes, lo cual le da a lo que ya está delante su derecho relativo, su posible determinabilidad y con ello sus límites. El saber es el poder poner en obra del ser, entendido como un ente que en cada caso es de un modo o de otro. Los griegos llamaban τέχνη de manera acentuada al arte, porque el arte del modo más inmediato, lleva al ser, es decir, al aparecer estante, a una estancia en un presente (en la obra). La obra de arte no es en primer lugar obra, en cuanto es efectuada o hecha, sino en tanto opera el ser en un ente. Operar significa aquí poner en obra, en lo cual aparece, como aparente el brotar imperante: la φύσις. La creación entendida en este amplio sentido, es decir, como puesta en obra del ser, ha de determinar nuestra orientación para proponer el sentido de la ποίησις como el modo por el cual la existencia humana se cumple y llega a ser en el mundo. De acuerdo al sentido de la ποίησις como un poner en obra el ser será posible entonces establecer en cada caso la delimitación y alcance de la apertura del hombre al ser.*

§2. Método de la interpretación y objetivo de la investigación

El modo de acceso a través del cual nuestro trabajo plantea la cuestión del vínculo con el ser a partir de la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* se determina bajo una dirección fenomenológica. Esto significa⁵⁰ que lo que ha de ser planteado tiene que ser dicho (*λόγος*)

⁴⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1983, pág. 168.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, § 14, pág. 95: "...fenomenología es ante todo un

en cada caso desde el modo como inmediatamente el ser-algo aparece (*φαινόμενον*)⁵¹. Tal perspectiva no quiere decir sin embargo que la fenomenología sea un modo novedoso de plantear la cuestión, sino antes bien designa el *hacer* mismo de la Filosofía desde su principio⁵². Esta mirada *hace aparecer*, en el sentido de *dejar aparecer* lo que, sin embargo, no está inmediatamente dado, y por tanto *hace ver* lo que permanece escondido para el movimiento cotidiano. De acuerdo a ello la Filosofía en tanto fenomenología tiene que hacer evidente la cosa que en su ocultación solicita ser descubierta⁵³.

La perspectiva fenomenológica implica además apropiarse de las condiciones hermenéuticas por las cuales es posible el planteamiento de la cuestión, como fue propuesto en un primer término por Husserl y luego por Heidegger⁵⁴. Esta exigencia debe hacer concreto nuestro horizonte de interpretación a partir de aquel sentido de la *ποίησις* que ya hemos anticipado para una comprensión del problema⁵⁵. De este modo proponemos esclarecer la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* de acuerdo a lo no-dicho del sentido de la *ποίησις*. Así

modo de investigar, en concreto: hablar tal como ese algo se muestra y sólo en la medida que se muestra”.

⁵¹ Cf. M. Heidegger *Grundprobleme der Phänomenologie*, pág. 50: “Daß sich irgendetwas, etwas Erlebtes, immer *irgendwie* gibt (was mir begegnet - ich selbst, der ich mir verschiedenartig begegne), können wir auch so formulieren, daß es *erscheint*, *Phänomen* ist.“; *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen Aristoteles zu Ontologie und Logik*, pág. 67: “Phänomen ist also das, was sich zeigt, als sich zeigendes”.

⁵² Cf. Platón, *Sofista*, 218 b 8-c 1: ...ζητούντι καὶ ἐμφανίζονται λόγῳ τί ποτ' ἔστι... *buscando y mostrando a partir del λόγος qué es*. El hacer mismo de la Filosofía sería un destacado *ποιεῖν*.

⁵³ Cf. “Sollte es sich herausstellen, daß es zum *Seinscharakter des Seins*, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört : *zu sein* in der Weise des *Sichverdeckens* und *Sich-verschleierns* – und zwar nicht akzessorisch, sondern seinem *Seinscharakter* nach –, dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie *Phänomen*. Die Aufgabe: es zum *Phänomen* zu bringen, wird hier radikal *phänomenologisch*”. Citado por P. Trawny en *Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache*, en Eliane Escoubas et Bernhard Waldenfels eds., *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L. Harmattan, 2002, pág. 78.

⁵⁴ Cf. Jacques Taminiaux, *De l'héritage heideggerien*, en Eliane Escoubas et Bernhard Waldenfels eds., *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2002, págs. 40-41 : “La situation herméneutique est déterminée par un *point de vue*, une orientation du *regard*, un horizon *visuel*. Même si l'interprétation suppose argumentation, débat, dialogue avec d'autres, elle est en définitive affaire de vision. Plus précisément elle culmine et s'accomplit dans une *Durchsichtigkeit*, une transparence du « présent vivant » (le terme est emprunté à Husserl) qui marque la situation de l'interprète, et qu'il a pour tâche d'assumer résolument. Dans ces conditions, l'interprétation du passé de la philosophie ne saurait être qu'une réappropriation actuelle dont la puissance d'élucidation se mesure à la radicalité de l'interrogation philosophique assumée par l'interprète, lequel plutôt que de s'adonner à la recherche historique se doit de s'engager dans la recherche philosophique”.

⁵⁵ Cf. H. G. Gadamer, *Op. Cit.* Pág. 333: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el interprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado”. Cf. además A. Vigo, *Hans-Georg Gadamer y la Filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea*, Estudios Públicos, 87 (invierno 2002), pág. 7: “La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido. Todo comprender involucra un momento de proyección anticipativa de una cierta totalidad de significación por referencia a la cual y a partir de la cual lo comprendido se hace accesible en su sentido; por otra parte, tal anticipación proyectiva más allá de lo inmediatamente dado sólo resulta posible como tal a partir de un previo e indispensable enraizamiento en la facticidad y la historia”.

tomamos parte en una perspectiva según la cual el sentido de lo pensado nace de lo no-pensado⁵⁶. Ahora, lo dicho tanto por Platón como por Aristóteles responde precisamente a la urgencia del problema y por tanto nos orientamos según lo que efectivamente han dicho a partir de nuestro propio proyecto de comprensión. De ningún modo además aquí se pasa inadvertida la acentuada distinción de cada pensador. Por ello para llevar a cabo el proyecto de nuestra interpretación y así hacer comprensible la cuestión que planteamos, no pretendemos aunar el pensamiento de ambos a partir de una mutua superposición. Pero tampoco quisiéramos establecer lo que ambos dijeron respecto a nuestro problema de manera que pueda ser constatada una efectiva diferencia entre ambos. A partir de una lectura e interpretación lo pensado por ambos pensadores tiene que ser comprendido en su irrepetible expresión, pero de manera que lo no-pensado, en este caso el sentido de la *ποίησις*, sea puesto a la luz a partir de la posibilidad misma de lo que ha sido dicho y pensado.

La relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* aparece de diversos modos tratada por el pensar griego. En el caso de Platón esta relación tiene un sentido muy determinado, por ejemplo, a partir del modo en que la existencia humana tiene la posibilidad de cumplir su ser en el mundo, a saber, cuando el hombre permanece dispuesto a formarse a partir de la *ιδέα*. Expresamente por tanto se habla de una vinculación entre la *φύσις* humana y la *παιδεία*⁵⁷. La formación misma sería, a nuestro juicio, un modo de la *ποίησις*, en tanto la *παιδεία* destaca la posibilidad de poner en obra la propia vida humana en el mundo, en tanto *παιδεία* significa la puesta al descubierto del ser-hombre. En ese mismo sentido las “*virtudes dianoéticas*” como las “*éticas*” determinadas por Aristóteles corresponderían en suma a modos *poiéticos* de ser-hombre. El modo *poiético* de ser-hombre sin embargo sólo es comprensible a partir del modo *poiético* de la naturaleza.

Nuestra investigación por tanto tiene que delimitar sus pasos del siguiente modo: primeramente debe clarificar el ámbito de la investigación a partir de la experiencia filosófica

⁵⁶ M. Heidegger, *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Tübingen, Verlag Günther Neske, 1957, págs 44-45: “...wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das schon Gedachte erst bereit das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluss einkehrt. Die Massgabe des Ungedachte führt nicht zum Einbezug des vormals Gedachten in eine immernoch höhere und es überholende Entwicklung und Systematik, sondern sie verlangt die Freilassung des überlieferten Denkens in sein noch aufgespartes Gewesenes. Dies durchwaltet anfänglich die Überlieferung, west ihr stets voraus, ohne doch eigens und als das Anfragende gedacht zu sein”.

⁵⁷ Como se verá más adelante esta relación primera entre ser y la posibilidad de ser-hombre, esto es, entre la *φύσις* y la *παιδεία*, se funda en una *τέχνη*, cuya *ποίησις* no constituye algo, sino que *deja ser*, tal como la medicina deja que la naturaleza del enfermo se recupere.

de la pregunta por el ser. De acuerdo a esta aclaración se tiene que hacer evidente que en la pregunta por el ser-algo está puesta en juego la determinación del sentido del ser-hombre y por tanto el sentido del mundo. Esto tiene que mostrarnos que la verdad entendida como *ἀλήθεια* es el horizonte en el cual la relación entre el hombre y el ser tiene sentido en un mundo. A partir de esta primera perspectiva nuestra investigación tiene que declarar los momentos más destacados de la estructura de la vida humana, siguiendo tanto a Platón como a Aristóteles. Tenemos que reconocer que el vínculo del hombre con el ser, a saber, la revelación de la *φύσις* por parte de la *τέχνη*, se expresa tanto en el saber productivo como en el trato vivo con los otros bajo un sentido *poiético*. Tendrá que considerarse además que dentro de la *πράξις* la *φύσις* tiene un doble aspecto, a saber, como apertura sensible expuesta al dolor y al placer, y como aquello que constituye al ser mismo, la *estabilidad*, que debe ser descubierta y siempre apropiada a través del establecimiento de la existencia que se propone.

Deberán dilucidarse así los modos de descubrir el ser, según la división aristotélica, la *τέχνη ποιητική*, la *φρόνησις*, la *ἐπιστήμη* y la *σοφία*, y por tanto tendrá que ser constatado el sentido de la *ποίησις* en cada saber, tratando de advertir en su conjunto el vínculo mismo del hombre con el ser. La determinación del *νοῦς*, como rector en cada uno de los modos mencionados, sólo saldrá a luz cuando sea considerado el sentido de la *φύσις*. Esto tiene su justificación en la medida que el *νοῦς* revela un esencial sentido de la *ποίησις* y por la cual la *φύσις* misma es revelada. La investigación por tanto estará articulada así en una primera parte que nos servirá para delimitar el horizonte del asunto en cuestión, y una segunda parte, que tendrá que exponer, por un lado el carácter *poiético* del saber en relación a la *φύσις*, y por otro el sentido *poiético* de la *φύσις* en relación al saber.

PRIMERA PARTE

La determinación de la Filosofía y la posibilidad de ser en el mundo

Capítulo I

La puesta al descubierto del vínculo del hombre con el ser

§3. La cuestión del ser como la puesta en marcha del filosofar

La Filosofía como un modo de ser sobresaliente de la existencia se conforma y determina a partir del ánimo despierto del hombre vivo y de su impulso a la verdad. Es el ahondamiento en el fondo y la ampliación de la existencia. La reflexión filosófica descubre y declara en esta amplitud la medida fundamental y única por la cual la existencia puede estar en el mundo. Esta declaración está entendida desde el *λόγος*⁵⁸. Así lo enseña Heráclito: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰόκασιν...*⁵⁹. *Cada vez a los hombres les acontece no estar al modo como está el λόγος, antes de haberlo escuchado o escuchándolo después, pues aconteciendo todas las cosas de acuerdo al λόγος, parecen los hombres no tener experiencia.* Aristóteles por su parte enseña que el ser del hombre se constituye efectivamente en el mundo a través del *λέγειν*, esto es, a partir del decir que nombra y se refiere a las cosas del mundo. En la medida que este *λόγος* se establece a partir del horizonte de un sentido que todos pueden compartir, pueden los hombres tratarse, solicitarse y entenderse⁶⁰. Así permanece el hombre teniendo presente lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, tratando en el mundo y cuidándolo con los otros. Dentro del horizonte de esta comunidad cada cual a su modo toma parte y así la existencia comparte el *λόγος*. Pero el modo filosófico de tener el *λόγος* es del todo diferente al entendimiento común. El *λόγος* de la Filosofía resulta extraño al oído de la

⁵⁸ Dejaremos expresamente sin traducir la palabra *λόγος*, dado que ninguna palabra castellana la declara completamente. Por lo pronto diremos que dentro de su ámbito de significación se encuentra la idea de *sentido* y *reunión*, así como de *mostración*, *referencia*, *relación* y también la idea más frecuente de *hablar* y *decir*.

⁵⁹ Heráclito, *frag.* 1, TLG Workplace 8.0 Demo, 2000 Silver Mountain Software.

⁶⁰ Aristóteles se refiere a tal horizonte a través del sentido que efectivamente el hombre toma para todo trato. La *κοινωνία* así tiene su carácter en el cuidado del *λόγος* común. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1103 b 9ss; 1126 b 11ss. Ahí, por ejemplo, alude a los modos en los cuales el hombre se encuentra con otro en el mundo: *ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζηῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν*, *en el trato, la convivencia y en la comunión de palabras y obras*; 1178 a 9ss.

comunidad, es para ésta, como dice Hegel, el mundo al revés⁶¹. Pues el estado de cosas que la Filosofía en suma descubre es el olvido que sueña la vida humana. *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἔγερθέντες ποιούσιν ὀκώσπερ ὀκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται*⁶². *Al resto de los hombres les queda oculto cuanto hacen despiertos, del mismo modo que se les esconde cuanto hacen dormidos.* La Filosofía es algo descomunal porque bajo la experiencia del *λόγος* quien pone en cuestión el ser pierde todo soporte y se deja a sí mismo y a los otros sin lugar ni salida⁶³. Cuando acontece la Filosofía el mundo pierde su fondo y de este modo el hombre roza el abismo.

a) *El desfondamiento de la existencia y la posibilidad de la cuestión del ser*

La cuestión filosófica acontece y obtiene su declaración a partir de una decisión que la existencia puede o no tomar. Tal decisión, sin embargo, concierne al hombre en lo más profundo de sí mismo, en la medida que sólo al hombre le importa su ser. Quien decide poner en cuestión el ser permanece estremecido por la necesidad de responder a una vocación que, en una callada admonición, hace advertir, por así decir, una cierta injusticia que ha sido cometida y, por tanto, hace constar el deber de saldar la única deuda importante del hombre, la del cumplimiento del propio ser. Porque la más propia vocación humana no es primero aquella a la cual el hombre ha de responder eligiendo una profesión determinada, sino ante todo aquella que se presenta como un llamado al cual el hombre *tiene* que responder como su más propia obra, esto es, *la obra de ser*. Esta obediencia a la vocación puede ser el acto más decisivo de la existencia, acto que en el fondo no es sino la restitución a la propia esencia, en tanto el existir humano es el único que establece un vínculo con el ser. La posibilidad de esta restitución sin embargo implica que el hombre puede ser deportado de su habitualidad y

⁶¹ Obsérvese, por ejemplo en Platón *Gorgias*, 481 c, el asombro que Calicles muestra luego de haber escuchado los *λόγοι* de Sócrates: *εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδαξῆς τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ παντὰ τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ; Δίμε, Σόκρατες, ἴημενος de suponer que hablas seriamente o bromeas? Pues si hablas en serio y resulta que lo que tus palabras han mencionado descubren las cosas tal como son, ¿no estaría nuestra vida, la de los hombres, vuelta de arriba hacia abajo y que, según parece, nos comportamos del modo contrario a lo que propiamente es necesario?*

⁶² Heráclito, *frag. 1, ed. cit.*

⁶³ Confróntese la experiencia de Sócrates, quien bajo la necesidad de la pregunta no sólo se pone a sí mismo en cuestión sino también a quien se le ponga por delante. Así por ejemplo en *Menón*, 80 c8ss: *οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν. En efecto, no es que encontrándome yo en una libre vía, haga que los otros se vean impedidos de andar, sino que estando yo del todo obstaculizado, también hago que los otros lo estén.*

ámbito cotidiano⁶⁴.

El porte habitual y regular de la existencia, es decir, el modo como en cada caso la existencia se comporta cotidianamente, está vertido en diversos respectos cuando trata con los otros y con las cosas del mundo. Aristóteles enseña que todo comportamiento tiene su propio horizonte a través del cual el hombre puede tratar⁶⁵. Se supone así que todo comportamiento que se tiene en el mundo y cada entendimiento en el determinado respecto de su ocupación, se mueve *por mor de sí mismo*, esto es, en tanto ya entiende y le importa su propio ser en el mundo⁶⁶. El movimiento de la existencia se sostiene en cada caso en tanto ésta comporta un cierto entendimiento de su propio ser y del ser que en cada caso le afecta, esto es, de aquello con lo cual la existencia trata y por lo cual se mueve en el mundo. *La existencia humana cuya constitución es el cuidado de sí y mutuo, tiene al mundo en el que es como horizonte de todas sus ocupaciones, decisiones y obras.*

Efectivamente, en todos los posibles casos de la ocupación lo que propiamente importa es mantener un vínculo con el ser. La existencia regularmente entiende el ser a partir del modo por el cual está vinculada a las cosas, o con otras palabras, desde un cierto comportamiento que puede ser ejercido con respecto a las cosas y los otros. El “ser” acontece y tiene sentido en tanto la existencia permanece abierta al mundo en este vínculo. Esta apertura que se constituye como un determinado comportamiento la reconocemos a partir de un determinado soporte, esto es, conforme a un *saber* según el cual concretamente es posible un sentido y una habitación. De acuerdo a este saber la existencia trata las cosas con una cierta familiaridad en la ocupación diaria en el mundo. Esto no quiere decir que la postura inmediata de la existencia permanezca basada en una teoría o que la acción esté en efecto fundada de acuerdo

⁶⁴ Cf. el remecimiento de la existencia provocado por la experiencia filosófica en *Laques*, 188 a4ss: *ἐγὼ δὲ συνήθεις τέ εἰμι τῷδε καὶ οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα, καὶ ἔτι γε αὐτὸς ὅτι πείσομαι ταῦτα εὖ οἶδα; χαίρω γάρ, ὦ Λυσίμαχε, τῷ ἀνδρὶ πλησιάζων, καὶ οὐδὲν οἶμαι κακὸν εἶναι τὸ ὑπομνήσκεσθαι ὅτι μὴ καλῶς ἢ πεποιήκαμεν ἢ ποιῶμεν, ἀλλ' εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα ἀλλ' ἐθέλοντα κατὰ τὸ τοῦ Σόλωνος καὶ ἀξιούντα μανθάνειν ἕωσπερ ἂν ζῆ, καὶ μὴ οἰόμενον αὐτῷ τὸ γῆρας νοῦν ἔχον προσιέναι. ἐμοὶ μὲν οὖν οὐδὲν ἄηθες οὐδ' αὖ ἀηδὲς ὑπὸ Σωκράτους βασανίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάλαι σχεδόν τι ἠπιστάμην ὅτι οὐ περὶ τῶν μεираκίων ἡμῖν ὁ λόγος ἔσοιτο Σωκράτους παρόντος, ἀλλὰ περὶ ἡμῶν αὐτῶν. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también sé que he de sufrir tal experiencia. Pero me alegro, Lisímaco, de tener trato con este hombre, y no creo que sea nada malo recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos, más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuerto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, el discurso no sería sobre los jóvenes sino sobre nosotros mismos.*

⁶⁵ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1094 a1ss.

⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §9, pág. 42: “Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht”.

a un cierto planteamiento intelectual. Con la palabra *saber* recordamos la antigua palabra *τέχνη* y a la cual Platón constantemente hace referencia para destacar precisamente la posibilidad más propia del hombre en el mundo. Saber, según ello, quiere decir aquel *fondo* gracias al cual es posible la orientación en el mundo y la apropiación de una perspectiva, ya sea dentro del ámbito de la circunspección del trato o bien dentro del campo de los conocimientos científicos. Saber quiere decir mantenerse vinculado al mundo a partir de un fondo, es decir, tener una postura fundada en lo que es. A partir de tal soporte es posible cualquier movimiento de la existencia, el cual, sin embargo, inmediatamente se expresa en una extraña desapropiación de esta misma postura. En efecto, reconocemos de inmediato la postura de la existencia en una entrega al mundo, un estar volcado, arrojado al encuentro con las cosas⁶⁷. Y es posible estar así en el mundo con los otros, porque la existencia se introduce en las tentativas propias del obrar, a partir de aquello con lo que en cada caso trata y entiende. En tal vertimiento la existencia se remite efectivamente a su ser, pero, por así decir, divertida, es decir, disuelta en la variada opinión común y en el sano parecer de la uniforme mayoría. Por ello cada vez la existencia parece encontrarse en el mundo en un movimiento extrínseco, en la medida que el propio ser es abandonado por la seductora y tentadora apariencia de las cosas que de distintos modos llaman y urgen su atención⁶⁸.

La existencia humana regularmente nada sabe del llamado, de la vocación propia de su ser. Pero se tienen intenciones y se toman decisiones en todo momento de acuerdo al modo en que la existencia es afectada por la diversa apariencia de los otros y de las cosas que sobrevienen o de lo que se planea en algún sentido por mor de la propia estabilidad de ser. No obstante la cuestión filosófica hace advertir primero este divertimento en el cual se encuentra la existencia, y segundo remite hacia una decisión que en suma puede deportar fuera de la diversión dentro de la cual cotidianamente *uno está*. Tan pronto es percatado aquello que, por así decir, llama *desde lo más lejano*, en tanto se atiende a la vocación, aquella que resuena en el cuestionamiento de la pregunta filosófica, entonces aquellas diversiones en las cuales diariamente uno se encuentra, son privadas de su fondo. Todo parece vacilar y disolverse en lo inviable⁶⁹. En este punto ya nada obtiene su perspectiva y su orientación, más bien todo

⁶⁷ Cf. Platón, *Crátilo*, 411 d4ss. De acuerdo al modo particular del diálogo, en este pasaje, a nuestro juicio, se da cuenta de la relación entre la existencia y el movimiento en el mundo, a partir del modo en que aquella tiende a las cosas. A su vez relaciónese ello con lo considerado por Heidegger acerca de la constitución del “*sein-in*” en *Sein und Zeit*, §28-38.

⁶⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §38.

⁶⁹ Respecto a esta vacilación o extravío provocado por la pregunta filosófica cf. Platón, *Hippias menor*, 376 css.

parece carecer de firmeza y constancia.

Esta vacilación remite al principio mismo de la Filosofía. En tal vacilación, es decir, cuando ante la cuestión se produce un extrañamiento, la existencia puede ser remitida a la búsqueda del propio ser. Esto es posible observarlo del modo más claro en los diálogos platónicos. Cuando quien efectivamente encontrándose con las palabras de Sócrates atiende y se abre camino en el diálogo, entonces llega a experimentar, como en el caso ejemplar de Teetetos⁷⁰, espanto, es decir, aquel asombro respetuoso que impulsa y da persistencia a quien llega a encontrarse consigo mismo en aquella *vuelta* experimentada por la pregunta. El cuestionamiento de la existencia, en efecto, nos lleva inmediatamente a un vacío que toma la forma de la más anonadante extrañeza⁷¹.

La cuestión filosófica transporta desde el ámbito cotidiano y habitual a un ámbito cuya inhospitalidad declara la falta de fondo de aquello que se tenía por verdadero. Lleva primero al reconocimiento de que aquello que se tomaba por cierto en cada trato, aquello que se suponía como *estando*, queda sin fondo y tal falta de suelo no sólo pone un obstáculo en el tránsito de la vida cotidiana, sino que lo detiene de tal modo que ya no parece haber salida. La existencia queda expuesta a la ausencia de un camino por el cual transitar y se vuelve ciega al percatarse del desfondamiento de aquello que daba la vista. Aquello que se pensaba como siendo resulta no ser y en esta vacilación ya no hay fundamento sobre el cual poder comportarse sin impedimentos con lo que es. Este *no poder salir* significa que aquello por lo cual se pregunta detiene y transporta de vuelta a una situación cuya vacilación provocada es el estado mismo de quien inquiere. Esta ausencia de salidas y este encontrarse sin fondo, sin embargo, es sólo el presupuesto necesario para poder salir, para encontrar una salida de vuelta. Pero no de vuelta a lo que se tenía por verdadero, pues ello quedó sin fondo ante la pregunta, sino de vuelta a la región de lo preguntado, de regreso al propio fondo, es decir, a través (*διὰ*) del *λόγος*. Quien no puede llegar a algo así como a una ausencia de salidas es porque precisamente permanece y persiste en sus singulares y divertidos respectos. Quien se resiste a la pregunta filosófica jamás tendrá la disposición para acercarse a la inhóspita región

⁷⁰ Cf. Platón, *Teetetos*. En Teetetos acontece la experiencia filosófica de manera muy transparente. Así en él se declara notablemente a lo largo del diálogo con Sócrates la disposición del ánimo (*πρόθυμος*) que abierto a la pregunta hace persistir toda búsqueda. Así en 148 d dice Teetetos: Προθυμιασμέν ἕνεκα, ὃ Σώκρατες, φανείται. Si por mor de mi disposición anímica, oh Sócrates, la búsqueda depende, entonces el asunto en cuestión podrá manifestarse claramente.

⁷¹ Cf. Platón, *Cármides*, 172 e3, la escena de mutuo asombro entre Critias y Sócrates tan pronto aquello buscado se hunde en la extrañeza: Ἄτοπα λέγεις ὡς ἀληθῶς, ὃ Σώκρατες -Νῆ τὸν κῆνα καὶ ἐμοί τοι δοκεῖ οὔτω. -Patentemente, oh Sócrates, se muestra el asunto como si no tuviese fondo. -Por el Perro, a mí también me parece que es así.

del ser, ni menos para quedar expuesto a su necesidad; se negará por tanto a todo diálogo⁷². La puesta en marcha de la Filosofía ante todo declara un movimiento destacado, un cambio de situación, en la medida que a través de la pregunta nuestra propia postura sufre un vuelco dentro del cotidiano movimiento del mundo.

En tanto comportamiento fuera de la diversión que provocan las cosas, la Filosofía expone un carácter único, cuya mayor prestancia sobresale en un determinado vínculo con el mundo. A partir de este vínculo las cosas mismas llegan a perder su sentido usual, a tal punto que acontece para quien pregunta algo así como una vacilación de la existencia. Esta vacilación declara un desfondamiento por el que la propia existencia permanece abierta a un ámbito cuyo lucimiento anima con un poderío sin igual. Este ámbito, que preliminarmente sólo podemos mencionar a partir de una vacilación de la existencia, es el ámbito de la Filosofía, o más bien es la Filosofía misma en tanto nos puede transportar bajo su animación. ¿Hacia donde la Filosofía transporta? Hacia ningún lugar determinado, sino que su transporte tiene su sentido, por así decir, en un aporte, esto es, en una suscitación. *La transportación de la Filosofía no aporta nada más que lo que está siendo. Que lo que está siendo es de tal modo y no de otro, esto y sólo esto es lo más asombroso.* Advertir esto requiere de una disposición propia, pues ante todo el hecho que la existencia *es* y a su vez que algo *sea*, que en suma todo “*es*”, de ninguna manera es una advertencia habitual. Es más no podría ser habitual una advertencia como ésta, pues la disposición para ello sólo puede cumplirse en la medida que hayamos efectivamente sido de-transportados de nuestro desfondado ámbito cotidiano y transportados de este modo por la cuestión filosófica. En este transporte lo habitual se vuelve inhabitual y lo más familiar lo más extraño. Aquí el espanto y la visión, la advertencia y la admiración es todo uno en su inhabitualidad⁷³.

En la cuestión del ser acontece una cierta interrupción en la vida cotidiana que detiene el existir ante lo *que está siendo*. Pero el ser no está al modo como está siendo, por ejemplo, una determinada casa. Más bien cualquier casa que efectivamente pueda estar frente a nosotros tiene *previamente* que abrirse de algún modo y ser accesible para nosotros, tiene *ya* que dejarse ver para que en suma pueda ser reconocida como casa y así habitarse. Si nouviésemos previamente a la vista el *ser-casa* no podríamos de ningún modo hacer uso de las puertas y ventanas de cualquier casa, de sus cuartos y enseres, en suma no podríamos habitarla. Por tanto esto, que no está siendo como una casa determinada, que no es parte de

⁷² Cf. Platón, *Filebo*, 11e1ss.

⁷³ Cf. Baltasar Gracián, *El Criticón*, primera parte, Crisi I, Editorial Planeta, Barcelona, 1992.

una casa como son las puertas y las ventanas, pero que *está previamente a la vista* cada vez que habitamos una casa, esto y sólo esto es lo más asombroso. Pero por otra parte precisamente esto ya visible es lo más invisible. Lo que previamente está a la vista en toda ocupación y trato cotidiano de ningún modo es advertido. Su visibilidad como tal se oculta en la ocupación, pero en esta invisibilidad no obstante cada vez se entiende la *estabilidad* de las cosas en el mundo. Las cosas efectivamente *están*, es decir, tienen un sentido para el trato y para el entendimiento del hombre, pero a la vez esta *estancia* pasa inadvertida *en tanto estancia*. La estancia del ser que en cada caso está presente para las cosas con las cuales nos ocupamos y con las que nos podemos entender de manera confiable y sin impedimentos, en cierto modo está y en cierto modo no está. En esta ambigua luz, en este cierto claroscuro el ser acontece⁷⁴. La estancia del ser de las cosas, aquello que hace que cada cosa esté presente para el hombre, pasa *como tal* desapercibida. Sin embargo, fuera de nuestra constante diversión con las cosas, podremos advertir esta asombrosa situación tan pronto nos percatemos de la manera insistente en que Sócrates trata de hacer constar esta extrañeza del comportamiento.

b) *La declaración de la cuestión filosófica en Platón*

Un ejemplo bastará para poner a la vista un comportamiento habitual que se repite insistentemente y por el cual en cada caso el hombre moviéndose y tratando, atendiendo y eligiendo se ocupa con lo que es. El ejemplo nos lo ofrece el *Eutifrón*, en donde Platón, bajo el hilo conductor de la pregunta *qué-es* (*τί ἐστι*), intenta hacer ver y declarar aquello que en cada caso está a la vista, pero que en todo respecto constantemente pasa inadvertido. El diálogo toma lugar al encontrarse Eutifrón y Sócrates ante el Pórtico del Rey, sitio al cual ambos comparecen; el uno para presentar una acusación contra su padre, el otro por una en su contra. Tras explicarle a Sócrates el motivo de su acusación y más tarde por él ser examinado, Eutifrón delata a todas luces el habitual modo de comportarse ante las cosas, pero también el aún más habitual modo de advertir aquello que precisamente funda un tal comportamiento. El asunto del diálogo en cuestión es la pregunta por aquello que en este caso lleva a Eutifrón a

⁷⁴ Esta ambigua situación de la existencia en relación al ser se declara, por ejemplo, cuando Sócrates intenta hacerle ver a Menón aquello que ya está presente para nosotros cada vez que tratamos con las cosas, pero que a la vez se oculta. Menón de este modo declara en 72 d2-3: *Δοκῶ γέ μοι μανθάνειν: οὐ μέντοι ὡς βούλομαι γέ πω κατέχω τὸ ἐρωτώμενον*, *Me parece que comprendo, no obstante aún no puedo asir de manera firme y como quisiera lo que está puesto en cuestión.*

presentar un cargo contra su propio padre, es decir, la impiedad. Sócrates por tanto pregunta por el *ser*-piadoso, cuyo entendimiento orienta el trato de Eutifrón con el mundo. Para Eutifrón el modo como su padre se ha comportado, su responsabilidad ante la muerte de uno de sus jornaleros, lo convierte en impío ante los hombres y ante los dioses. Así debido a que Eutifrón reconoce la impiedad en el obrar del padre, puede presentar tal acusación. Eutifrón por lo demás al ser un adivino (*μάντις*) tiene una mirada cierta de aquello con lo cual él trata, un hombre cuya ocupación se mantiene tratando con el mundo a partir de un entendimiento de lo divino y su relación con lo piadoso e impiadoso. Sócrates según esto inquiera por aquello que Eutifrón *tiene presente* (*ἐπίστασθαι*)⁷⁵, esto es, cuestiona aquello por lo cual es tenido por sabio, pues sólo a partir de este “tener presente” puede hacerse de un soporte y así efectivamente acusar a su propio padre. Al inquirir esto Sócrates quiere *ahondar* en el fondo de la pregunta, es decir, *avistar* el fondo de tal soporte que puede hacer que Eutifrón tenga un respecto a lo piadoso. La pregunta de Sócrates toma lo dado, esto es, el obrar llevado a cabo por Eutifrón, con respecto a su *ser*. Él pregunta por el fondo del *ser* y no para averiguar un argumento a favor del hecho de Eutifrón que puede o no ser piadoso. Sócrates pregunta en suma por el *ser*-piadoso, pues sólo sabiendo *qué es* lo piadoso puede Eutifrón acusar con responsabilidad a su padre y a su vez obrar piadosamente. Sócrates al preguntar así apelando a lo que Eutifrón tiene por verdadero y en ese sentido a un modo de comportarse a partir de esto sabido, inquiera por la estabilidad de un vínculo siempre presente⁷⁶, estabilidad que según Sócrates permanece a la *vista* (*ιδέα*)⁷⁷ en cada obrar piadoso⁷⁸. Sócrates inquiera de esta manera por una estabilidad que permanezca visible como *παράδειγμα*⁷⁹, es decir, como medida con la cual poder reconocer en cada caso singular y respectivo un obrar como piadoso. Eutifrón por su parte confía en que aquello que sabe lo sabe exactamente (*ἀκριβῶς*)⁸⁰ de modo que responde con decisión a la pregunta. La respuesta de Eutifrón sin embargo no satisface en modo alguno lo preguntado. Eutifrón ante la pregunta por el *ser* de lo piadoso, responde primero apelando al reconocimiento de su

⁷⁵ Platón, *Eutifrón*, 4 e5.

⁷⁶ Cf. Platón, *Hippias mayor*, 292 e2: *ἀεί ἐστι*.

⁷⁷ Platón, *Eutifrón*, 5 d4.

⁷⁸ Del mismo modo Sócrates exhorta a Menón a dirigir la mirada a un único *εἶδος* para responder a la pregunta por la *ἀρετή*. Cf. Platón, *Menón*, 72 c6ss: *εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασιν ἔχουσιν δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἷς ὃ καλῶς πον ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι. Aunque sean muchos y de todo tipo [los modos en que la virtud aparece], todos tienen una única y misma vista, por la cual son virtudes y es hacia ésta donde se ha de dirigir bien la mirada y con atención para decidir la respuesta a la pregunta.*

⁷⁹ Platón, *Eutifrón*, 6 e4.

⁸⁰ *Ibidem*, 5 a2.

propio obrar como piadoso y luego aludiendo y basando su propio comportamiento en un cierto conocimiento de los dioses; entiende en suma la piedad a partir de lo que sabe, en este caso a partir de lo que él toma por cierto. Así Eutifrón con esta apelación a su propio obrar tiene a su saber y a su comportamiento por *verdadero* (ἀληθές)⁸¹ y además sólo en la medida que su propio obrar permanece como piadoso ante los dioses. A partir de aquí puede ser visible de manera preliminar que Eutifrón cree tener un *saber* de lo piadoso, en tanto él previamente entiende de algún modo el *ser* piadoso a partir de un cierto *fondo*. Eutifrón por tanto sostiene este saber desde la verdad de un fundamento que se constituye en un determinado vínculo con el ser. Así llega a ser claro de este modo que la estabilidad del vínculo que Sócrates tiene a la vista se da a partir de un comportamiento de la existencia, esto es, a partir de un saber, el cual sólo se cumple al fundarse en un respecto al ser. El saber así entendido es el soporte con el que cuenta Eutifrón, un soporte que en todos los casos se atiene a lo que *es* entendido.

Quien discurre sobre algo y a su vez afirma algo acerca de ello, ya se sostiene en un vínculo con lo que *es*, y en ese sentido ya tiene una perspectiva fundamental del *ser*-algo, sabe previamente *qué es* algo⁸². Este saber del ser entonces implica una perspectiva fundamental que la existencia humana ya tiene para sí como lo más firme (βεβαιότατον)⁸³ y por ello sustenta la convicción, en este caso, de Eutifrón. En efecto, cada obrar piadoso llega a ser visible a partir de un cierto entendimiento previo del *ser*-piadoso y en suma a partir del comportarse que se tiene al atenerse efectivamente con los asuntos piadosos e impiadosos. Ahora bien, Sócrates advirtiéndolo reconviene a Eutifrón haciéndole ver que su respuesta no ha alcanzado lo preguntado, sino que más bien la respuesta ha quedado a la zaga, pues lo referido en la respuesta ha sido algo que puede resultar piadoso, en este caso su propio obrar, pero de ningún modo se ha mostrado aquello *estable* (οὐσία)⁸⁴ que se encuentra siendo lo mismo⁸⁵ y permaneciendo constante cada vez que acontece algo así como un obrar piadoso,

⁸¹ Platón, *Eutifrón*, 3 c3.

⁸² Aristóteles en ese sentido habla de la *ἀρχή* con la cual tiene que contar quien pueda referirse en cada caso a algo determinado. Cf. *Met.*, 1005 b16: ἦν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὅτιοῦν ξυγιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις: ὁ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὅτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἡκεῖν ἔχοντα ἀναγκαῖον, pues aquel [principio] que ha de tener necesariamente el que ha de conocer cualquiera de los entes no es un supuesto, en efecto es algo que necesariamente ha de conocer quien quiera conocer y de manera previa necesariamente.

⁸³ Aristóteles, *Met.*, 1005 b17.

⁸⁴ Platón, *Eutifrón*, 11 a7.

⁸⁵ De igual modo Sócrates advierte a Menón en el diálogo que lleva su nombre, 75 a4-5: οὐ μανθάνεις ὅτι ξητῶ τὸ ἐπὶ πάσιν τούτοις αὐτόν; ¿no comprendes que busco lo que es lo mismo en todas estas cosas?

incluyendo, en el caso que lo esté, el suyo propio. Ante la reafirmación de la pregunta por el *ser*-piadoso Eutifrón permanece sin embargo detenido ante lo para él inconstante de aquello preguntado, con lo cual se declara la oscuridad que tras la pregunta sobreviene. Precisamente lo mayormente constante para él había sido su propio obrar considerado como piadoso, pero cuando aquel obrar es expuesto en su fondo, aquella decisión puesta en obra, es decir, la acusación contra su propio padre y que por lo demás había sido sostenida por su supuesto saber, se desfonda y pierde validez.

La situación de Eutifrón muestra claramente el modo habitual de atenerse a las cosas, a las cuales de acuerdo a su trato se las atiende a partir de un previo entendimiento de lo que *son*, pero en suma inadvirtiendo *el fondo del ser*. Tan pronto estas cosas con las cuales se da un trato son puestas en cuestión respecto a su soporte, y a su vez cuando es cuestionado el fondo del ser mismo con el cual es posible un determinado vínculo y postura, la habitualidad que sostiene el comportamiento vacila. En tanto se apela al *ser*, se apela a un fundamental entendimiento previo que en suma soporta todo respecto con las cosas, pero que a su vez se oculta y así permanece tan pronto quiere hacerse expreso. Sócrates al preguntar por el *ser*-piadoso hace referencia de modo destacadísimo a aquello que *está constantemente a la vista* en todo trato con las cosas, pero que sin embargo se rehúsa para quien por él expresamente pregunta. Pero ¿a qué se debe esto? Por lo pronto sólo podemos decir que este rehusarse del ser se hace presente como aquel acontecimiento por el cual aquello que se tenía por más habitual y verdadero vacila al perderse todo suelo, pues aquello con lo cual nos orientábamos, como si fuese una luz confiable, de pronto se desvanece, y eso, con lo cual nos comportábamos, nos resulta ahora inusualísimo e inhóspito.

La advertencia a nuestra deportación y desfondamiento y el encuentro fundamental con nosotros mismos en el espacio abierto por la pregunta filosófica nos dispone a la búsqueda del ser. De esta disposición depende fundamentalmente el que nosotros, es decir, *nosotros los que filosofamos y preguntamos por el ser*, podamos soportar la región abierta de la cuestión. Platón en el diálogo *Sofista* nos habla de esta disposición imposible por la cotidiana diversión, pero posible para quien quiere mantenerse con respecto a lo que propiamente está siendo de modo supremo: τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα⁸⁶. *Los ojos del alma de la multitud ciertamente son incapaces de mantenerse firmes para volver la vista hacia lo más alto*. Con ello Platón alude a la

⁸⁶ Platón, *Sofista*, 254 a10ss.

disposición fundamental de la Filosofía, la cual abierta por lo asombroso puede tenerse y así sostenerse en la respetuosa contención del ánimo. Tenemos ahora que llegar a entender la manera como a partir de este desfondamiento del ser-algo, la existencia tiene la posibilidad de revincularse con el ser. Con ello se declara a la vez que el sentido del ser tiene su carácter fundamental en la estabilidad.

§4. La determinación del ser a partir de la estabilidad y su diferencia con lo que está siendo

La posibilidad de la Filosofía la podemos reconocer en un cierto modo de estar cuya insistencia permanece firme ante lo más cuestionable. Para Platón lo más cuestionable es experimentado desde el carácter fundamental del ser como *estancia* (*οὐσία*). Esta dirección de la mirada está orientada así por el entendimiento del ser como *estable*. La *estabilidad* por ello es el propio *carácter del ser*. Ahora bien, el carácter estable del ser, la *οὐσία*, se declara ante todo sobre el suelo del uso común del lenguaje⁸⁷. Su significación está previamente determinada dentro de una articulada experiencia del mundo, por ello su sentido inmediato permanece en un cierto y cotidiano modo de hablar. Según esta corriente significación la *οὐσία* nombra en su conjunto a la riqueza y los bienes, la propiedad, la hacienda, la estancia. Los griegos entienden la *οὐσία* a partir de una determinada cosa como estando propiamente. Pero tal cosa se entiende así porque previamente se reconoce en aquello el propio modo de estar. Del mismo modo nosotros entendemos la hacienda en el sentido de una cosa que está, esto es, como estancia⁸⁸. Ambas palabras, tanto la palabra *οὐσία* como la palabra estancia, señalan que algo está y está propiamente. La estancia es la propiedad, aquello que de una manera acentuada permanece más cerca y disponible. La *estancia* es aquello que propiamente *está*. Esta cosa que está en el modo de su ser dice: *ser en el modo de estar cada vez y constantemente disponible*. *οὐσία* tiene así una notable ambigüedad, pues, por una parte nombra el *modo de ser-algo* y por otra parte *algo* en su modo de ser. Estancia nombra tanto el *ser* de la cosa, como la *cosa que es*.

Notable es el hecho de que la caracterización antigua para las cosas tal como nos salen al

⁸⁷ Respecto a las traducciones tradicionales de este concepto desde la experiencia latina cf. J.F. Courtine, *Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être en Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris. Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

⁸⁸ Cf. Platón, *Teetetos*, 144 c.

encuentro inmediatamente, *πράγματα*, es decir, las cosas con las que constantemente tenemos que tratar, y *χρήματα*, aquello que es referido en el uso, señalan hacia aquella significación estable de *οὐσία*. Esto es así, dado que en cada caso aquello que *ya está*, permanece en relación a la posibilidad de *pro-ducir*, en la medida que el sentido del ser se determina bajo la orientación de la *ποίησις*. *Estar* quiere decir propiamente *haber sido producido*, pero entendiendo esta palabra desde un amplio sentido⁸⁹. Una indicación para este entendimiento de la *ποίησις* de la *οὐσία* nos lo da Platón en el libro X de la *República*. El diálogo en este punto converge en la consideración de los modos del *crear* (*ποιεῖν*), de acuerdo a la relación entre la *imitación* (*μίμησις*) y el *aspecto* (*ιδέα*). En un punto decisivo del diálogo Sócrates menciona un modo del *ποιεῖν* distinto al del *τεχνίτης*, modo que por su parte no fabrica las cosas, sino que las pone al descubierto a través de un espejo. Así Sócrates sostiene: *ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαντόν τε καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ ἐλέγετο*⁹⁰. *Rápidamente producirás el sol y lo que está en el cielo, rápidamente también la tierra, y rápidamente te producirás también a tí mismo, así como producirás los otros vivientes y los enseres y las plantas y todo aquello de lo que hablábamos*. Con esta primera indicación se anuncia que la *ποίησις* no permanece primero referida al acto de fabricar algo, sino a un *poder poner al descubierto* algo. El producir, *ποιεῖν*, es un simple *llevar a la luz* (*τίκτειν*)⁹¹. Sirva esto entonces sólo como una primera indicación hacia el carácter de la *οὐσία* a partir de la *ποίησις*.

La *οὐσία* se entiende preliminarmente como *haber llegado a estar adelante*. La estancia entonces, aquello que responde de modo más propio al simple estar, tiene su estado en la más cercana disponibilidad y es lo que permanece cada vez adelante para el hombre. Este entendimiento surge así de una fundamental experiencia de la lengua. La estancia de acuerdo a su carácter de cosa, sin embargo, es un *τέχνη ὄν*, algo que ha sido producido desde la madera o la piedra, algo que ha llegado a *estar parado* y así *aparece* sobre el suelo. Esta corriente significación de la estancia como cosa se funda sin embargo en un *entendimiento previo del modo de ser* de la cosa. Esta cosa es experimentada como aquello que en vida está adelante de modo más propio, pues es en esta estancia donde el hombre tiene su habitación y

⁸⁹ Habría que destacar además que esta *ποίησις* tiene su más alta y primera acentuación en la formación del cuerpo humano, esto es, en la *γυμνασία*. Desde allí es comprensible la necesidad de representar la forma corporal en todas sus actitudes a través de la más propia *ποίησις* artística de los griegos, la escultura.

⁹⁰ Platón, *República*, 596 e1ss.

⁹¹ Ver más adelante la relación entre *τίκτειν* y *γένεσις*.

propiedad. Pero lo que previamente está a la vista es el *modo de ser*, la *estancia* que está siendo. La notable ambigüedad de la estancia nombra el *ser-algo* y *algo* en su ser. La cosa, sin embargo, es experimentada desde el *estar*. En ese sentido la estancia del ser se nos expone primeramente a partir de una constancia que permanece cada vez (*ἀεὶ*) que nos referimos a algo. De esta constancia nos habla Sócrates sobre todo en los tempranos diálogos platónicos.

Al comienzo del diálogo *Hippias mayor* se expone el encuentro de Sócrates con Hippias, un Sofista. Hippias ante el cuestionamiento de Sócrates muestra inmediatamente un determinado comportamiento. Él cuenta con un entendimiento de los más diversos ámbitos de cosas, un entendimiento que por lo demás se jacta de ser certero, como es posible reconocerlo en el curso del diálogo. Sócrates, por su parte, quien continuamente se ve llevado a poner en cuestión la naturaleza del caso, arrastra a Hippias a la investigación de aquello que a primera vista pasa totalmente desapercibido, pero que en suma puede conformar cualquier comportamiento y trato con el mundo. Esto que habitualmente pasa inadvertido *es* lo que sirve de fondo para el comportamiento y el saber de la existencia. Pues bien, Hippias ha llegado a Atenas después de haber negociado por diversas ciudades de Grecia. Luego de un breve preludio cuyo discurrir no tiene otro objetivo que la preparación del asunto, Sócrates es invitado por Hippias para escuchar al día siguiente un discurso que ha elaborado acerca de los bellos ejercicios que todo joven libre puede ejecutar. Lo principal que se ha de ver aquí es que para Sócrates toda referencia y en suma todo trato de la existencia tiene su fondo en un modo determinado de atender y vincularse con las cosas, esto es, a partir del ser. Esta atención en cada caso tiene su particular ámbito de ejecución. Dentro de tal ámbito la atención puede conformarse bajo posibilidades determinadas y vinculaciones nacidas de la solicitud de una comunidad. En el caso de la Sofística tanto el ámbito de ejecución como tales vinculaciones de solicitud permanecen bajo una severa cuestionabilidad.

En efecto, dentro del preludio del diálogo lo que primeramente es puesto a la vista es aquel carácter del Sofista y su rol dentro de la ciudad. Sin embargo el curso del diálogo toma otra dirección. Aquí la pregunta filosófica no se detiene tanto en desenmascarar la intención del Sofista como en tratar de desentrañar junto con el mismo Hippias el fondo de aquello que en cada caso nos puede develar un acceso al *sentido* de las cosas. Pues si quien tiene un cierto entendimiento de las cosas y de este modo las trata y se ocupa con ellas, entonces éste mismo puede y tiene que dar cuenta del fondo (*λόγον διδόναι*)⁹² de este cuidado. En este caso

⁹² En este mismo sentido Sócrates le pregunta a Simmias en *Fedón*, 76 b5: *ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν*

Hippias, quien entre otras cosas se ocupa con discursos bellos, tiene necesariamente que develar y dar razón de lo bello mismo, pues no de otro modo sino conociendo el *ser-bello* puede discriminar entre lo que es bello y lo que no es. Esto quiere decir que en el *fondo* de la pregunta se abre la diferencia entre *ser* y *no ser*. Desde tal diferencia todo lo que en cada caso se afirma como siendo bello es bello si *está lo bello mismo*⁹³. De manera que lo preguntado, esto es, lo bello, se pone en cuestión en vistas de su *ser mismo*. Es precisamente esta *estabilidad del ser-así-mismo* lo que se ha de avistar al poner en cuestión la belleza de algo. Sócrates entonces pregunta: *πόθεν δέ μοι οἶσθα ὅποῖα καλὰ καὶ αἰσχρὰ; ἔχοις ἄν εἰπεῖν τί ἐστὶν τὸ καλόν*⁹⁴. *¿De dónde sabes tú qué cosas son bellas y qué otras son feas? ¿Podrías decir tú qué es lo bello?* La pregunta así deja en claro inmediatamente que Sócrates pone en cuestión un *desde dónde* del saber, un *fondo* cuya hondura es la que tiene que ser expuesta por el diálogo. Por ello pregunta luego: *αῖρ' οὐκ οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλὰ;*⁹⁵ *¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello? -ναί, τῷ καλῷ -Sí -* contesta Hippias- *por lo bello*. El asunto empero radica en la simplicidad de la pregunta que Sócrates plantea entonces a Hippias: *τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν. ¿Qué es esto, lo bello?*⁹⁶. La simplicidad expuesta por el “*es*” sin embargo inmediatamente se desdobla. Por eso la pronta respuesta de Hippias nace de una ambigüedad no advertida. La diferencia la recalca Sócrates con el artículo neutro, pues no pregunta qué es bello, sino qué es *lo* bello. Hippias por su parte entiende lo así puesto en cuestión de modo indiferenciado. *οὐδέν σοι δοκεῖ. ¿Te parece que no hay diferencia?* -pregunta Sócrates. *-οὐδὲν γὰρ διαφέρει*⁹⁷, *-Ninguna diferencia en efecto* -contesta Hippias. La respuesta de Hippias no descubre diferencia alguna, pero la diferencia, sin embargo, *acontece*. Hippias sólo advierte una diferencia conforme al ámbito de los seres que ya son conocidos y que de algún modo ya están dispuestos y a la mano. En ese sentido puede discriminar (*ἀποκρίνειν*). Conforme a ello la respuesta dada por Hippias hace referencia a una doncella bella. La respuesta efectivamente es correcta y da con algo que, bajo cierto respecto, puede ser bello. Y aquí precisamente reside la dificultad. La pregunta de Sócrates no alude a lo que en algún caso puede o no estar siendo bello, sino a aquello que

ἐπίσταται ἔχον ἄν δοῦναι λόγον ἢ οὐ. ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe?

⁹³ Platón, *Hippias mayor*, 288 a8ss: *ταῦτα πάντα ἂ φῆς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἄν εἴη καλὰ; Todas las cosas que tú afirmas ser bellas ¿son bellas si sabes qué es lo bello mismo? Cf. Apéndice III, pág. 355.*

⁹⁴ *Ibidem*, 286 c-d.

⁹⁵ *Ibidem*, 287 c8.

⁹⁶ *Ibidem*, 287d3.

⁹⁷ *Ibidem*, 287 d9.

permite precisamente este poder y no poder, aquello que en cada caso *está siendo* bello. En uno y otro caso “estar siendo” no dice lo mismo. Esta diferenciación no sólo no es avistada sino que incluso permanece para Hippias oculta bajo la nimiedad de un extravío. La respuesta de Hippias apenas ha rozado el problema, no obstante nos da una señal para distinguir la diferencia que Sócrates trata de mostrar.

Podemos reconocer aquí lo siguiente. Se trata ante todo de distinguir la exigencia de la pregunta filosófica planteada por Sócrates. La pregunta no demanda del cuestionado la constatación de algo que puede resultar bello, en este caso una doncella, sino que apela al descubrimiento de una estabilidad que permanezca en toda cosa que pueda ser bella. Sócrates entonces dice: *ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι δι’ ὃ ταῦτ’ ἂν εἴη καλὰ*⁹⁸. *Yo diré que si una doncella bella es bella, hay algo por lo cual es así. Esto por lo cual cierta cosa puede ser bella es lo que Sócrates trata de nombrar bajo la apelación a un fondo cuya estancia permanece y sobresale de tal modo que en su presentación hace salir todo lo que es bello. ὑπάρχει ἐκείνω καλῶ εἶναι, καὶ λίθω καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ θεῶ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι*⁹⁹. *Desde el fondo aquello para lo cual permanece presto [el ser mismo], ya sea para una piedra y para un árbol, para un hombre y para un dios, para todo obrar y para todo aprendizaje. Sócrates insiste en que lo puesto en cuestión no es algo que en algún caso resulte ser bello, sino lo bello mismo, es decir, lo bello tomado pura y simplemente en vista de su ser bello. No se trata de hacer referencia a distintos casos de cosas que están siendo bellas. No se trata de hacer constar un ejemplo entre la multitud cada vez variable de cosas, las cuales bajo determinadas relaciones pueden mostrarse o no como bellas. ἐρωτηθεὶς τὸ καλὸν ἀποκρίνη ὃ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φήσ, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν*¹⁰⁰. *Se te pregunta por lo bello y tú has discriminado para referirte a aquello que no resulta ser más bello que feo. La región hacia la cual apunta Sócrates permanece fuera del siempre cambiante movimiento de las cosas singulares que pueden o no ser bellas de acuerdo a tal o tal situación. Más bien bajo esta indicación se nos quiere remitir hacia una región del todo diferente.*

La diferencia que se pone a la vista a partir de la pregunta no se determina conforme al ámbito cotidiano de las cosas singulares, las cuales están siendo en cada caso *así* o *así*. Por ello no se alude a las variadas cosas que son así o así, sino a la *estabilidad del ser así mismo*

⁹⁸ *Ibidem*, 288 a9ss.

⁹⁹ *Ibidem*, 292 d1.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 289 c4.

que permanece tanto para una doncella bella, para una yegua bella como también para una cacerola bella. Esta alusión a las diferentes cosas que pueden ser bellas y a la estabilidad misma del ser bello hace referencia a una diferencia fundamental. Efectivamente todas las cosas mencionadas como bellas están siendo bellas de modo en cada caso distinto, en tanto cada cosa necesariamente tiene su propio carácter bello desde su propia situación y relación. Pero en cada caso y con la misma necesidad todas estas cosas bellas permanecen siendo bellas bajo una mismidad que las atraviesa y las constituye en su estar siendo bellas, esto es, son bellas por *lo bello mismo*. En este sentido dice Sócrates: ἔχουσιν τι τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο¹⁰¹. *Pues tienen y portan [las cosas bellas] lo mismo que las hace ser bellas, algo común*. Aquel aspecto común que ya está *a la vista* no hace referencia a la generalidad de la *ιδέα* que se presenta en cada caso singular, sino que más bien “lo común” de la *ιδέα* le viene de su carácter *único*, de su *mismidad*. Sólo desde esta mismidad es posible que en suma muchas cosas puedan participar de la *ιδέα*. Por tanto esto mismo y en consecuencia esto común presente en cada una de las cosas que están siendo bellas, ¿qué es? *El ser bello mismo*. El *ser-bello hace* (ποιεῖ) que toda cosa *pueda ser* bella. Por ello el *ser-bello-mismo* es de otro modo que el ser en cada caso bello de la doncella, de la yegua y de la cacerola. Pues en cada caso cuando algo es enunciado, se presenta de múltiples maneras. Cada vez que decimos algo lo decimos en relación a algo otro y en ese sentido cada vez lo enunciado es algo mencionado bajo un determinado respecto particular. De manera que si bajo una determinada perspectiva algo es afirmado como bello, bajo otra perspectiva es reconocido como feo. Así lo declara el mismo Hipias al afirmar la fealdad de la supuesta belleza de una doncella mortal frente a la belleza suprema de la Diosa. Pero el *ser-bello mismo* es *lo mismo para sí mismo*¹⁰², esto es, la mismidad del *ser-bello* se presenta en su carácter no-relativo, en su *estar presente cada vez siendo simplemente uno*. En cada caso *está el ser-bello mismo*, pero no como está siendo una cosa particular que resulta ser bella, sino que lo que está es la estabilidad misma de la belleza que en su estancia constituye y deja aparecer (ποιεῖν) la multiplicidad de cosas singulares que pueden llegar a ser bellas. Lo bello mismo, es decir, aquella mismidad del *ser-bello* es aquello *por lo cual* las cosas son bellas. Esta determinación del *ser-así-mismo* al parecer obvia muestra algo del todo decisivo. Para la comprensión de esto citemos otro pasaje que nos ayude a avistar lo que aquí quiere decirse.

¹⁰¹ *Ibidem*, 300 a9.

¹⁰² Cf. Platón. *Eutifrón*, 5 d2: τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ, *lo mismo igual para sí mismo*.

Sócrates pregunta lo siguiente tras las respuestas de Hipias: ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα¹⁰³. ¿Te parece aún que lo bello mismo, eso que a todo ordena y dispone y deja aparecer bello cuando le conviene este εἶδος, es una doncella, una yegua o una lira? Aquello por lo cual todo puede aparecer bello está a la vista bajo el aspecto (εἶδος) de la ordenanza y la disposición. Estas determinaciones, según el decir de Aristóteles, designan la ἀρχή, esto es, el fundamento. El ser-así-mismo tiene el carácter de fondo, aquello desde y por el cual la multiplicidad de cosas que permanecen así dispuestas aparecen como tales.

Ahora bien, Sócrates con las palabras mencionadas nos da una señal para entender el modo como algo puede presentarse bellamente. Sócrates alude al εἶδος como aquello uno y mismo por lo cual lo demás puede aparecer siendo bello. La apelación a este εἶδος si bien aún no porta un carácter estrictamente firme, anuncia preliminarmente bajo su mención la fuerza significativa de la *ιδέα*. El sentido del εἶδος nombra aquello que en cada visión *está siempre a la vista*. Se refiere a lo *ya visto mismo* que está presente para cada ver determinado. Por ello el sentido de este εἶδος ya permanece indicando una diferencia. De esta diferencia Sócrates habla más adelante. Dice así: τὸ ποιῶν δέ γ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ αἴτιον¹⁰⁴. *Lo que deja a algo aparecer no es otra cosa que aquello responsable de su presencia*. Y luego dice: ἀλλὰ μὴν τό γε αἴτιον καὶ οὐδ' ἄν αἴτιον ἢ τὸ αἴτιον, ἄλλο ἐστὶν¹⁰⁵. *Pero el ser responsable y aquello de lo cual se responsabiliza el ser responsable son diferentes*. El término al cual Sócrates se refiere, τὸ αἴτιον, no tiene que ser inmediatamente entendido conforme al sentido de una causalidad al modo moderno, es decir, como una cosa causante de otra cosa efectuada. Más bien y según los ejemplos que el mismo Sócrates presenta, τὸ αἴτιον tiene que ver con aquello desde lo cual algo puede ser comprendido. Y el carácter de fondo del ser-responsable se obtiene de un ποιεῖν en el sentido de un γένεσθαι, esto es, tiene que ver con un *poner a la vista*, con un *sacar a luz*. En ese sentido dice: οὐκοῦν ἄλλο τι τὸ γιγνομένον¹⁰⁶. *Por tanto el ser responsable no deja aparecer otra cosa que aquello que ha llegado a ser*. El ser en tanto ser-responsable se da previamente como fondo para toda presentación de las cosas. En la medida que ser significa

¹⁰³ Platón, *Hipias mayor*, 289 d2.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 296 e8.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 297 a2.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 297 a7.

ser-responsable, cada cosa se determina a partir del *ποιεῖν*, pero este carácter *poiético* del ser no quiere decir que lo llegado a ser acontezca a partir de una fabricación. El ser tiene el carácter de la asistencia, es decir, adviene para que las cosas puedan ser amparadas en su estancia.

La estancia del ser-algo, es decir, el modo como el ser-algo está presente adviene a través de la captación del *εἶδος*. El ser-algo es reconocido en la medida que permanece *a la vista*. Pero el avistamiento del ser no se deja clarificar a través de las cosas. El ser no es algo que pueda ser extraído de las cosas particulares. El ser es aquello sin lo cual una cosa no es y por tanto el responsable de que cada cosa sea a partir de un dejar-ser. El ser permite a cada cosa presentarse, y por tanto ser remite al hacer (*ποιεῖν*), a saber, al poner a luz cada cosa que es.

El ser a partir del diálogo entre Sócrates e Hipias sólo es captable iniciando un vuelco en la mirada cuya dirección traspasa las cosas de tal manera que este tránsito significa ante todo un transporte del mismo comportamiento del hombre. En la pregunta filosófica por el ser la propia postura sufre un vuelco de tales proporciones que todo suelo se hunde y en ese sentido todo saber pierde su apoyo y solidez. Todo saber de acuerdo a lo anterior tiene su primer y decisivo paso en el reconocimiento de tal ocultamiento del ser. Sin embargo la persistencia de la existencia en este ocultamiento significa la caída en el mayor terror. Por ello dice Sócrates al final: *καὶ ὁπότε οὕτω [ἄγνοια] διάκεισαι, οἶει σοι κρεῖττον εἶναι ζῆν μᾶλλον ἢ τεθνάναι*¹⁰⁷. *Y cuando te encuentras no sabiendo qué es el ser mismo, ¿crees que es más fuerte la vida que la muerte?*

¹⁰⁷ Platón, *Hipias mayor*, 304 e2.

Capítulo II

La determinación del vínculo entre el hombre y el ser a partir de la verdad

§5. La cuestión filosófica a partir del acontecimiento de la verdad del ser-algo

Nuestras anteriores consideraciones tenían como fin esclarecer la situación dentro de la cual la pregunta filosófica acontece como una esencial posibilidad del hombre. Conforme a ello nuestra investigación toma posición entonces a partir de la siguiente perspectiva. La pregunta por el ser remece al hombre en su habitual estancia cotidiana, lo lleva a través de aquella silenciosa admonición que provoca un estremecimiento de la existencia entera y, en último término, lo insta a la resolución para establecer un nuevo vínculo, a saber, con el propio ser, lo cual en suma significa con el ser del mundo. Por tanto el primer momento de esta investigación tiene que hacer constar que el hombre, ya siempre bajo un cierto vínculo con el ser, tiene la posibilidad de descubrir, a partir de la pregunta filosófica, una nueva relación con el ser, en un camino de vuelta hacia la fundamentación de la propia existencia. El carácter de este vínculo, según lo considerado, tiene una referencia al sentido del ser a partir de un desfondamiento de la existencia y según ello respecto a la búsqueda de una nueva fundación. Lo que se busca por tanto es la más propia estabilidad que pueda ser puesta en obra.

Esta vuelta hacia sí mismo sólo es posible a través de una libre reflexión de la existencia, según la cual el sentido de las cosas se hace presente en la palabra (*λόγος*). En efecto, la palabra nos aporta el sentido del ser mismo, el cual, siendo desfondado, pierde toda vinculación con la existencia humana, pero a su vez, no obstante, insta a otra nueva. La posibilidad para superar este desfondamiento por tanto se cumple en la palabra. Pero si bien la palabra es usada por todos, no todos parecen dispuestos a dejarse usar por ésta, de tal manera que en esta usanza particular del lenguaje el mundo se transforme. En efecto, nos referimos a través del *λόγος* a las cosas del mundo como siendo lo que son, como parecen ser o pueden ser, como lo que de ningún modo es o bien en su defecto como lo que se disimula. Cada cosa decimos que es cuando se muestra en su ser, si permanece siendo lo mismo que es y mostrándose cada vez como lo que es, si en suma no se encubre, si aparece tal como nosotros nos referimos a ella a través del *λόγος*.

A su vez tanto Platón como Aristóteles nos enseñan que así como el *λόγος* puede

descubrir la verdad de las cosas, también puede ocultar y engañar. Existe la posibilidad a través de la palabra de privar a algo de su ser y por tanto, por así decir, de *des*-hacer el sentido de su ser, llevar a la falta de vínculo, a tal punto que aquello que es, se muestre como no siendo. El *λόγος* remite así a la posibilidad de decir y exponer las cosas a partir de una contrariedad decisiva, la de la falsedad y la verdad. Toda pregunta acerca de algo, esto es, la pregunta *qué es* y *por qué es* algo así o así, busca en el fondo decidir algo a partir de su negación o afirmación, en suma busca discriminar por una parte, lo bueno de lo malo, y por otra, lo falso de lo verdadero¹⁰⁸. Para la búsqueda filosófica esto se da de modo esencial, porque el ámbito mismo de la Filosofía se arraiga en esta contrariedad.

Según Aristóteles, el imperio de esta contrariedad que acontece para el hombre, la decisión entre lo bueno y lo malo, entre lo verdadero y lo falso, reside en el ser mismo de la existencia. *οὐκ ἐν τοῖς παράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς: ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμιτέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων*¹⁰⁹. *La causa de esto no yace en las cosas con las cuales tratamos, sino en nosotros mismos. Como los ojos de los murciélagos se comportan con respecto a la luz, así el pensar de la existencia está en relación con lo que por naturaleza es ante todo lo que más reluce.* Lo que más aparece y por tanto lo que más brilla, dice Aristóteles, es la verdad del ser-algo que se busca. La verdad del ser-algo es lo más evidente. Lo que *por sí mismo* es más evidente, esto es, lo que permanece *de acuerdo a su propia naturaleza*, no es captado por el hombre inmediatamente, sino, en cambio, tras un gran esfuerzo y siempre una y otra vez. El hombre permanece bajo una media luz, en un claroscuro, y sólo de acuerdo a esta determinada claridad que la palabra proporciona, puede mantenerse tratando y ocupándose con las cosas. Por ello mismo es que, dado este ámbito así determinado para el hombre, éste puede tanto errar como acertar.

El cumplimiento de la verdad no depende sino de una cierta acomodación de los ojos a lo propiamente *estable* (*οὐσία*), cuyo carácter más original, según Aristóteles, se revela en *ser-algo por sí mismo*. Esto tiene que mostrarnos otra indicación para el curso de nuestra investigación. Aristóteles utiliza la palabra *φύσις* para designar el modo de ser más propio de algo y referirse así a su verdad. Por tanto el ser *por naturaleza* (*φύσει*) siempre es verdadero (*ἀεὶ ἀληθές*), permaneciendo así, por su parte, fuera de que el hombre tenga o no un saber de ello, incluso si jamás lo tiene. El ser-algo que se presenta conforme a su propia naturaleza,

¹⁰⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1139 a21ss.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Met.* 993 b8ss.

permanece *siempre y por sí mismo al descubierto*. Regularmente sin embargo permanece la verdad del ser-algo *oculta* para el hombre, *lejos* del ámbito del movimiento cotidiano del mundo. La verdad del ser-algo por tanto tiene el carácter de la *φύσις*, esto es, de lo que se presenta por sí mismo y que para el hombre inmediatamente se oculta. Este sentido de *φύσις* tiene que permanecer a la vista dentro de nuestro recorrido. En esta palabra se concentrará el problema del vínculo con el ser.

Ahora bien, en la medida que quien pregunta por el ser-algo permanece necesariamente remitido a la posibilidad del error o del acierto, la búsqueda filosófica deberá ante todo despejar, a través de la palabra, la vista que se encuentra divertida en los pareceres, por así decir, como si desde este claroscuro dentro del cual cotidianamente habitamos, paulatinamente nos hicieramos de un camino hacia lo que, si bien ya está presente, no obstante pasa inadvertido. Esto significa ante todo llegar a un cierre de toda salida. Por eso es que en el momento en que el diálogo platónico desenboca en la imposibilidad de abrirse camino ante lo que nos obstruye el paso (*ἀπορία*), la pregunta, cuando es radical, no sólo hace advertir el error, el parecer que se tenía de aquello que se creía como verdadero, sino ante todo hace desfondar el sentido del mundo. Esta negatividad fundamental no es una nulidad, sino la fuerza viva del *λόγος*. La negatividad de la experiencia filosófica se expresa ante todo en un acontecimiento único por el cual el ser de las cosas se sustrae, de tal modo que el sentido de las cosas retrocede. En esta situación toda obviedad se vuelve inviable. Esto quiere decir que todas las señales de los transitables caminos por los cuales habitualmente solíamos estar, ya no ofrecen indicación alguna. Nuestra confiable situación se transforma en un lugar sin sentido.

Esta situación hacia la cual conduce el *λόγος* es el estremecimiento de la existencia que se ha dispuesto a iniciar la búsqueda de la verdad del ser-algo. Así lo hace constar Sócrates. *Ἴθι δὴ, ὦ Νικία, ἀνδράσι φίλοις χειμαζομένους ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσιν βοήθησον, εἴ τινα ἔχεις δύναμιν*¹¹⁰. *Ven pues, oh Nicias, socorre a tus amigos, quienes [habiendo preguntado por el ser] son sacudidos por un torbellino y no encuentran un camino expedito; si es que acaso tienes la capacidad para ello*. La estable situación de la experiencia cotidiana sufre un vuelco. Tal vuelco, en efecto, es una trastornación de toda estabilidad. Por ello el reconocimiento del estremecimiento de todas las ligaduras de la existencia impele a la búsqueda de la auténtica estancia. Esta estancia, la estabilidad del ser de las cosas, en suma

¹¹⁰ Platón, *Laques*, 194 c1-2.

aquella constante presencia que permanece en todo trato con el mundo, es en ese momento lo único hacia lo cual el esfuerzo filosófico se pone en camino. Este camino que se emprende parte del desfondamiento y a su vez de la posibilidad de ahondar en el fondo de una nueva fundación. Pero esta posibilidad sólo acontece si precisamente el fondo mismo retirado permanece *de algún modo visible*, es decir, si permanecemos vinculados al ser, aún cuando sea como una *falta*. En esta falta sin embargo luce la estabilidad del ser. En efecto, ¿de qué otro modo, por más lejos que esté de nuestra visión lo más evidente, podríamos volvernos hacia las cosas, de acuerdo a un libre comportamiento, si esta estabilidad del ser que las hace presentes no estuviese para nosotros ya siendo vinculante, a través de la palabra con la cual nos entendemos mutuamente y nos referimos a las cosas del mundo, incluso como una falta? ¿Como reconoceríamos un alerce, por ejemplo, si previamente aquello que constituye al alerce *como árbol* no estuviera ya bajo un cierto vínculo con nosotros? Es precisamente este vínculo el que Heidegger piensa cuando se refiere al *previo entendimiento del ser* que la existencia ya tiene como propia¹¹¹. En efecto, si no estuviésemos ya en cierto modo vinculados a una estabilidad que constituye en cada caso un sentido concreto cuando nos referimos a las cosas, no podríamos reconocer ni alerce, ni roble, ni otro árbol particular como tal. Pero en el desfondamiento de la existencia a partir de la pregunta filosófica se reconoce que el ser mismo se oculta y de este modo una falta se hace presente. Por eso la fundación de una nueva estabilidad sólo se cumple en la medida que lo que hace falta se muestre en su verdad, en tanto el ser permanezca sin cubrimientos ni veladuras, sin disimulos ni simulacros, es decir, abiertamente. Por ello la pregunta por la estancia del ser busca un fondo cuya constancia anuncie lo verdadero mismo. Lo verdadero, τὸ ἀληθές, es así entendido de manera preliminar como el estar siempre siendo algo-mismo. Y hacia esta constancia se dirige la búsqueda. φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές¹¹². *Afirmamos estar [deseosamente inclinados] ante lo verdadero*. Así quien pregunta por el ser busca la captación de la estabilidad de lo que se muestra por sí mismo como lo más evidente, es decir, τὸ ἀληθείας ἰδεῖν¹¹³, *avistar la verdad*.

Según las anteriores consideraciones puede advertirse que la búsqueda filosófica tiene a

¹¹¹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §2, pág 5: “Wir wissen nicht, was “Sein” besagt. Aber schon wenn wir fragen: “was ist ‘Sein’?” halten wir uns in einem Verständniss des “ist”, ohne dass wir begrifflich fixieren könnten, was das “ist” bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständniss ist ein Faktum”.

¹¹² Platón, *Fedón*, 66 b7.

¹¹³ Platón, *Fedro*, 248 b6.

la vista el sentido del ser a partir de la constancia de su verdad. De acuerdo al pensamiento griego el sentido de la verdad permanece en conexión al acontecer del ser-algo, ser-algo que, si ha de ser conocido, el *λόγος* tiene que descubrir (*ἀληθεύειν*) a partir de una determinada fundamentación. Esto es importante de advertir porque nuestro modo actual de determinar la verdad tiene asiento desde una destacada fundamentación y cuyo primer signo distintivo se presenta a partir de las consideraciones de Tomás de Aquino. La fundamentación del ser-algo en este sentido será comprendida a partir del entendimiento. En efecto, el concepto griego de verdad (*ἀλήθεια*), cuyo sentido se declara en el acontecer del ser-así-mismo, sufre, a partir de la irrupción del cristianismo, una transformación. Este cambio tiene su signo en el asentamiento de la verdad en la *mente de Dios (mens divina)* y posteriormente en la *razón (ratio)*. Si no es desacertado lo anterior, y de acuerdo con Heidegger, advertimos que el concepto de verdad al asentarse en la razón, se vuelve sólo asunto de la lógica, es decir, sólo tiene sentido a partir del pensamiento y por consecuencia se llega a entender la verdad como una propiedad que le pertenece al *lógos*, pero por cierto ya no entendido al modo griego. Nuestra investigación no puede seguir por el camino de la transformación de la verdad, por lo demás difícilísimo, sino que más bien, teniendo presente este acontecimiento, tenemos que concentrarnos en el sentido griego de la verdad, pues es de acuerdo a este sentido que será posible establecer el adecuado horizonte de nuestro problema.

A lo largo de las anteriores consideraciones se ha podido advertir que la existencia humana ya porta un sentido del ser que, constituido como un determinado saber de algo, orienta la vida en el mundo. Este saber por tanto declara un vínculo con el ser que ordena el mundo y lo lleva a una cierta familiaridad. De acuerdo a esta confianza de la existencia, la cual declara la conformidad de un parecer común respecto a las cosas, el hombre puede comportarse, absorto en el movimiento cotidiano. Pero por otra parte quien ha sido deportado de esta cotidianidad y quien bajo la necesidad de la pregunta filosófica pierde el fondo del ser, para éste entonces la vinculación de la existencia llega a ser lo más cuestionable. Lo que precisamente hace advertir la reflexión filosófica es que la existencia desboca en el no-ser, en una estrechura por la cual llega a ser necesario un nuevo vínculo del hombre con su propia posibilidad de ser y con las cosas gracias a cuyo sentido puede establecerse, en suma con el sentido del mundo. Pero si, por otra parte, el carácter cotidiano de este vínculo es tal que la existencia humana no sólo no permanece nunca siendo la misma con respecto a lo mismo, sino por el contrario, cada vez diferente respecto a lo mismo, si, para decirlo de otro modo, la

vida humana se comporta con respecto a las cosas constantemente bajo variados respectos que le proporciona su cuidado y si dentro de este mediano parecer de las cosas que el lenguaje aporta a partir de un determinado sentido, el hombre adquiere no obstante un entendimiento de las cosas y de los otros, entonces tal vínculo llega a ser algo del todo problemático, porque es a partir de tal vínculo que la existencia humana puede establecer un sentido y por tanto una medida. ¿De dónde se obtiene esta medida? A partir de la verdad del ser-algo, según lo hemos podido considerar preliminarmente.

Así el camino de nuestras reflexiones nos llevó a la pregunta por el sentido de la verdad. El motivo para considerar ahora el sentido moderno de la verdad, el cual, por lo demás, es el que determina el vínculo mismo que tenemos con el mundo, es para que el sentido griego de la verdad se vaya contrastando cada vez más plenamente en su fondo, para que, desde este contraste, podamos en suma reconocer cómo es posible que se genere algo así como un vínculo con el ser-algo a partir del sentido del ser verdadero. La consideración de los aspectos más destacados del sentido moderno de la verdad es importante porque la determinación de la verdad como *ἀλήθεια* tiene que mostrarse como el carácter fundamental del ser mismo y por tanto como aquello que en suma permite toda vinculación del hombre. El examen de una fundamentación del sentido moderno de la verdad en la determinación griega ya ha sido llevado a cabo por el pensamiento de Heidegger¹¹⁴. No nos corresponde por tanto ni repetir una dilucidación así, ni desarrollarla en todos sus rasgos particulares. No obstante tenemos que advertir tal remisión del sentido de la verdad, en la medida que con nuestra investigación no tratamos de exponer una cierta verdad acerca de algún característico episodio de la historia griega, sino más bien hacer constar el carácter del vínculo del hombre con el ser a partir del sentido de la verdad, lo cual, por otra parte, no quiere decir que “el ser” se caracterice por albergar en sí una esencialidad supratemporal, permaneciendo así por encima de la historia a pesar de las diferencias de las épocas, sino que tal remisión desde la determinación moderna de la verdad a la determinación griega, tiene que hacernos reconocer que la verdad, tal como nosotros la entendemos, tiene su asiento en una experiencia originaria, a saber, de acuerdo al sentido del ser que tiene en el pensamiento griego su inauguración.

Ahora bien, para comprender al menos en su aspecto general la determinación de la verdad tenemos que seguir una serie de pasos que puedan orientarnos de modo preliminar hacia lo que permanece en juego en la pregunta filosófica. El sentido de la verdad, de acuerdo

¹¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, Gesamtausgabe Band 45, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

al pensamiento griego, tiene primero que ser antecedido por un entendimiento del modo como el comportamiento moderno se cumple en cada caso a partir de un determinado concepto de verdad y cuya raíz por lo demás es difícil de desentrañar, ya que se entrelazan la visión cristiana de la existencia y por otra parte un resabio del entendimiento griego. Para ello es necesario que nos aproximemos por lo menos esquemáticamente a dos momentos fundamentales que dan cuenta de la determinación moderna de la verdad.

Excurso 1. La concepción de la verdad en Tomás de Aquino

Tomamos a Tomás de Aquino para ejemplificar a grandes rasgos el sentido moderno de la verdad del ser-algo. En su *Summa Theologica* dice lo siguiente: *verum nominat id in quod tendit intellectus*¹¹⁵. *Lo verdadero es llamado aquello hacia lo cual el entendimiento tiende.* Cuando Tomás de Aquino explica así la *veritas*, la verdad, tiene ya a la vista un horizonte histórico que le da la debida orientación. Esta orientación se la da la experiencia cristiana del mundo de acuerdo al dogma católico según el cual Dios nos ha hecho a su *semejanza*, en tanto somos *creaturas* de Dios. A partir de esta orientación se decide algo del todo importante. Precisamente el acontecimiento del cristianismo declara un hiato tan decisivo que no es difícil ver, al menos por encima, que el carácter del vínculo del hombre con el ser se transforma. La Filosofía, y de acuerdo a una consideración histórica, hace constar que en suma el hombre mismo se declara, es decir, se entiende así mismo y en conjunto de otro modo. Efectivamente, podemos percatarnos que la Filosofía cristiana, si algo así puede decirse, caracteriza el vínculo del hombre con el ser a partir de un cierto entendimiento de la verdad y cuyo fundamento reside en Dios. Este entendimiento parece atravesar toda la tradición histórica, desde el cristiano Agustín hasta el anti-cristiano Nietzsche. ¿Qué sentido tiene esta transformación del vínculo del hombre con el ser? ¿Qué implicancias conlleva tal transformación? No podemos seguir con estas preguntas pues nos desviarían de nuestro cometido. Tenemos que fijarnos sin embargo en una sola cosa. La transformación del vínculo del hombre con el ser quiere decir que el sentido de la verdad misma reside en un fundamento diferente, el cual, para la tradición histórica, es nombrado como Dios, pero también como razón humana.

Tomás de Aquino, según la orientación del dogma católico, comprende anticipadamente

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I q. 16 a1 co.

lo verdadero de acuerdo a la preconcepción en el entendimiento divino. *similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina*¹¹⁶. Semejantemente las cosas naturales son dichas verdaderas siguiendo asemejarse a los aspectos que están en la mente divina. En el entendimiento divino se encuentra la *propria natura*, la propia naturaleza de las cosas en tanto previamente Dios la ha concebido, esto es, creado. Esto quiere decir que en la mente divina permanecen no sólo los *aspectos* de las cosas, sino que propiamente su comportamiento y razón. Por ello *cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente*¹¹⁷, el conocimiento humano acontece según el modo en que lo conocido está en el cognoscente. Es decir, es posible el conocimiento y en suma es posible la verdad de las cosas en la medida que la *idea* de la cosa en la mente humana *corresponda* con la *idea* de la cosa en la mente divina, en tanto el entendimiento del hombre permanezca regido por la *natura*, es decir, por el ser de la cosa en la mente divina. Así Tomás de Aquino puede decir: *verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum*¹¹⁸. Si lo verdadero está en el entendimiento según es conformado por el entendimiento y la cosa, es necesario que la razón de lo verdadero se siga del entendimiento a la cosa, como también se llama verdadera aquella cosa entendida de acuerdo a algún orden respecto al entendimiento. El fundamento de lo verdadero (*ratio veri*) permanece así en el entendimiento, en tanto el entendimiento juzga que hay *adecuación* entre la cosa y la forma que de tal cosa aprehende. De ese modo el entendimiento humano se adecúa al entendimiento divino en el cual la propia verdad de la cosa está presente. Por ello el entendimiento divino se conoce por analogía, es decir, según el modo de proceder de la *ars*. *Est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis*¹¹⁹. Se dice que las cosas hechas por arte son llamadas verdaderas en orden a nuestro entendimiento. Así se dice que una casa es verdadera cuando se asemeja a la forma que hay en la mente del constructor. La mente del artífice tiene previamente concebida en su mente la casa al modo como el Creador ha concebido previamente y desde siempre las cosas, sólo que el artífice en este previo tener concebida la casa no la ha creado, como así

¹¹⁶ Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I q. 16 a1 co.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

permanecen creadas y ordenadas las cosas en la concepción del Creador. El artífice ya tiene *a la vista* la casa (la *idea* en su entendimiento), pero sólo en tanto disponible en el entendimiento para ser construida. De modo que la verdad de la cosa por construir sólo es posible en tanto el entendimiento del artífice permanezca en un *correcto entendimiento* de la idea o forma, es decir, de lo ya previamente concebido. Análogamente el entendimiento humano sólo conoce en la medida que su modo de acceder a la cosa acontece a partir de la idea previamente concebida y ordenada por el Creador. *Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem*¹²⁰. Como toda cosa es verdadera según tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene similitud con lo conocido, que es la forma de ello en cuanto que conoce. Por eso la verdad se define por conformidad entre el entendimiento y la cosa. De ahí que conocer tal conformidad sea conocer la verdad. Lo que mantiene subyugada la relación entre entendimiento y cosa es la forma de su propia naturaleza en la *mens divina*. Así en tanto previamente se tiene la idea o la forma de la cosa, es decir, el *simil* de lo conocido en el entendimiento, entonces puede el entendimiento tener algo por verdadero, en tanto lo concebido *se asimila* a lo ya previamente descubierto en la mente del Creador, conforme al modo como las cosas están presentes en su mente divina.

¿Qué significa en el fondo este concepto de verdad? Según las indicaciones anteriores es posible advertir lo siguiente. El conocimiento acontece en la medida que el entendimiento alcance lo verdadero conforme al orden divino. Esto sólo es posible en la medida que acontezca el juicio de la adecuación entre la cosa a partir de su forma residente en el entendimiento divino. De manera que la verdad es algo otro que la cosa, antes bien el acontecimiento de la verdad del ser-algo sobreviene en la *iudicatio*: *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest...quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum*¹²¹. El entendimiento puede conocer la conformidad entre él y lo entendido cuando juzga que hay conformidad entre la cosa y la forma que de tal cosa aprehende. Entonces en primer lugar

¹²⁰ Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I q. 16 a.2 co.

¹²¹ *Ibidem*.

conoce y dice lo verdadero. Hay verdad cuando la forma de la cosa, es decir, aquello que la determina como tal, su *natura*, concuerda con la cosa entendida. Así puede decir luego: *ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum*¹²². *Es verdadero el ser entendido, sin embargo entendiendo el ser no se entiende lo verdadero*. Con esta sentencia Tomás de Aquino advierte así que las cosas son verdaderas cuando hay adecuación, pues sólo cuando acontece un juicio correcto se presenta la cosa verdadera a partir de la verdad de su forma en el entendimiento divino. La verdad le acontece a la cosa en tanto su forma es captada por el entendimiento, cuando el ser de la cosa, su naturaleza propia, es entendida en su verdad, en tanto el entendimiento permanece adecuado a la *mens divina*.

Excurso 2. La concepción de la verdad en Descartes

La conformidad o corrección entre el entendimiento humano y la cosa para Tomás de Aquino sólo es posible en tanto la existencia humana permanece remitida al orden de las cosas proyectado en la mente de Dios. Este orden sin embargo sufre a su vez una transformación a partir del nacimiento de un principio que, conformado ciertamente por las potencias reales de la circunstancia, se impone a través de la institución autónoma de la existencia. El orden divino del mundo bajo la autoridad de la iglesia es sustituido por la libre creación de la fuerza individual del espíritu¹²³. El sentido de la verdad por tanto ya no tiene su medida en la mente divina. La raíz de ello se encuentra en la disposición de un nuevo modo de ser que, de acuerdo a la experiencia cristiana, se constituye a partir de otro vínculo con el ser, un vínculo esencialmente establecido por la razón. La fuerza cristiana de la vida religiosa no permanece ciertamente desarraigada, pero de ningún modo religa el mundo bajo la unidad del espíritu eclesiástico. Conforme a esta perspectiva no es difícil advertir que el momento más significativo del mundo moderno se expresa en una reorientación de la existencia humana, cuya autoevidencia la da la constitución misma del sentido de la verdad. Nada fácil, sin embargo, es comprender si acaso este nuevo modo de ser sin Dios es sólo enfermedad y noche oscura, o bien, si dentro de tal estado, puede darse un giro y así surgir un modo destacado de ser cristiano, tal vez un modo que comporte en sí una superación y a la vez su transformación. No nos tiene que pasar inadvertido el misterioso rasgo de la poesía más tardía

¹²² Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I q. 16 a.3 ad 3.

¹²³ Para una comprensión del mundo moderno rica en perspectivas véase *El protestantismo y el mundo moderno* de E. Trolsche. F. C. E, México, 2005.

de Hölderlin, cuando con insistencia apela a Cristo como hermano de Heracles y Dioniso, como tampoco las también enigmáticas alusiones de Nietzsche¹²⁴.

Con la irrupción del nuevo modo de ser inaugurado por el pensamiento de Descartes, el sentido del ser-algo desde la experiencia cristiana, no obtiene ya su propio derecho a partir del orden divino del mundo, dado que ahora lo verdadero se justifica desde la posición de la razón. El sentido de la verdad, por tanto, toma su residencia en el propio proyecto del entendimiento humano y por tanto todo lo que es nombrado e interpretado como verdadero permanece remitido al modo como la existencia humana juzga y determina a partir de la propia autonomía de la razón. Si esto es así, entonces el hombre establece un vínculo con el ser de tal modo que, a partir de su propia previsión, tiene la posibilidad de articular un determinado sentido del mundo. Y ¿desde dónde obtiene la existencia su correcta orientación si ya no participa del proyecto de la mente divina? Por lo pronto podemos decir que acontece la verdad de algo cuando lo referido *corresponde* con la cosa a la cual se le hace juicio y así, en esta correspondencia, se establece una vinculación con el ser-algo. Algo es verdad cuando hay *concordatio*. Bajo esta perspectiva el vínculo de la existencia puede interpretarse de acuerdo a la misma estructura que el vínculo mencionado por Tomás de Aquino. No obstante esta *concordatio*, esta correspondencia entre lo juzgado y el juzgar, esta *conformatio*, en Descartes toma suelo desde un pensamiento que ya no participa del orden divino, a no ser superficialmente, y adquiere su derecho esencial a partir de la existencia autofundamentada. Este modo moderno de establecer el vínculo con el ser de las cosas significa que lo establecido es ante-puesto (*ob-iectum*) en referencia al proyecto de la razón y de este modo la posición del objeto tiene sentido desde la medida del *ego* (*sub-iectum*). De ese modo lo primeramente puesto es el *sujeto* como aquello desde y hacia el cual las cosas tienen que establecerse. Pero si este acontecimiento de la verdad permanece desde el “yo” ¿no se transforma así lo verdadero en una necesaria arbitrariedad? ¿No se transforma todo vínculo con el ser así en algo relativo? Si acontece algo así como un vínculo con el ser-algo, si tal vínculo se constituye a partir de la autopoición de la existencia, si en último término lo verdadero acontece de acuerdo a la libre determinación del hombre fuera de la autoridad de la religión, entonces esto quiere decir que hay una orientación y muy determinada que guía a la

¹²⁴ Véase por ejemplo aquella anotación de Nietzsche a su *Zarathustra* citada por Heidegger en *Was heisst Denken?*: “Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hier und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins: **Caesar mit der Seele Christi**”. Remitimos además al interesante trabajo de J.L. Nancy *Desconstrucción del cristianismo*, editorial La Cebra, Buenos Aires, 2008.

existencia humana en su autopostura.

Descartes busca la verdad del ser-algo a partir de una reconducción a la razón humana como fundamento del mundo. De lo que primero Descartes se percata es de que la razón misma aporta luz a las cosas, de que mediante su propia claridad puede articular el sentido del mundo. *Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam scholae difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum*¹²⁵. Si alguien por consiguiente quiere investigar la verdad de las cosas, no debe optar por ciencia alguna singular, pues todas están conectadas y en mutua dependencia, sino que piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que, en los singulares casos de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir. A partir de estas palabras es posible colegir que el horizonte que orienta a Descartes en su búsqueda del fundamento de la verdad y por tanto del saber más cumplido es inmediatamente el de la vida que en cada caso tiene que elegirse y, por cierto, bajo la dirección de un entendimiento que comporte en sí la claridad necesaria para decidir. Sólo a partir del *intellectus* la verdad tiene sentido y obligatoriedad. De acuerdo a tal referencia puede estructurarse un saber rector por la vía de la *luz natural* de la razón. Lo primeramente notable es que en la experiencia filosófica de Descartes ya no es posible encontrar la animación sostenida por los griegos, pero tampoco ya la orientación cristiana del orden divino, sino más bien una disposición que se mantiene conforme a un modo por el cual lo verdadero sólo puede ser conservado a partir del modo como la razón puede descubrir el ser de las cosas, desde el *método* y en este sentido bajo la certeza que un camino seguro hacia la verdad puede ofrecer. *Atqui longe satius est de nullius rei veritate quaerenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo*¹²⁶. Así que es mejor no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método. ¿Qué quiere decir aquí método? *Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax*¹²⁷. Por método entiendo reglas ciertas y fáciles, por las cuales

¹²⁵ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, I, 1.

¹²⁶ *Ibidem*, IV 1, 371.

¹²⁷ *Ibidem*, IV 1 [371-372].

quien las observe exactamente no supondrá nada falso por verdadero, y no empleando inutilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando gradualmente su saber, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello que es capaz. El método ante todo presupone que el saber sólo puede cumplirse en la medida que se sostenga en un suelo firme e indudable. *Nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum. Establecemos que no tiene crédito sino lo perfectamente conocido y de lo cual no se puede dudar.* Esta exigencia de indudabilidad no surge sino del modo por el cual la existencia tiene que estar en el mundo y cuya más alta medida la constituye la luz de la razón. Por tanto la dirección del saber ya no precisa del auxilio del orden divino, sino que ahora la razón se da así misma las reglas por las cuales se debe orientar el comportamiento.

De acuerdo a esto Descartes considera en el hombre una posibilidad fundamental, una tal que a través de ella el hombre ha de conquistar el saber verdadero. Esta posibilidad sólo es asegurada por un camino determinado, un camino que señale de modo certero el sentido de su conducción. Este camino es el método que Descartes exige para llegar a todo conocimiento verdadero. El método cumple la recta dirección del saber y su graduado progreso hacia la verdad. Pero ¿cómo se constituye aquel horizonte de verdad que la razón declara a través del método? El modo por el cual este horizonte de verdad se constituye tiene su más próxima expresión en el vínculo matemático que la razón establece con respecto a la *naturaleza* de las cosas, esto es, a partir del saber de la Aritmética y la Geometría. En estos saberes se reconoce, a partir de la pureza del objeto puesto en cuestión, un cierto paradigma de estabilidad que el saber buscado tiene que tener a la vista y según el cual puede orientarse. *Iam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmetica et Geometria esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetica et Geometrica demonstrationibus aequalem*¹²⁸. Mas de todo esto se ha de concluir no ciertamente que se han de aprender sólo la Aritmética y la Geometría, sino únicamente que aquellos que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto del que no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas. Este tipo de certeza es de primera necesidad en tanto el método que guía a Descartes se distancia expresamente de la escolástica, pero más aún del pensar griego. De acuerdo a ello no puede sino aceptar una dirección suficientemente determinada, sobre todo a diferencia de la dialéctica que a través de la recíproca fuerza de la

¹²⁸ *Ibidem*, II, 366.

palabra, se encamina hacia la apertura del asunto en cuestión. Pero la evidencia que aportan los mencionados saberes, en suma la claridad de la Matemática, es la medida por la cual el saber propiamente tal, aquel saber buscado por Descartes, se establece como la constancia de todo lo verdadero. Mas el recurso a la constancia de la Matemática y las ciencias emparentadas con ella sólo tiene que hacer advertir el saber fundamental. *Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictas quaeri potest, eandemque, non ascititio vocabulo, sed jam veterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae partes appellantur*¹²⁹. Y considerando esto más atentamente se nota finalmente que solamente aquellas [ciencias] en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la Mathesis, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática. De lo que se trata entonces es precisamente del proyecto racional de un orden (*ordo*), y cuyo fundamento se asienta en la dirección del método propuesto. El proyecto de este orden tiene que establecer por tanto una articulación de las cosas basada en un saber fundamental, el cual ha de reunir todas las particulares materias de las demás ciencias bajo la única medida de la razón. Pero ¿cuál es en último término el fin hacia el cual está referido este saber? Esto lo dice Descartes en una carta sorprendente.

La carta dice así: “Pues ellos [los conceptos que, sobre la base del cogito sum, determinan el nuevo proyecto de la esencia de la naturaleza] me ha hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida y que, en lugar de esa filosofía escolástica que no hace más que analizar conceptualmente una verdad previamente dada, es posible encontrar una que se dirija inmediatamente al ente y pro-ceda contra él de manera tal que obtengamos conocimientos sobre la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire,

¹²⁹ Descartes, *Op. Cit.*, IV, 377-378.

los astros, la bóveda celeste y todos los demás cuerpos que nos rodean; y este conocimiento [de lo elemental, de los elementos] será tan preciso como nuestro conocimiento de las diferentes actividades de nuestros artesanos. Por ello podremos efectuar y emplear estos conocimientos de la misma manera para todos los propósitos para los que son apropiados, y de este modo estos conocimientos [el nuevo modo de representar] nos harán amos y propietarios de la naturaleza¹³⁰. El proyecto de la razón no sólo se refiere al inmediato horizonte de la vida humana, no tiene su fin solamente en la dirección del comportamiento del hombre, esto es, en un modo de ser que la existencia ha de asumir con respecto a los otros en el mundo, sino que ante todo es un proyecto que pone a la vista la articulación del acontecer del mundo mismo y por tanto tiene que ver con el establecimiento de un nuevo vínculo del hombre con el ser. Descartes simplemente refiere este proyecto de la razón a la *naturaleza*. Y con esta palabra está interpretando el todo del mundo que debe ser ordenado, no sólo el conjunto de las cosas naturales y de los elementos que las constituyen, sino que se está refiriendo en suma al proyecto de un orden del ser y que ante todo ha de regular el modo como la *naturaleza* de cada cosa tiene que presentarse.

De esta manera no es difícil percatarse que la verdad del orden del saber buscado por Descartes, esto es, la *Mathesis Universalis*, ya no es la verdad del orden divino, sino la verdad del orden que la razón misma proyecta como la tarea más propia que le corresponde. Este proyecto no expone sino una autofundamentación del saber mismo de la razón como medida de la verdad. De esto se desprende que la existencia ante todo tiene que liberarse del error y arbitrio que la búsqueda anterior tenía como un constante accidente. Pero no sólo la liberación acontece abandonando tales errores, sino ante todo al substraerse de la creencia en la revelación divina. Esta liberación sin embargo no significa otra cosa que la exposición de una necesidad mayormente vinculante, la necesidad de la ley que se da a sí misma y en cuyo establecimiento la verdad acontece. Así la verdad de las cosas sólo es posible en la medida que se lleve a cabo una autolegislación cierta de sí misma. El establecimiento de la verdad en ese sentido es a la vez el establecimiento de la ley de la razón constituida en el horizonte de una nueva libertad¹³¹.

El saber moderno a partir de Descartes se autoesclarece a sí mismo conforme al sentido de un proyecto racional a partir de una determinada liberación de la existencia. Tal liberación

¹³⁰ Citado por Heidegger en *Nietzsche II*, ediciones Destino. Barcelona, 2000. Trad. J. L. Vermal, pág. 155.

¹³¹ Cf. Descartes *Op. Cit.*, II [364]: *sed quia iam illo soluti sumus..., pero porque ya estamos liberados de aquello...*

permanece en referencia fundamental a la tradición, pero de manera tal que la existencia desatándose de la fe, a su vez, se ata a otra necesidad, la de la razón, la cual, de acuerdo a su proyecto, no sólo tiene la posibilidad de asumir un comportamiento, sino además de constituir el sentido del mundo desde su propia ley. Esta ley nace de una experiencia radical, la cual pone en duda lo que ya está de tal modo que lo único estable restante es un fondo en el cual la existencia se reconoce a sí misma. Vemos aquí una señal notable, pues la estabilidad del ser ahora tiene su medida en la estabilidad del *ego*. De manera que la transformación anunciada hace mención a que el carácter fundamental del ser-algo, esto es, la estabilidad, acontece ahora en el proyecto de la razón autofundamentada. En este proyecto racional de la *Mathesis Universalis*, la verdad toma asiento. De lo que se trata entonces y ante todo es de una liberación de la existencia hacia el cumplimiento de su propia estabilidad en el mundo, una estabilidad, sin embargo, cuyo carácter está dirigido al *poder* del vínculo que la existencia misma puede establecer con el ser. Por tanto lo fundamental del proyecto moderno cartesiano es la conformación de una voluntad de dominio que, en base al método racional, pueda enseñoriarse de la naturaleza.

La existencia moderna alcanza a través de esta liberación un fondo seguro, en cuyo asentamiento no se toma parte de manera accidental, sino más bien fundamental en tanto la existencia racional llega a ser el fondo mismo de la estabilidad. Toda verdad se funda en esta estabilidad, en el *cogito me cogitare*. Según ello la verdad tiene su medida en el *cogito*. ¿Qué es lo importante en el acontecimiento de la verdad del ser-algo a partir de la autofundamentación de la existencia? El sentido de la verdad puede acontecer, porque ya la existencia permanece presta para sí misma y dispuesta para el encuentro con las cosas a partir de la sola razón cierta de sí misma. La liberación de la existencia se cumple como autofundamentación del mundo. La verdad sólo obtiene así su medida desde este fondo. Este fondo vinculante es la razón que se pone a sí misma como horizonte de lo que puede el hombre ser en el mundo.

§6. Indicación al sentido griego de la verdad como fondo de la búsqueda filosófica

La existencia moderna desde Descartes toma una nueva iniciativa, parte desde otra perspectiva y así se separa de la experiencia fundada en el orden divino. Pero además de

acuerdo a esta posición permanece del todo distante de la pregunta que anima a la Filosofía griega. La iniciativa moderna se cumple a través de una liberación, la cual, según hemos podido ver, constituye un momento por el cual el hombre, a partir de la autofundamentación del saber, establece un vínculo determinado con el ser-algo. Pero tanto en Platón como en Aristóteles el sentido de la liberación no permanece orientado por la subjetividad, sino por la vinculación a la verdad del ser-algo mismo, esto es, a lo que más se muestra. Así dice Sócrates: *νῦν γὰρ οὐ δῆπου πρός γε αὐτὸ τοῦτο φιλονικούμεν, ὅπως ἀγὼ τίθεμαι, ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἃ σύ, τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ πον συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω*¹³². *Pues ahora, en efecto, no nos enfrentamos para que uno de nosotros se lleve la victoria, para que lo que yo establezco salga victorioso, o bien lo que tú establezcas, sino que es necesario que ambos disputemos por lo que se deja ver en mayor medida.* Al advertir esto Sócrates dice que el descubrimiento de la estabilidad del ser es algo que debe ser llevado a cabo de manera mutua, en este caso, en la reflexión del diálogo. Por ello la liberación de la existencia en el sentido platónico se constituye de un modo por entero diferente al modo por el cual Descartes anuncia el nuevo método del conocimiento. Por lo pronto la diferencia radica en que la fundamentación del sentido del ser, esto es, de la estabilidad, se lleva a cabo a partir de la participación recíproca en el camino que el *λόγος* mismo dirige. Y por ello la decisión del camino dialógico no se toma desde la mera toma de posición acerca de lo discutido, pero tampoco a partir de un proyecto que la razón misma se da, sino sólo en la búsqueda amistosa del preguntar y responder que, previamente de acuerdo en lo justo del enfrentamiento que los reúne, se encaminan el uno con el otro en el diálogo¹³³.

Quien se ha preparado a través de la gimnasia del diálogo puede por tanto llegar a avistar el ser-algo mismo. Pero ello presupone que la búsqueda ha de ser llevada a cabo a partir de un cierto comportamiento. Para Platón, en efecto, el ser-algo no es captable sino hasta que el alma (*ψυχή*) se desvincule del cuerpo (*σῶμα*), dado que éste, de acuerdo a su modo de corresponder a las cosas a partir de la percepción (*αἴσθησις*)¹³⁴, se toma como un

¹³² Platón, *Filebo*, 14 b5ss.

¹³³ Cf. por ejemplo, Platón, *Gorgias*, 453 e6-434 b2. Nótese que el carácter de lo acordado (*ὁμολογία*) dentro del diálogo tiene el carácter de lo justo. A quien responde a la pregunta se le abre el ámbito del asunto precisamente ahí cuando el trato del diálogo le parece ser justo, esto es, cuando la pregunta que se plantea tiene una medida adecuada. Respecto a este carácter del diálogo platónico, cf. Alejandro Vigo, *Platón en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo*. *Tópicos* No. 8/9, 2001, Revista de filosofía de Santa Fe, Argentina, págs 5-41.

¹³⁴ Platón, *Fedón* 65 e.

impedimento para captar el ser-algo (τοῦ ὄντος θήραν)¹³⁵. En primer lugar, para que el ser-algo se ponga en evidencia (κατάδηλον τῶν ὄντων)¹³⁶, el alma se ha de separar (χωρίζειν)¹³⁷ del cuerpo, no porque la existencia filosófica desee la muerte en el sentido de un autoviolentamiento (βιάσεται αὐτόν)¹³⁸, sino porque precisa de una purificación (κάθαρσις)¹³⁹, esto es, de una limpieza de toda sensación y apariencia. Según ello el alma ha de estar bajo la necesidad de vivir como si ya no fuese sino alma desvinculada del cuerpo y en conocimiento de lo puro (τὸ εἰλικρινές)¹⁴⁰. Se precisa, por tanto, de un comportamiento que se encuentre limpio de toda sensación (εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ)¹⁴¹, de manera que la existencia permanezca en sí misma (καθ' αὐτὴν εἶναι)¹⁴². En ese sentido el modo de ser filosófico, a partir de su discurrir (λογίζεται)¹⁴³, declara un modo de ser destacadísimo en el mundo, por el cual es posible un decir verdadero (λόγος ἀληθής)¹⁴⁴, esto es, un decir que considere a lo que está siendo como lo que es (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν)¹⁴⁵. Con la liberación del alma del cuerpo se abre la posibilidad de un λόγος que muestre el ser-algo, es decir, el ser-algo al descubierto (τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων)¹⁴⁶. De este modo Platón, y a su modo también Aristóteles, considera la verdad (ἀλήθεια) de consuno al ser (ὄν). No por tanto de acuerdo a la *conformatio* del *intellectus* del hombre con la *mens divina*, en donde permanece, según Tomás de Aquino, la propia naturaleza de las cosas, ni tampoco conforme al *methodo* de la *ratio*, según Descartes, sino en una previa estabilidad (ὑπάρχουσαν πρότερον)¹⁴⁷, la cual, estando al descubierto, puede ser contemplada como lo más verdadero (τὸ ἀληθέστατον)¹⁴⁸. Así el alma por sí misma se vincula con la verdad del ser-algo (τῆς ἀληθείας ἄπτεται)¹⁴⁹.

El fondo de la posibilidad a la cual se refiere Platón no reside entonces en la liberación hacia la autofundamentación de la existencia segura de sí misma, sino en una apertura de la

¹³⁵ *Ibidem*, 66 c2.

¹³⁶ *Ibidem*, 65 c2-3.

¹³⁷ *Ibidem*, 67 c6.

¹³⁸ *Ibidem*, 61 c9.

¹³⁹ *Ibidem*, 67 c5.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 81 c1.

¹⁴¹ *Ibidem*, 66 a2.

¹⁴² *Ibidem*, 64 c7-8.

¹⁴³ *Ibidem*, 65 c5.

¹⁴⁴ Platón, *Crátilo*, 385 b5.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 385 b7.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 438 d7 ss.

¹⁴⁷ Platón, *Fedón*, 76 e1.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 65 d13: ..ἀπάντων τῆς οὐσίας [...] ἕκαστον ὄν [...] τὸ ἀληθέστατον, la estancia de todas las cosas, de cada ente, lo más descubierto.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 65 b9.

existencia (λύσις). Ante todo esto significa soltar las ataduras que mantienen a la existencia aprisionada a una disposición dirigida a lo que inmediatamente sale al encuentro y que propiamente no está siendo (μὴ ὄν). Esto es del todo evidente en la exposición del modo repetido e insistente por el cual Sócrates conduce al oyente a reparar en su propia falta de fundamento. Desde aquí es posible un escape que permite a la existencia su camino hacia la plena liberación. ὅν εἰ ἀπαλλαγὴν περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ¹⁵⁰. *Si pudiese [el hombre] despedirse de tales ataduras y se volviera hacia lo verdadero.*

Este cambio que resulta del desasimiento del error significa un vuelco de la existencia que la lleva hacia su propia posibilidad de ser. Este vuelco mencionado de la existencia remite hacia la capacidad del hombre para, ante todo, revincularse con su propia naturaleza (φύσις). El desfundamiento exige por tanto la posibilidad de re-formarse a sí mismo. Porque la posibilidad de cumplir la visión del ser concierne en lo más íntimo al hombre, el sentido de la παιδεία permanece en referencia a la φύσις. Así dice Sócrates a Glaucón antes del relato de la caverna: μετὰ ταῦτα δὴ ἀπέικασον τοιούτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας¹⁵¹. *Después de esto intenta tener una experiencia acerca de la formación del hombre, así como de la deformación, que afecta en lo más profundo al ser humano.* La παιδεία es aquella posibilidad de la existencia humana gracias a la cual el ser-hombre se cumple a partir de la visión del ser-algo mismo. Aquí φύσις es el nombre para designar aquel modo de ser propio de la existencia que, en lucha con la apariencia, tiene que lograr apropiarse a sí misma. La lucha que sostiene el hombre entonces es aquel esfuerzo contra el no-ser que se torna recién un combate cuando la existencia decide ser llevada hacia la ιδέα. La παιδεία en ese sentido es aquello que conforma la existencia a partir de la conquista de su propia disposición para ser. De esta disposición depende todo. ὅταν μὲν οὖν καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται¹⁵². *Cuando [la existencia pone atención] en aquello que la verdad y el ser alumbraba desde arriba, entonces lo entiende, lo conoce y se muestra que tiene entendimiento.* La liberación de la existencia así pone en evidencia la posibilidad fundamental del saber, un saber que, según su carácter, permanece abierto a la verdad del propio ser. La verdad por tanto permanece en una esencial referencia a la naturaleza (φύσις) de la existencia humana. Es con respecto a esta naturaleza que la

¹⁵⁰ Platón, *República*, 519 b3ss.

¹⁵¹ *Ibidem*, 514 a1ss.

¹⁵² *Ibidem*, 508 d.

liberación otorgada por la *παιδεία* tiene su cumplimiento.

Pero la verdad de la *φύσις* y de consuno a ella el conocimiento, sólo se pone en evidencia por la *ιδέα* del bien, la cual concentra en sí la unidad del ser en total. En ese sentido Sócrates le indica a Glaucón: *ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστον δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνειν ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνουμένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεθμῆνη. τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν*¹⁵³. *Esta posibilidad que está presente constitutivamente en la existencia y el órgano con el cual cada uno conoce, del mismo modo que el ojo no es capaz, sino en compañía del cuerpo entero, de volverse hacia la luz desde la oscuridad, ha de transportarse desde el fondo de la existencia, a partir de lo que ha llegado a ser (y que puede por ello dejar de ser) hasta que acontezca contemplar y permanecer ante lo que está siendo y ante lo que más aparece de éste, que es aquello que llamamos el ser-bueno.* La liberación de la existencia, según Platón, sólo es comprensible desde la experiencia de un transporte, por el cual el porte mismo de la existencia sufre un vuelco. Por consiguiente en la liberación acontece una nueva vinculación por la necesidad de un tránsito hacia la iluminación del ser. ¿Qué es lo que da la medida para tal vinculación? ¿Cómo se cumple tal vinculación? La mencionada vinculación ante todo se constituye a partir de la adquisición de un saber (*τῆς φρονήσεως κτήσις*)¹⁵⁴. Lo que da la medida para este saber es lo que más aparece (*τὸ φανότατον*). El saber y la verdad de lo que permanece por sí mismo se encuentran así en comunión (*κοινωνία*) tan pronto se pone a la vista el ser (*ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος*)¹⁵⁵. En este importante giro que Sócrates usa para referirse en el diálogo *Fedón*, se hace constancia de un aspecto decisivo del vínculo del hombre con el ser.

Haremos una indicación que necesariamente tiene que recurrir a una explicación lingüística, pero que, más allá de la posible coincidencia entre las raíces de las palabras, de lo que se trata es de una determinación del carácter esencial del saber a partir precisamente del sentido del ser mismo. Haciendo referencia al modo de alcanzar una disposición óptima para

¹⁵³ Platón, *República*, 518 c4ss. Vease también 508 e1ss: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας...*, *Has de decir que lo que proporciona el descubrimiento a lo que se conoce y que le da la posibilidad de conocer al que conoce es la idea del bien, pero también como causa del saber y el descubrimiento...*

¹⁵⁴ Platón, *Fedón*, 65 a9.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 66 a7-8.

la visión del ser, Sócrates menciona entonces que el cumplimiento de ello sólo se llevará a cabo a partir de un acontecimiento. La palabra aquí dicha en referencia al ser-algo, es *τευξόμενος*, la cual según su forma de futuro remite tanto al modo activo del verbo *τεύχω* (*armar, construir*), que etimológicamente está en conexión con *τέχνη*, como también a *τυγχάνω* (*resultar, acaecer casualmente*)¹⁵⁶. Como más adelante veremos, el sentido del ser al cual aquí Sócrates alude de ningún modo puede estar en referencia a una casualidad, gracias a la cual el hombre pudiera cumplir su vínculo con el ser, sino que, más bien, en la medida que tal vinculación exige una determinada capacidad, la vinculación sólo puede ser alcanzada a partir de un saber (*τέχνη*) y cuya posibilidad no tiene que ver con una construcción del ser, sino con la posibilidad de ponerlo a la luz (*τίκτειν*). Ponemos en evidencia de este modo preliminar el carácter del vínculo entre la verdad del ser-algo y el saber a partir de este sentido particular de la *τέχνη*, el cual, como Platón refiere, se constituye como un sacar a luz (*ποιεῖν*) en el sentido de un dejar que algo se presente. La expresión *ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος*, no se refiere por tanto a una construcción mental ni mucho menos a una invención arbitraria, sino que, en tanto el vínculo del hombre con el ser se cumple a partir del avistamiento de lo que es más evidente, por ello el saber mismo del ser tiene que consistir precisamente en un *dejar ser* lo que por sí mismo se presenta. Con ello hacemos constar que la vinculación del hombre con el ser tiene su fundamento en una destacada *ποίησις*, la cual no tiene su suelo en un modo de producción al modo como se hace una cosa, sino que tal *ποίησις* se conforma como una puesta al descubierto de la *ιδέα*.

El fondo *poiético* del saber de este modo se encuentra en una contemplación de la verdad (*καθορᾶν τἀληθές*)¹⁵⁷, un ver el ser de las cosas con el alma por sí misma (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα*)¹⁵⁸. Tal saber por ello se cumple a partir del descubrimiento de la estabilidad de lo que está siendo (*τὸ ὄν*), que de acuerdo al modo más patente de su aparición ilumina y orienta todo respecto de la existencia. Esta estabilidad del ser así abre la mirada de la existencia y la conduce hacia la región de la verdad, cuyo brillo lo otorga la *ιδέα* del ser-bueno.

¹⁵⁶ En su traducción del *Fedón* de la edición Biblioteca Clásica Gredos C. García Gual dice a nuestro juicio muy insatisfactoriamente: “¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que *alcanzará* lo real?”.

¹⁵⁷ Platón, *Fedón*, 66 d7.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 66 e1-2.

a) *El vínculo de la existencia con el ser a partir de la corrección (ὀρθότης) del mirar (βλέπειν). La παιδεία como la ποιήσις fundamental de la existencia*

El saber más cumplido se constituye según Platón a partir de la capacidad de la existencia de volverse por sí misma a la luz del ser. La *ιδέα* en ese sentido tiene que ser descubierta por una destacada *τέχνη*, la cual ante todo ha de liberar al encadenado. Así dice Sócrates: *τούτο τοίνυν αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστά τε καὶ ἀννσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὄραν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμένω οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι*¹⁵⁹. *Por tanto puede haber un saber capaz de descubrir de modo más fácil y eficazmente el modo de que este órgano se vuelva; pero no en el sentido de imponerle una visión, sino de procurar corregir lo que, previamente a la vista, necesariamente ha de mirar al no estar vuelto hacia ello; un saber por tanto que ponga a luz esto.* Sócrates aquí anuncia la posibilidad de una *τέχνη* esencial, es decir, un saber que pueda despertar la mirada al ser, pero no en el sentido de infundirle al hombre algún parecer u opinión, sino de disponerlo a partir de una cierta *μηχανή*, con lo cual no se hace referencia a una maquinación del pensamiento. Más bien de lo que se trata es de provocar en el otro una disposición tal que pueda avistar lo que ya se ha visto. Desde esta disposición quien ha decidido volverse hacia el ser, puede alcanzar un saber esencial.

La verdad del ser-algo se caracteriza por la determinación del sentido de una estabilidad entregada por la *ιδέα*. La *ιδέα*, como aquella estabilidad en cuyo respecto el hombre ha de estar, si ha decidido, por cierto, cumplir la más propia posibilidad de su existencia, tiene el poder de abrir la mirada luego de un arduo tránsito. En este sentido la *ιδέα* se muestra como la estancia misma de la verdad. Para comprender la conexión entre el sentido de la verdad con la estabilidad del ser, ante todo es necesario hacer notar que la comprensión que los griegos tenían del mundo permanecía bajo la imagen de una bóveda (*σφαῖρα*), de manera que la perspectiva que se abría para tal comprensión se determinaba a través del horizonte de un lugar cuya apertura era a la vez su propia cerradura. Este descubrimiento del mundo como una bóveda para los griegos significa que el horizonte de la existencia se mantenía bajo la libre claridad del día, pero también bajo el oscuro resguardo de la noche. En griego este descubrimiento se dice: *ἀλήθεια*, *la desocultación del mundo*. Este término tiene que

¹⁵⁹ Platón, *República*, 518 d3ss.

remitimos al sentido de gran alcance al cual Heidegger alude, y por tanto se nos tiene que revelar como aquel acontecer según el cual, en cada caso y de acuerdo al modo de vincularnos con el ser, la existencia permanece en un mundo. La *ἀλήθεια* es la apertura del acontecer del mundo en el trato de la existencia. El sentido griego de la verdad así se enraiza no tanto en una recta adecuación con otra cosa, sino en la apertura que la misma existencia pone en evidencia al tratar con el mundo. La entrega de la existencia al mundo es precisamente su *descubrimiento*. A partir de ello es que tiene sentido hablar de una conversión de la existencia que se vuelva desde el descubrimiento de un mundo hacia otro más descubierto, con lo cual a la vez se anuncia que en aquella primera estancia en la cual se estaba no reinaba sino un ocultamiento. Es importante por tanto tener presente que este descubrimiento implica un movimiento cuyo carácter esencial reside en un arrebató y por tanto en un robo para privar a lo que es de su ocultamiento. La verdad entendida al modo griego entonces significa *desocultar* aquello que permanecía cubierto¹⁶⁰. Para Platón sin embargo este descubrimiento se determina desde la *ιδέα*, esto es, desde aquella estabilidad que ha de permanecer para el hombre a la vista.

La existencia permanece bajo la claridad de un horizonte que se abre desde el descubrimiento y la puesta en obra de una posibilidad de ser en el mundo. La *ἀλήθεια* así es un acontecer que le importa al hombre, de tal modo que su estancia sólo puede ser determinada a partir del comportamiento por el cual conquista un respecto al ser y según ello en tanto encuentra la claridad del propio horizonte del mundo en el cual trata. Por ello el más propio descubrimiento sólo es posible a partir de una liberación de la estancia cotidiana, en la cual el hombre habitualmente se encuentra deformado, es decir, aferrado a sus propios juicios, atado a un único entendimiento de las cosas, inmediatamente arrojado a su corporalidad y en ese sentido entregado a la sensación y el deseo. Esta inmediata inclinación a su vez sólo es posible porque ya previamente el hombre se mantiene dirigido por un cierto parecer de las cosas que se muestran. De acuerdo a esta mirada deformada, el mundo mismo acontece como un espacio abierto sólo a partir de la comparecencia de las cosas inmediatamente visibles.

Esta estancia cotidiana es descrita por Platón bajo la imagen de una caverna y dentro de

¹⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, ediciones Cátedra, 1999, pág. 87-89: “La verdad significa, pues, no-ocultamiento, desocultamiento. Los griegos, a los que entusiasmaba el filosofar con pasión, precisamente en el concepto de eso que consideraban lo más positivo, que consideraban como el bien supremo, es decir, precisamente en el concepto de la verdad introdujeron una determinación negativa, una “α”, una “a” una alfa privativa. Y si al concepto de verdad pertenece esta clase de operación privativa, esta clase de robo, entonces ello quiere decir que el ente ha de empezar siendo arrancado del ocultamiento, o que a él, al ente, ha de quitársele, ha de arrancársele, ha de arrebatársele ese ocultamiento”.

la cual, ciertamente, cada cosa permanece de acuerdo a un horizonte que orienta la mirada. La estancia cotidiana descrita como una caverna no es otra cosa que el mundo mismo donde la existencia se mueve y trata¹⁶¹. En esta estancia por cierto la existencia comporta en cada caso un cierto saber de las cosas. Esta orientación de la existencia dentro de la caverna, atada a su cotidiano modo de ver, obtiene la garantía de su propia estabilidad gracias a la luz de afuera que, a través de un camino, la vincula con lo de adentro (*πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον*)¹⁶². En el relato se describe esta estancia cotidiana del hombre como la de unos encadenados que desde su niñez han permanecido inmóviles mirando hacia adelante (*εἶς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν*)¹⁶³, es decir, desde siempre se han comportado teniendo un respecto a lo que inmediatamente les sale al encuentro, pero sin un respecto para sí mismos ni para los demás. Allí dentro y por arriba, entre un fuego fabricado y ellos, unos hombres transportan tras un muro y a lo largo de un camino diversos simulacros, los cuales son proyectados como sombras por la fogata en una pared que los encadenados tienen en frente y a la cual constantemente están dirigidos sin posibilidad ni siquiera de volver sus cabezas. Sólo se ven sombras delante, las cuales, por cierto, representan las cosas mismas, y efectivamente si entre ellos pudiesen conversar (*διαλέγεσθαι*)¹⁶⁴ tomarían estas sombras como lo que propiamente *está siendo* (*τὰ ὄντα*)¹⁶⁵. Los encadenados bajo esta situación permanecen mirando inmóviles al frente y tomando como verdadero, es decir, *al descubierto* (*τὸ ἀληθές*)¹⁶⁶ aquello que ya se ha hecho costumbre y que conforme a una cierta familiaridad se les aparece como estando a disposición. No saben de ningún modo que las apariciones que les salen al encuentro son sombras y por ello tampoco saben que estas sombras en tanto permanecen proyectadas en la pared que tienen delante, sólo pueden estar al descubierto gracias a un fuego fabricado que arde *a sus espaldas* (*ὄπισθεν*)¹⁶⁷. Como no tienen un respecto alguno para sí mismos ni para los otros, menos aún lo tienen para las cosas cuyas sombras ellos ven y en suma para la luz del fuego cuyo lucimiento puede dejar proyectar tales espectros en la pared. Bajo esta primera imagen puede apreciarse la manera como Platón-Sócrates indica hacia el

¹⁶¹ Platón, *República*, 517 b1ss: *ταύτην τοίνυν τὴν εἰκόνα, ἧ φίλε Γλαυκῶν, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει, ἐν ἐφῆτο, pues, esta imagen entera hay que aplicarla, oh Glaucón, a lo dicho anteriormente, hay que comparar el ámbito que se muestra por los ojos con la residencia habitacional de los prisioneros y la luz del fuego en ella con el poder del sol.*

¹⁶² *Ibidem*, 514 a4.

¹⁶³ *Ibidem*, 514 a7.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 515 b4.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 515 b5.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 515 c2.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 514 b3.

carácter de lo verdadero en relación a la existencia misma del hombre. Las cosas que aparentemente se muestran en un primer momento adquieren apariencia debido al espectáculo preparado por unos prestidigitadores, imagen para declarar el quehacer de los Sofistas y Retóricos del tiempo de Platón. Mas tanto las sombras como los artefactos que portan tales hombres sólo obtienen su evidencia de una claridad originada por una fuente escondida, pero olvidada y por ello, para los que no pueden verla, no estando presente. Todo lo que se pone en evidencia, en este caso tanto los portadores y sus objetos como los prisioneros y las sombras, sólo son, es decir, sólo pueden estar al descubierto, gracias al fuego, simulacro, a su vez, de la luz del sol. Las sombras mismas apenas tienen el contorno delimitado de una figura, pero no son algo nulo, son espectros proyectados en una pared y por tanto permanecen como algo que se muestra, como algo que tiene en cierto modo ser. Las sombras, aquello que para los encadenados es lo verdadero mismo, son posibles por el fuego de la caverna. A la vez el fuego se comprende desde su carácter *escondido y olvidado*, y por tanto como aquello que no se ve, pero que posibilita que las sombras mismas se muestren y que los encadenados puedan verlas. El fuego fabricado en este sentido es aquello que concede las sombras, pero que como tal permanece fuera de la vista.

Pues bien, Sócrates a partir de esta situación indica la posibilidad de una liberación de las cadenas y por consiguiente la posibilidad de volverse desde las sombras en la pared, es decir *desde* lo inmediatamente visto, lo que está delante y disponible, *a través de* las cosas cuyas sombras antes se miraba y *hacia* el fuego ardiente que luce y alumbraba las cosas que proyectan las sombras. Esta conversión y en suma este volverse desde una estancia hacia otra declara primero que el descubrimiento es graduado, es decir, que la vuelta desde lo oscuro a lo más claro es un tránsito desde lo menos descubierto a lo más descubierto. La liberación (*λύσις*) y el efectivo tránsito hacia la otra situación no se cumple meramente con el desencadenamiento del hombre de su acostumbrado estado, sino que implica primeramente el quebrantamiento del señorío de lo habitual desde la necesidad de responder a la pregunta por el ser, es decir, cuando es posible la diferencia del ser mismo (*ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν*)¹⁶⁸. Sólo entonces es posible la curación de la falta de prudencia (*ἀφροσύνη*)¹⁶⁹, curación que conlleva una *más recta conducción del ver* y según ello un descubrimiento mayor de la estancia. Sócrates en este sentido puede decir del desencadenado al punto de volverse: *νῦν δὲ μᾶλλον τι*

¹⁶⁸ *Ibidem*, 515 d5.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 515 c5.

ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει¹⁷⁰. Ahora permanece más cerca de lo que está siendo y volviéndose mira más correctamente lo que mayormente aparece. Pero lo que está más descubierto permanece fuera de la caverna, a la luz del día, en la claridad otorgada por el fuego celeste. Según su propia posibilidad (δύναμις)¹⁷¹ y dispuesto a persistir en el camino hacia su efectiva liberación, el hombre desencadenado tiene que llegar a ser capaz de una conversión del alma (ψυχῆς περιαγωγή)¹⁷², con lo cual se declara una corrección (ὀρθότης) de la mirada y en suma de su propia existencia.

¿Cómo se constituye esta conversión? ¿No se cumple acaso esta vuelta de la existencia desde la oscuridad hacia la luz? ¿Y este tránsito que debe realizar la existencia desde una estancia a otra no implica un descubrimiento de la propia posibilidad de ser? La παιδεία no puede sino expresar de manera suprema el sentido de la ποίησις al cual antes hemos aludido. En efecto, la παιδεία como un modo de la ποίησις no produce al modo de la producción artesanal. Si es posible hablar de producción tenemos que entender la παιδεία como un conducir hacia afuera, un poner a la luz (ποιεῖν) el vínculo mismo del hombre con el ser a partir del descubrimiento de la ἰδέα. De esta manera la obra que produce la παιδεία es la existencia que ha tomado la decisión de formarse a sí misma.

Esta ποίησις se constituye cuando el hombre habituado a su estancia cotidiana y acostumbrado a tomar las sombras por lo que es, encadenado a la situación de tener por descubiertos tales espectros, es decir, a observar y así juzgar como verdadero lo inmediatamente presente, puede volverse, por cierto tras un arduo ajustamiento de la mirada, a la cercanía de lo que está más descubierto (ἀληθέστατον), en ese sentido cerca de lo más verdadero. Lo propiamente descubierto, esto es, lo que *está a la vista*, la ἰδέα, es lo que está en mayor medida presente y en ese sentido es la que orienta la mirada y en suma la conversión de la existencia del hombre. La ἰδέα es así lo ya conocido en el conocer a partir del captar del νοῦς (νοεῖν). Con este término, Platón da cuenta de aquella posibilidad de la existencia cuyo carácter no se cumple meramente en una vaga “intuición” de la ἰδέα. Lo que Platón aquí nombra como *intuición* podrá ser conectado posteriormente con aquel carácter *poiético* del νοῦς que Aristóteles menciona a partir de su capacidad de iluminar.

Lo principal es advertir lo siguiente. Aquello mayormente conocido y descubierto es lo

¹⁷⁰ *Ibidem*, 515 d2ss.

¹⁷¹ *Ibidem*, 515 e4.

¹⁷² *Ibidem*, 521 c6.

que Platón llama *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, el ser-bueno visto, que es lo que de modo supremo posibilita todo movimiento y comportamiento del hombre respecto a las cosas del mundo y que Platón bajo el relato asimila al sol¹⁷³. El hombre habiendo podido salir efectivamente de la caverna, es decir, fuera de su estancia cotidiana, y habiendo llegado a ser capaz de persistir el grave camino luego de una serie de difíciles estaciones, puede encontrarse en la claridad de lo que está presente por sí mismo, de aquello que bajo la transparencia del cielo relumbra y aparece patentemente. Por su parte la visión de la mirada sólo es posible en la medida que su propia posibilidad esté constituida por la luz del sol. Es este sol luminoso, la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, la que ofrece el horizonte y en suma la dirección y corrección de la mirada, mejor dicho del comportamiento entero respecto a lo que es. Por la *ιδέα* lo que está siendo llega a ser captado. Allí afuera lo que está siendo ha llegado a ser conocido (*γιγνωσκόμενον*), pero sólo previamente porque ha sido descubierto algo que es visto (*ιδέα*), de tal modo que a lo que está siendo captado (*νοούμενον*) no sólo le pertenece el descubrimiento (*ἀλήθεια*), sino que también la *estancia* (*οὐσία*). La *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* quiere decir así: *hacer posible el descubrimiento de la estabilidad del ser*.

A partir de estas indicaciones lo verdadero sólo puede llegar a ser comprendido platonícamente bajo un entendimiento del ser cuyo carácter fundamental se encuentra en la *ἀλήθεια* de la *ιδέα*, en el *descubrimiento de lo que está a la vista*. Para nuestra consideración es importante advertir que este carácter del ser es asumido de modo sumo por la *vista del bien* en la imagen del sol, es decir, por el fuego celeste (*ἥλιος*) interpretado como aquello que abre y en suma descubre todo lo que surge (*φνει*). La *ἀλήθεια* es accesible a partir de la corrección (*ὀρθότες*) del comportamiento del hombre respecto a la *ιδέα*, de modo supremo respecto a la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. En ese sentido puede decir Platón: *τοῦτο*

¹⁷³ Cf. Paul Höfer, *Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato*, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht's Verlag, 1870, pág.12: "Die Ideen gipfelt nun in der Idee aller Ideen, welche, wie der *κόσμος νοητός* Princip der Erscheinungswelt ist, ihrerseits Grund der übrigen Ideen ist. In Ihr concentrirt sich und subsistiert das ganze Seins, sie umfasst alle Zweckbegriffe dadurch, dass sie Zweck der Zwecke, letzter Zweck ist, und weil der Zweck einer Sache immer das Beste (*βέλτιστον*) derselben ist, so ist sie selbst das absolute Gute, *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, und wird *Idee des Guten* genannt; pág.14: So haben wir in der Idee des Guten das Höchste Princip der platonischen Philosophie zu erkennen, welches in sich das höchste Sein und die höchste Vernunft zusammenfasst, und welches deshalb alles wahren Seins und aller Erkenntniss letzter Grund ist der Sonne vergleichbar, welche auch den Dingen sowohl Entstehung und Wachsthum als Erkennbarkeit verleiht. *Rep. VI*, 508 e — 509 a, wird sie deshalb *αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*, Ursache der Erkenntniss und der Wahrheit (= des wahren Seins) genannt, selbst über beiden stehend: *ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν* (sc. *ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*) *οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον*. Ist nun die Idee des Guten als das wahre Sein (*οὐσία, ἀλήθεια*) Urbild und Zweck alles Seienden, ist sie zugleich die höchste Vernunft, d.h. zwecksetzende Kraft, so ist sie das sich selbst Setzende und der Begriff des Absoluten kommt ihr im Sinne zu[...] Die Idee des Guten muss also der Gipfel aller Erkenntniss und das Höchste Ziel des theoretischen Strebens sein (*μέγιστον μάθημα*)".

τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι¹⁷⁴. De este modo aquello que le concede el descubrimiento a lo conocido, pero que también le devuelve al que conoce la posibilidad de conocer, esto, digo, es la vista del bien. El descubrimiento de esta manera es accesible gracias al resplandor de la más cumplida *ιδέα*. El cumplimiento del descubrimiento de la *ιδέα* empero es logrado por el ver (*ιδεῖν*), un ver *poiético*, es decir, que descubre. La mirada *poiética* del *ιδεῖν* luce similar al modo como luce la *ιδέα*. Por eso puede Platón decir que la mirada sólo ve lo visible en la medida que el ojo es similar al sol (*ἡλιοειδές*), esto es, en tanto el pensar y el comportamiento es *ἀγαθοειδές*, es decir, en tanto la conducción del hombre permanece regida por τὸ ἀγαθόν. Es precisamente a partir del comportamiento tenido respecto a la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* que el mirar (*βλέπειν*) y en suma la existencia del hombre puede permanecer *recta* (*ὀρθός*). El ver así se constituye en referencia al descubrimiento de la verdad de las cosas. La *ἀλήθεια* es concedida en tanto *está puesta a la vista* (*ιδέα*). Así dice Sócrates de la *ιδέα*: *κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη*¹⁷⁵. *Ella es señora que ofrece descubrimiento y captación*. La *ιδέα*, esto es, lo que está a la vista se descubre en un encuentro y a partir de tal asistencia se establece la verdad. Este establecimiento lo lleva a cabo un correspondiente *ιδεῖν*. El *ιδεῖν* es un *νοεῖν*, es decir, un simple captar y entender. A partir de la relación de esta captación vidente (*νοῦς*) y la *ἀλήθεια* de la *ιδέα* es posible avistar que lo descubierto (*τὸ ἀληθές*) permanece ligado a un descubrir (*ἀληθεύειν*). Este descubrir es llevado a cabo por una captación de la estabilidad de la *ιδέα*. El saber que está en juego entonces en la corrección de la mirada se constituye con respecto a la *ἀλήθεια* de la *ιδέα*. Este saber de la *ιδέα* es un *νοεῖν* y de acuerdo a ello un simple y fundamental entender que conoce lo que está al descubierto (*ἀληθές*), que *poietiza* el fundamento de la verdad.

La *ιδέα* y de manera expresa la *ιδέα* del bien, es, así como el sol, la causa descubridora de todo, es decir, el fundamento *poiético* del mundo y así mismo de la apertura de la existencia por la cual es posible el establecimiento del vínculo con el ser. En este punto es necesario advertir que esta puesta al descubierto de la *ιδέα* del bien, tal como Platón la refiere en el “símil”, nos tiene que servir para destacar el sentido de la vista misma que ha de ser alcanzada para nuestra investigación. Lo que tiene que ser notado entonces es el carácter fundamental de lo *ya visto* que la *ιδέα* descubre, a saber, el ser-bueno como horizonte de todo

¹⁷⁴ Platón, *República*, 508 e1ss.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 517 c4.

obrar. Teniendo presente esto no debemos dejar de advertir de ningún modo la diferencia que Aristóteles establece con la determinación del saber ético-fáctico, cuya puesta en obra no se funda en la generalidad que se presenta en la *ιδέα* platónica del bien. De allí que Aristóteles critique la fundación del obrar bien de la vida fáctica en la visión simple de la *ιδέα* del bien¹⁷⁶, lo cual se entiende como un rechazo del “intelectualismo” que Aristóteles intenta superar a través de la delimitación del sentido de la *φρόνησις* en relación al *ἦθος*¹⁷⁷. No obstante nosotros tenemos que poner atención en el carácter mismo de lo visto, lo cual en su estabilidad, es fondo y horizonte de toda puesta en obra. Ya veremos más adelante el aspecto aristotélico de esta puesta en obra del ser-bueno, cuyo sentido también lo da el *εἶδος*, pero en tanto es establecido a partir del momento del obrar mismo que se mueve en el mundo, esto es, desde el *instante*¹⁷⁸.

Desde el *εἶδος* como *τέλος* entonces tiene sentido la estructura del saber. Para Platón la *τέχνη* se constituye como un poder liberar al otro de las ataduras de la apariencia y en ese sentido como una *ποίησις* cuyo poder consiste en la puesta al descubierto de la posibilidad misma de la existencia. El liberado a partir de allí puede por sí mismo conformar una visión tal que sea capaz de llevarse a sí mismo a la vista y de este modo él mismo *poietizar* el vínculo con el ser a partir de la puesta al descubierto del bien.

Ahora, en tanto la verdad se constituye así acontece a la vez un problemático momento,

¹⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1094 b14ss. La simple estabilidad de la *ιδέα* del bien, que destaca precisamente el *ser por sí mismo* (*φύσει*), es contrapuesta al *ἦθος*. Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, II, 10, pág. 383-384: “Aristóteles devuelve las cosas a su verdadera medida mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el “esfuerzo”, y su elaboración hacia una actitud firme (*héxis*). El concepto de la ética lleva ya en su nombre la relación con esta fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio y en el *ethos*. La moralidad humana se distingue de la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera. Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carzca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y la regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento”.

¹⁷⁷ Debemos advertir con mucha precaución el punto desde el cual parte Aristóteles para su crítica a Platón, a saber, la diferencia entre el saber práctico y el teórico. No nos tiene que pasar desapercibido por tanto que el planteamiento de Platón, en la medida en que no hace una precisa distinción entre ambos saberes, no podría ser acusado de intelectualismo, y por ello, más bien, habría que comprender su intención fundamental desde una unidad esencial desde la cual el comportamiento humano permanezca regido fundamentalmente conforme a la vista de la *ιδέα*, visión que no hace referencia tanto al lado teórico meramente, cuanto a la tensión total al ser.

¹⁷⁸ El instante, dice Aristóteles, es el horizonte de la *πράξις* (Cf. *Ét. Nic.*, 1110 a13: *τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν*). Es posible establecer una conexión entre la instantaneidad fáctica de la vida humana que se cumple en la puesta en obra de la situación con el carácter repentino de la visión que es apreciable en el *ἐξαίφνης* platónico del bien (*República*, 515 c), así como el sentido de este momento súbito que se da en el *Banquete*, 210 e. Para una consideración de este sentido platónico resulta interesante el trabajo de Oscar Velásquez *En torno a súbitamente en el Banquete de Platón*. Revista Chilena de Literatura, 27-28, 1986, págs. 67-76.

cuya hondura precisamente Platón advierte. Pues si la verdad acontece a partir del descubrimiento de la *ιδέα*, entonces necesariamente al ser la *ιδέα* aquello uno que permanece por sí mismo (*φύσει*) desoculto y a la vez cotidianamente oculto en la multiplicidad, y al ser la *ιδέα* aquello hacia lo cual sólo a través de una decisión fundamental es posible encaminarse, la existencia humana constantemente permanece arrojada al error. En efecto, el símil platónico muestra ante todo una lucha entre el ser y la apariencia. Hay además un momento por el cual el liberado tiene la posibilidad de volver a la caverna para relatarle a los otros su descubrimiento. Pues el descubrimiento de la *ιδέα* viene aparejado con la necesidad de que los otros tomen parte en él, de compartir el *λόγος* de la *ιδέα*. Pero tan pronto el liberado retorna, se le priva su visión y por el abrupto cambio de la claridad de una situación hacia la oscuridad de la otra, acontece una confusión entre lo que es y lo que no es. Esta confusión nace empero del mismo carácter del *λόγος*. En efecto, este carácter del *λόγος* no sólo pone en evidencia la *ἀλήθεια*, sino que además la posibilidad de que su referencia pueda conducir a la falsedad (*ψευδος*). Desde aquí es importante entonces percatarse de que el *λόγος* descubre el mundo, pero también puede ocultarlo. De ahí que pueda haber tanto una *poietización* de la verdad como de la falsedad. Por lo mismo es del todo decisivo que advirtamos esta estructura del *λόγος*.

b) La comprensión de la ἀλήθεια a partir de la juntura del pensamiento discursivo (συμπλοκή ἐν διανοίᾳ)

La verdad entendida de modo griego se dice *ἀλήθεια*, *descubrimiento*. Lo verdadero en este sentido significa *estar al descubierto*. La verdad, esto es, el descubrimiento del ser-algo, tiene su medida en la *ιδέα*. Por lo tanto la verdad es revelada a partir de la vista que algo ofrece, a saber, desde el *qué es-algo*. Lo que conforma la unidad de la verdad del mundo sin embargo es la *ιδέα* del bien. La *ιδέα*, como la presencia misma de lo que aparece, puede así declarar cada cosa según la corrección de la mirada del hombre. En este sentido el descubrimiento de la verdad concedida por la *ιδέα*, corresponde fundamentalmente a un *ιδεῖν*, esto es, a un *ver* del hombre que ha de disponer su comportamiento entero. Es por ello que a partir de la posibilidad del cumplimiento de este ver de la *ιδέα* acontece el acceso a la verdad de las cosas del mundo. La *ἀλήθεια* permanece determinada así por la *ιδέα* de acuerdo al *ὀρθότης* del *ιδεῖν*. Este *ιδεῖν*, es decir, este ver que toma su orientación de la

ιδέα, permanece fundado en el pensar (*νοῦς*), esto es, en aquella posibilidad que en suma constituye el ser hombre y por la cual la existencia humana se establece en un mundo¹⁷⁹.

El *νοεῖν* sólo puede cumplirse efectivamente en la medida que lo conocido ha llegado a estar articulado (*συλλογίζεσθαι*) por el *λόγος*¹⁸⁰, con lo cual se hace constar que el *νοῦς* se concreta propiamente como *διάνοια*, esto es, como un pensar discursivo. Lo que ante todo esta posibilidad del discurso declara es que la existencia se encuentra abierta para sí misma y para los demás. En efecto, según el modo de estar unos con otros, la existencia se mueve y trata con las cosas bajo una apertura que delimita el vínculo y el trato. La *ἀλήθεια* en ese sentido cada vez conforma el horizonte de lo que ya está siempre a la vista. Por ello dice Aristóteles: *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας*¹⁸¹. *Los hombres por sí mismos permanecen capacitados para descubrir lo verdadero y la mayoría pone al descubierto las cosas*. Tal capacidad de la existencia ante todo se declara por el *νοῦς*, pero de tal manera que la ejecución de su posibilidad se concreta en el efectivo cumplimiento del *λόγος* que descubre y trata con las cosas del mundo. Este cumplimiento se constituye en destacados momentos que, según el símil platónico, representan cada uno un modo de estar en el mundo, pero que en referencia al saber de la *ιδέα* y a la *ιδέα* misma del bien, permanecen de acuerdo a una jerarquía. Esto quiere decir que tanto dentro de la caverna, como fuera de ella la *ἀλήθεια* de la *ιδέα* descubre un sentido. Esta situación por tanto acontece de acuerdo a un contraste esencial, a saber, entre lo inmediatamente acostumbrado y la apertura fundante de la existencia humana que se abre a la *ιδέα*. La diferencia fundamental reside así en que aquellos que permanecen habitualmente bajo una perspectiva atada a lo más inmediato, ven *εἰδῶλα*, *ídolos*, es decir, *pequeñas ideas*, que, ciertamente permanecen al descubierto gracias a la manifestación del sentido diario (*θαυμαστοποιία*)¹⁸², mas no de acuerdo al modo supremo en que está la *ιδέα* misma, avistada sólo por aquel que puede mantenerse *entre* (*μεταξύ*)¹⁸³ el habitual sentido y el camino hacia lo más claro y descubierto (*σαφέστερα καὶ ἀληθέστερα*)¹⁸⁴. Saber *qué es*-algo, por tanto, tener algo *a la vista*, en suma, que algo *esté al descubierto*, es posibilitado por el *λόγος* y de aquel que no se asienta en un cierto parecer, sino a partir de un modo cuya

¹⁷⁹ Cf. Aristóteles, *De anima*, 427 a17ss.

¹⁸⁰ Cf. Platón, *República*, 516 b9.

¹⁸¹ Aristóteles, *Retórica*, 1355 a15-16.

¹⁸² Platón *República*, 514 a9.

¹⁸³ *Ibidem*, 514 a7.

¹⁸⁴ Este carácter de “entre” de la existencia se pone de manifiesto con particular plasticidad en el discurso de Diotima. Cf. Platón, *Banquete*, 201 d1ss.

superioridad funda y delimita toda dirección del comportamiento, esto es, bajo una *ποίησις* esencial. No obstante es el mismo *λόγος*, esto es, quien lo comporta, el que tiene la posibilidad de no descubrir las cosas como son, y por tanto, de errar o de pasar una cosa por otra. En este sentido se puede hablar de otro tipo de *ποίησις* del *λόγος*, esto es, no una *ποίησις* esencial, sino una cuyo descubrimiento se da a partir de una com-posición.

Según lo anterior tenemos que advertir la situación misma que hace que el *λόγος* ya no constituya una vinculación esencial con la *ιδέα*, es decir, que ya no se conforme a partir de una *τέχνη* tal como la describe Platón, sino, más bien, como una posibilidad que conlleva la falsedad. Preguntamos entonces: ¿qué quiere decir *λόγος*? Nuestra palabra “leer” nos puede dar una señal preliminar. “Leer” tiene su origen latino en la palabra “legere”, la cual, si bien corresponde a nuestro “leer”, primeramente señala hacia la idea de recoger, de reunir. Bajo esta perspectiva se nos hace visible entonces que palabras nuestras como “colectar” y “elegir” portan en su raíz el fondo de la palabra griega. Esta raíz declara el sentido de juntar y unir, pero a su vez el de separar y discriminar. El verbo *λέγειν* indica por ello hacia una determinada juntura, que previamente ha seleccionado lo que ha juntado y así ha elegido a partir de una lectura previa. Así, por ejemplo, dentro del ejercicio de la cosecha se seleccionan de entre los recolectados los mejores frutos y así la recolección misma llega a ser una elección de lo mejor. La lectura por su parte sólo puede tener sentido tan pronto ha sido captado aquello que, para quien permanece leyendo, ya está a la vista, es decir, en la medida que lo leído permanece electo. Así por ejemplo en latín “lectus” (leído, elegido) tiene relación con un estar yecto (lecho), tendido, en griego *λέχος* del verbo *λέγεσθαι*, por lo cual no sería imposible pensar entonces que este ser dicho hace referencia a lo que ya permanece, por así decir, tendido para el en-tender. *Λόγος* así se nos declara primeramente en el sentido de una *recolección que ya está en-tendida*¹⁸⁵.

Para comprender auténticamente este sentido del *λόγος* tenemos que reconocer primero que este *λόγος* permanece en cada caso con respecto a algo que ya está al descubierto, y por tanto que este juntar está entendido a partir de una apertura dada. Este juntar tiene su sentido más propio a partir del lenguaje. Así *λέγειν* es inmediatamente un *hablar*, un poner algo a la vista conforme a una referencia (*κατά*). Este entendimiento se lleva a cabo a partir de la orientación del *λόγος*, al cual le pertenece el declarar y descubrir (*ἀληθεύειν*). Pero a esta

¹⁸⁵ Para avistar este primer y fundamental acercamiento a la palabra griega cf. M. Heidegger, *Λόγος* (*Heráclito, fragmento 5*) en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

posibilidad de descubrir, como decíamos, también le acontece la capacidad de simular. Así por ejemplo dice Aristóteles: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός...ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει¹⁸⁶. *Todo decir es en efecto un indicador [hace referencia a algo]...en el cual acontece el descubrir y el estar errado*. En este descubrir se hace alusión al carácter fundamental del λόγος. El decir es un indicar, un mostrar, un declarar. El λόγος es así ἀποφαντικός, puede en el enunciado hacer que algo permanezca visible (δηλοῦν). Pero de este modo también el λόγος puede errar. El enunciar algo en este sentido puede poner a la vista algo que no resulta ser lo que es, algo que es una mera apariencia. El λόγος de este modo puede tanto descubrir como encubrir. En otras palabras el enunciado puede ser verdadero o falso. Ahora bien, ¿qué puede hacer al λόγος falso?

Aristóteles en *De interpretatione* dice lo siguiente: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές¹⁸⁷. *Tanto la falsedad como lo que permanece al descubierto se presenta dentro del ámbito de lo que puede componerse y de lo que puede separarse*. La referencia del λόγος tiene una estructura *sintético-diairética*, es decir, su modo de vincularse a lo que es se constituye bajo un carácter compositivo y separativo, con lo cual puede descubrir o bien encubrir el ser. Esto quiere decir primero que de inmediato se da algo, cuya composición y separación se constituye como una presentación de momentos que, en cada caso, se ejecuta de un modo distinto. ¿Cómo se concreta esta composición y esta separación, y a su vez, en qué sentido en cada una de estas ejecuciones se revela el ser o bien se lo encubre? Podemos decir, por ejemplo, la tiza es blanca. Aquí se ejemplifica una composición que revela el ser-tiza. En efecto, el ser-blanco se junta con el ser-tiza, de manera que conforme a tal composición el ser-tiza se presenta como aquello que es en verdad. En cambio si se dice que la tiza no es blanca, se incurre en un error, es decir, se separa el ser-blanco del ser-tiza, y con ello no damos con lo que es en verdad, más bien se lo oculta y se lo encubre. De este modo podemos afirmar que el ser-compuesto descubre el ser-algo, mientras que el ser-separado lo encubre. Esto significa que el carácter *sintético-diairético* del λόγος revela una estructura que constituye la posibilidad para la verdad y la falsedad. Sin embargo esta estructura mencionada no es simétrica, es decir, el descubrimiento del ser-algo no acontece sólo en un ser-compuesto y el encubrimiento no se da sólo en un ser-separado. Por cierto podemos decir la tiza no es negra y con ello separamos algo, pero a su vez lo

¹⁸⁶ Aristóteles, *De interpretatione*, 16 b33ss.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 16 a12.

descubrimos en su verdad. Por su parte podemos decir la tiza es negra y por tanto componemos algo, pero a su vez lo ocultamos.

El *λόγος* muestra en su referencia que la verdad y la falsedad se dan a partir de una *σύνθεσις* y una *διαίρεσις*. Cada uno de estos modos permanece determinado como una *κατάφασις* y una *ἀπόφασις*, esto es, una *afirmación* y una *negación*. Lo decisivo de esta estructura reside en que la referencia del *λόγος* en cada caso se constituye como una referencia *respecto* a algo, por lo cual el *λόγος* revela ante todo una duplicidad. El *λόγος* a partir de esta estructura se da siempre como un *λέγειν τι κατά τινος*, un decir algo con respecto a otro, con lo cual en un primer nivel de análisis se hace evidente que la constitución de la verdad del ser-algo se configura como una *συμπλοκή*, esto es, como una juntura que se da en el discurso (*διάνοια*)¹⁸⁸. Pero esto quiere decir que ya hay algo que *se da*, que permanece accesible en su estancia y que, conforme a la referencia correspondiente, se hace evidente en lo afirmado o negado. Así la tiza, antes de cualquier referencia enunciada del *λόγος*, ya tiene que *tener sentido*, es decir, ya tiene que ser tomada como algo que *sirve para*, a saber, para escribir. Pero no sólo esto, sino que además esta tiza ya tiene que estar presente para quien se refiere a ella como algo que está en relación a una pizarra. La pizarra y la tiza en conjunto están además en relación a una escuela en donde se imparte la enseñanza, la cual a su vez tiene sentido dentro de un contexto político dentro del cual aquel que se refiere a la tiza está arraigado. En la referencia al ser-tiza por tanto acontece una serie de remisiones que transparentan el sentido del mundo mismo dentro del cual a su vez tiene sentido referirse a una tiza.

En efecto, la referencia del decir, un decir que constitutivamente permanece estructurado desde el modo de estar unos con otros, tiene su horizonte respectivo en *τὰ ὄντα*¹⁸⁹, las cosas que *están siendo (que tienen sentido) en el mundo*, y de acuerdo a ello a *lo que se nos aparece (τὰ φανερά)*¹⁹⁰. Correspondientemente lo que se nos aparece es aquello en donde la percepción tiene su límite, como aquello que *permanece ya (ὑπό) puesto (κεῖσθαι)* y por tanto es lo que está en cada caso yaciendo delante (*ὑποκείμενον*)¹⁹¹. De acuerdo a este sentido las cosas que nos salen al encuentro permanecen dispuestas para nosotros (*τὰ*

¹⁸⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1065 a21-22: τὸ δ' ὡς ἀληθὲς ὄν ἐστὶν ἐν συμπλοκῇ διανοίας, *el ente como estando al descubierto es una juntura que acontece en el pensamiento.*

¹⁸⁹ *Ibidem*, 990 b1.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 992 a25.

¹⁹¹ Aristóteles, *De anima*, 425 b14.

ὑπάρχοντα), ya sea bajo el modo del uso¹⁹² o de los bienes¹⁹³, sea de acuerdo a la posesión¹⁹⁴ o la presente situación¹⁹⁵. Este sentido de lo que ya está presente para la existencia que habita un mundo, sin embargo, se hace expresamente formal bajo una destacada determinación. Aquello que ya permanece como referencia del λόγος (τὰ ὑπάρχοντα), pudo pasar de manera exclusiva, y no por cierto accidentalmente, al ámbito de la *lógica*, la cual procura desde ya largo tiempo un certero entendimiento de lo que significa λόγος. Su más antigua referencia la declara el mismo Aristóteles al poner aquello respecto a lo cual el λόγος tiene una referencia, el ὑποκείμενον, en relación con τὸ κατηγορούμενον, es decir, con los modos en los cuales se lleva a cabo esta referencia¹⁹⁶. De allí, como ya es bien sabido, pudo derivarse la doctrina gramatical y la lógica misma como saber del λόγος, esto es, del enunciado respectivo.

Tal estructura sin embargo se conserva viva en el modo en que Aristóteles expone el asunto, sobre todo cuando se refiere al modo de hablar en su *Retórica*. Ahí por ejemplo se destaca la referencia viva del λόγος περὶ παρόντων¹⁹⁷, respecto a todo lo que está presente, y por tanto también sobre lo que aconteció (περὶ τοῦ γενομένου) y lo que será (ἔσεσθαι)¹⁹⁸. En la medida que el λόγος se cumple de acuerdo al modo de estar hablando, disputando o bien compartiendo unos con otros, su soporte en general permanece en la δίκη, en hacer justicia a lo que es, a saber, en el juicio. Así la κατηγορία, comprendida usualmente como una acusación, se pone en expresa relación a su vez con la ἀπολογία, es decir, la defensa¹⁹⁹. Tanto el κατηγορεῖν como el ἀπολεγεῖν sostienen un λόγος y por ello son disposiciones de referencia hacia algo puesto en cuestión²⁰⁰. Precisamente en este modo de constituirse el decir y hablar, a saber, en tanto el λόγος acontece bajo la medida de lo que puede ser afirmado o negado en una asamblea, en un juicio o en cualquier trato con los otros, surge la posibilidad de la controversia (ἀμφισβήτησις). Esto sólo es posible porque permanecen en disputa dos opiniones o incluso más, lo cual revela una contra-posición. Ante todo aquí es preciso ver que tales controversias nacen principalmente de pareceres y por tanto

¹⁹² Aristóteles, *Met.* 982 b23.

¹⁹³ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1169 b5.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 1121 a34.

¹⁹⁵ Aristóteles, *Met.* 1065 a19.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Categorías*. 1 b24.

¹⁹⁷ Aristóteles, *Retórica*, 1354 b7.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 1354 b12.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 1358 b10-11.

²⁰⁰ *Ibidem*, 1354 a4: ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν, examinar, dar cuenta, defender y acusar.

de modos de tener algo por verdadero, es decir, de entender esto *como* esto o *como* esto otro. Según ello el *λόγος*, en tanto permanece en controversia, a saber, acusando o bien defendiendo, hablando a favor o en contra, tiene ya a la vista un horizonte respecto al cual se mantiene bajo una cierta orientación. El error y la corrección por ello dependerá del modo en que en cada caso quien habla pueda dar razón (*λόγον δίδοναι*) o no según tal horizonte dado y sólo en la medida que sea además posible para uno u otro ser más o menos persuasivo respecto a lo afirmado o negado. Dependiendo del modo de hablar y referirse, y de acuerdo a la disposición de quien escucha, el *λόγος* puede conformar (*ποιεῖν*) un parecer y por tanto abrir la posibilidad del error. Con ello se pone en evidencia que el *λόγος* no sólo puede mantenerse efectivamente en un correcto respecto a las cosas, sino que además permanecer abiertamente ocultándolas. El error por tanto puede llegar a ser así simulación y engaño.

El *λόγος* de acuerdo a su orientación es verdadero cuando está en lo correcto y por tanto cuando nuestro modo de decir corresponde con las cosas (*ἐπὶ τῶν πραγμάτων*)²⁰¹. De otro modo el *λόγος* las declara sin corresponder y por tanto es falso (*ἐναντίως ἢ τὰ πράγματα*)²⁰². Así en tanto el *λόγος* tiene su medida en las cosas que ya están descubiertas (*ἀληθές ὄν*) y conforme a las cuales permanece bajo la rectitud de su orientación, entonces puede el *λόγος* enunciar verdadera o falsamente, ser por tanto el *λόγος* mismo algo verdadero o falso. Así dice Aristóteles: *οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν διανοίᾳ*²⁰³. *Pues ciertamente tanto lo falso como lo verdadero se presentan en el pensamiento*. En cada caso la orientación del comportamiento humano entero, esto es, su atender y referir, su obrar y decidir, permanece bajo la medida de una vista y de tal modo que a partir de esta visibilidad obtiene sentido y perspectiva toda existencia en el mundo. Esta visión se cumple *πρὸς τὸ φῶς*, con respecto a la luz, y en ese sentido es un *βλέπειν κατὰ τὸ ὀρθόν*, un recto mirar. Lo principal entonces es que tal recto mirar tiene ante sí como horizonte de su referencia la estabilidad de la *ιδέα*, la cual, puesta al descubierto, permanece como aquello respecto a lo cual el *λόγος* puede cumplirse. Pero el *λόγος* no sólo tiene la posibilidad de tener una referencia correcta, sino que también una referencia incorrecta, en suma falsa. Esto es posible porque el *λόγος* tiene regularmente su concreta ejecución no de acuerdo a una simple visión de la verdad, sino más bien a partir de una referencia de algo hacia algo (*τι κατὰ τινος*). En efecto, aquella estructura del *λόγος* aludida

²⁰¹ Aristóteles, *Met.*, 1051 b2.

²⁰² *Ibidem*, 1051 b5.

²⁰³ *Ibidem*, 1027 b25.

preliminarmente como un juntar y separar tiene su fondo en este carácter referencial, el cual, se expresa de manera inmediata y viva en el trato y ocupación con las cosas del mundo.

Las remisiones mencionadas tienen que hacer constar esta estructura *τι κατά τινος* del *λόγος*, cuya referencia hacia el ser-tiza, por ejemplo, es tomar tal cosa (*τι*) como (*κατά*) algo para escribir (*τινος*). Este *τι κατά τινος* sin embargo no se funda en una acusación del tipo “la tiza es blanca”, esto es, el ser-tiza como ser-blanco, sino que antes bien permanece como el trasfondo de la significación veritativa de ésta. Este *τι κατά τινος* se arraiga en una inmediata referencia del *λόγος*, la cual pone en evidencia ante todo el modo como la existencia misma permanece inmersa en el sentido del mundo²⁰⁴. Desde esta situación fundamental se tiene que hacer visible entonces la referencia del *λόγος* en su carácter compositor y separador, tal como la menciona Aristóteles. Así tiene sentido tomar tal materia como tiza y tal tiza como blanca.

Conforme a lo anterior podemos ahora comprender con mayor precisión el sentido *sinético-diairético* del *λόγος* y junto a ello la posibilidad de la verdad y la falsedad. Se nos ha hecho patente que tras toda referencia ya tiene que darse algo y esto, conforme al movimiento propio de la existencia en el mundo, se muestra primariamente en el modo en que la vida humana trata con los otros y se ocupa con las cosas. Este estar sumergido en el mundo implica por tanto que aquello con lo cual la existencia se ocupa está siendo en el sentido de un ser-para con el cual nos ocupamos. Ahora bien, aquel *λόγος* que no está referido al ser-algo desde la inmediata referencia al mundo, sino que tiene su respecto al modo en que algo es enunciado como algo, constituye una destacada referencia al ser-verdadero y ser-falso. Aquí por tanto se trata de un enunciado que deja ver algo como otro en un sentido ya delimitado por la *θεωρία*. Así en tanto enunciado el *λόγος* tiene un carácter *apofántico*²⁰⁵. En el

²⁰⁴ No es este el lugar para profundizar en esta estructura del *τι κατά τινος* desde una perspectiva fenomenológica. Tal análisis tendría ante todo que considerar el movimiento propio de la vida humana y por tanto la estructura temporal de la existencia. Para ello remitimos a los tempranos cursos de Heidegger en la Universidad de Marburgo.

²⁰⁵ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §3, pág. 23: “Das *λέγεσθαι κατά (κατηγορείσθαι)* bedeutet nicht eine urteilsimmanente Beziehung und meint auch nicht primär die Beziehung des Seienden zum Aussagen, nicht das faktische Angesprochenwerden des Seienden, sondern es steht für eine Bestimmte Seinsstruktur, da es lediglich die Bezeichnung für die Beziehung der Präsenz zum Vorliegenden ist, das nicht “in” der Aussage “vorkommt”, sondern zur Aussage nur gehört, weil es das Sein des von ihr gemeinten Seienden ist. Und so ist auch *κατηγορία* die vollkommen angemessene Bezeichnung des neuen es steht für die Präsenz; das Wort deckt sich nicht mit *ὑπάρχον*, denn es steht für die Präsenz selbst, ob sie faktisch vorliegt oder nicht. Die Kategorie ist ebensowenig subjektive, aber auch ebensowenig objektive wie die platonische Idee: dass die Präsenz nicht mehr Idee ist, sondern Kategorie, das bedeutet, dass ihr Wesen nicht mehr darin besteht, in sich geschlossene und somit selbständig zu sein: sie ist eine “Präsenz von”: das *τι* als Kategorie enthält von vornherein den möglichen Bezug zum *ὑποκείμενον*: auch wenn es noch nicht je und je faktisch vorliegt und sich zu einem *τι κατά*

ejemplo citado “la tiza es blanca” la referencia se concentra exclusivamente en la tiza como *ὑποκείμενον* y en el ser-blanco como *κατηγορία*. De acuerdo a estos momentos el *λόγος* constituye una referencia a algo como algo y por cierto con el fin de descubrir el ser o bien de encubrirlo. Así dice Aristóteles: *τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκεϊμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν*²⁰⁶. *En efecto, lo verdadero consiste en la afirmación respecto a lo que permanece conjuntamente y en la negación respecto a lo que está separado; lo falso es la contradicción de esa afirmación y negación.* Se dice la verdad cuando, por ejemplo, afirmo que la tiza es blanca y de igual modo cuando niego que la tiza no es blanca. De otro modo digo una falsedad y por tanto encubro lo que es, cuando afirmo que la tiza no es blanca y cuando niego que la tiza es blanca. Pero ¿no supone ello que antes tiene que ser dado algo así como una tiza? Aristóteles dice: *τὸ δὲ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρῆσθαι καὶ τὸ συγκεῖμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσθαι δὲ ὁ ἐναντίως ἔξων ἢ τὰ πράγματα*²⁰⁷. *Esto, el estar al descubierto y el estar encubierto, consiste en estar referido a las cosas que son en el permanecer conjunto y en el estar separado, de modo que descubre aquel que considera que lo que está separado está separado o que lo que está conjuntamente está conjuntamente, mientras que encubre quien se comporta en contradicción a las cosas.* La estructura del *λόγος* como un *τι κατά τινος*, esto es, como un decir que se refiere a algo como algo, constituye el ser-verdadero y el ser-falso a partir de una composición o bien de una separación. ¿Qué es lo que da la medida para ello? Aristóteles dice: *τὰ πράγματα*.

Las anteriores consideraciones muestran la siguiente situación. La existencia humana se mueve en el mundo bajo una apertura tal que, de acuerdo al modo de su trato y ocupación, permanece abierta a sí misma y a los otros a partir del *λόγος*, el cual, no obstante, por su misma estructura, configura un *hacer* (*ποιεῖν*) sujeto tanto a la posibilidad de la verdad como del error. Esto supone sin embargo que el mundo ya está a la vista, que las cosas se dan de algún modo. Conforme a esta apertura el hombre está entregado a su propia existencia, la cual tiene su más propio cumplimiento en un vínculo con el ser-algo. Ello implica a su vez que la existencia tiene que conquistar un lugar y abrir el espacio esencial de su propia habitación en el mundo a partir de una *ποίησις* del *λόγος*, cuya estructura inevitablemente está arrojada a

τινος erfüllt, ist es bereits “*τι κατά*”-.

²⁰⁶ Aristóteles, *Met.* 1027 b20-22.

²⁰⁷ *Ibidem.* 1051 b2-5.

la no-verdad. Este movimiento de la existencia se comprende por tanto como una búsqueda de la verdad y en ese sentido como el intento de configurar el más cumplido *hacer* de la existencia. Este *hacer* (*ποίησις*), que no es ninguna fabricación de algo, toma su forma y camino en el *λόγος*, el cual, de distintos modos puede descubrir el ser y ponerlo en obra de tal manera que el mundo mismo se haga patente. Lo que se busca de este modo es la estancia de la verdad.

SEGUNDA PARTE

La búsqueda filosófica de la estancia de la verdad

Capítulo I

Consideración respecto a la determinación del saber y los modos de descubrir la φύσις

§7. La posibilidad fundamental del hombre hacia el cumplimiento de su existencia

La existencia del hombre se establece en cada caso de acuerdo a un vínculo con el ser. Este vínculo lo hemos interpretado preliminarmente a partir de un ποιεῖν en un amplio sentido. De acuerdo a esto para la existencia griega tal vínculo se *poietiza* por sobre todo en la constitución de un destacado lugar a partir del cual es posible la generación de las perspectivas y los fines de una comunidad de hombres, esto es, cuando nace el *Estado* (πόλις). *En ese sentido el Estado representa el más cumplido establecimiento del vínculo humano con el ser.* En el caso del mundo griego no es accidental además que el carácter *poiético* de este vínculo con el ser tenga su configuración más destacada en la Poesía, por cuya declaración precisamente el mundo se establece. De este modo nos situamos en la perspectiva fundamental de nuestra investigación, a saber, que a través de la *ποίησις* llega a conformarse un espacio abierto donde la verdad de las cosas tiene una estancia. El Estado así creado es el lugar en donde acontece propiamente una comunidad de palabra y trato con las cosas²⁰⁸. El horizonte del mundo y su sentido permanece así a la vista para toda perspectiva posible de la existencia que *ya* está referida a lo legado por una tradición. El hombre se sitúa en esta estancia histórica y por tanto no sólo permanece abierto a la urgencia de las cosas, sino también para sí mismo y para los otros con los cuales habita y trata en un mundo interpretado. De acuerdo a esta perspectiva Platón y Aristóteles declaran el fondo de la existencia a partir del modo como la vida humana se mueve y se abre al mundo, a partir de la verdad del *ser-algo* (ἀλήθεια), en cada caso simulada o bien presente y vinculante.

En efecto, tanto para Platón como para Aristóteles la existencia humana se juega dentro

²⁰⁸ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1108 a11 :...περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν..., *comunidad con respecto al modo de hablar y al modo de obrar.*

del ámbito del sentido del ser y esto quiere decir conforme a la verdad del mundo que se hace presente en las cosas y en los otros. Este vínculo de la existencia con el ser *hecho* mundo se constituye en mayor o menor grado dependiendo del modo como la existencia se haga clara para sí misma. Según Aristóteles la existencia cuenta con la posibilidad de ejecutar su propio esclarecimiento y el del mundo a partir del *λόγος*. Conforme a esa medida puede el hombre encontrarse con las cosas y realizar su propia obra con los otros.

El *λόγος* conforma el carácter propio del hombre en tanto *poietiza*, es decir, en la medida que *pone a la vista* el mundo, no de manera que éste es constatado de modo “objetivo”, sino en tanto el mundo acontece de acuerdo al modo como la existencia lo descubre en su trato con las cosas y con los otros. Ahora bien, el cuidado de la existencia humana permanece cada vez en busca de establecerse, es decir, de poner su ser en obra y, por tanto, el ser así puesto en obra tiene que llegar a su cumplimiento, a saber, a su bien. En cada caso el ser-bueno orienta el movimiento humano²⁰⁹. Dentro de este movimiento empero se da una cierta medianía que conduce a la existencia a huir de su propio ser y a refugiarse en la mera apariencia. De hecho bajo esta apariencia el mundo regularmente se descubre. No obstante fuera de este parecer la vida humana puede tomar la iniciativa a partir de su propia posibilidad y así abrir el mundo desde un auténtico vínculo con el ser. De una manera destacada por lo tanto la existencia humana puede ponerse en obra de acuerdo a la medida más alta de su propio ser. A esta medida los griegos la nombraron a partir de la conexión de dos momentos fundamentales, esto es, la *καλοκαγαθία*, el permanecer bajo la claridad de la belleza y el bien, conceptos que, por cierto, han de orientar nuestras consideraciones. El establecimiento de este vínculo del hombre sólo así tiene sentido bajo la medida del ser-bueno y el ser-bello, modos de ser que concentran en sí el cumplimiento de la vida humana.

El descubrimiento del ser es de acuerdo a ello un autoesclarecimiento, pero que en primer lugar acontece en el Estado, es decir, en medio de una comunitaria referencia a las cosas y, por tanto, a partir de la admisión de unos y otros a un sentido común que religa y orienta la vida humana. Esta referencia se cumple cuando la existencia pone *bajo tuición* el sentido del mundo con los otros, es decir, de acuerdo al aporte mutuo que en cada caso hace remisión al horizonte que orienta todo cuidado y ocupación del hombre. Este poner bajo resguardo, este intuir, puede constituirse en un auténtico saber gracias al esclarecimiento de un sentido que los hombres ya comparten entre sí en tanto están y tratan en un mundo. Desde esta

²⁰⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1094 a1ss.

perspectiva tiene que hacerse claro lo que significa *saber* en un sentido primario, esto es, un *poder conservar* y un *poder sostener* el mundo con los otros.

¿Cómo es posible el saber humano? ¿Cómo en suma es posible que la existencia comporte en sí la capacidad de retener y así guardar el sentido del mundo? Responder a estas preguntas significa entender qué permanece en juego en esta conservación, qué acontece cuando se da algo así como un vínculo entre la existencia y el ser, qué significa en suma la conservación de la verdad del vínculo de la existencia con el mundo. No sin dificultad anunciamos de manera preliminar estas preguntas. A partir de la perspectiva de la relación entre la existencia y el ser del mundo podemos preparar ahora el camino de nuestra reflexión hacia el planteamiento principal que orienta nuestros pasos. Por una parte contamos con el siguiente punto de vista que fue fijado a partir de nuestras consideraciones anteriores y que en suma han tenido el fin de declarar el problema del modo como el hombre puede poner en obra el ser del mundo en el cual habita, mundo en el cual tiene su estancia histórica y su vínculo con lo que fue y lo que será.

Según Platón el mundo sólo obtiene su sentido cuando se *poietiza*, es decir, cuando se da la posibilidad de la más esencial obra de la vida humana, cuyo “hacer” se constituye fundamentalmente en un “dejar”, esto es, en un *dejar aparecer* la *ιδέα* del bien. Tal *ποίησις* se cumple propiamente cuando acontece su declaración a través de la palabra (*λόγος*). Esto se expresa ante todo en la experiencia de la formación del hombre, quien metódicamente orientado por la *ιδέα*, tiene la posibilidad de conducirse propiamente hacia un modelo cuya forma ha sido establecida con el fin de poner en obra y hacer cumplir el carácter mismo de la vida humana. En ese sentido el mundo puede fundarse a partir de la palabra de la Filosofía. Pero por otra parte el mundo ya está presente al acontecer el *λόγος* de la *πόλις*, a partir de la efectiva comunidad de la existencia (*κοινωνία*). Ciertamente la Filosofía como un modo destacado de ser de la existencia comporta un *λόγος* que puede declarar el mundo desde un más propio fundamento, pero cuando mencionamos de manera provisoria el vínculo entre la existencia y el ser del mundo, indicamos hacia el acontecer mismo de la existencia que ya entiende el ser-algo de acuerdo a su propia tendencia a *ver* (*εἰδέναι*), tendencia que, como se mostrará, siempre tiene un carácter *poiético*. Por eso es necesario poner en cuestión lo siguiente: ¿de qué modo la existencia permanece abierta al ser a partir del ver, es decir, de qué manera es posible el comportamiento mismo del hombre y la verdad del mundo desde la vista? Para comprender preliminarmente el carácter del saber humano tenemos que advertir la

conexión entre el ver y el ser, momentos que constituyen el sentido de la *ιδέα*. Ciertamente lo que Platón nombra como *ιδέα* y lo que Aristóteles determina como *εἶδος* se diferencian decisivamente. No obstante nuestra tarea tiene que hacer advertir aquel fondo respecto al cual el sentido de la visión, tanto en Platón como en Aristóteles, se constituye como el modo principal de vincularse con el ser. Lo importante es reconocer en la visión el carácter fundamental del saber. Esto nos dará la suficiente amplitud para delimitar el sentido del vínculo de la existencia con el mundo *a la vista* del ser.

Las siguientes secciones tienen su sentido en la delimitación del saber y por tanto en los modos *poiéticos* en que la existencia humana puede establecer un vínculo con el ser. De este modo en las secciones g), i), j) y k) se determinarán las llamadas virtudes dianoéticas bajo la orientación del sentido de la *ποίησις*. Allí se mostrará no sólo que la *τέχνη ποιητική* es creadora al permanecer referida a la *φύσις* en el sentido de la *ύλη*, sino que tanto la *φρόνησις* como la *ἐπιστήμη* y la *σοφία* descubren a su modo la *φύσις*, y por tanto que en todos estos casos vinculantes de la existencia lo principal es el sentido de la *ποίησις* que funda tal saber. Para ello previamente tiene que prepararse el horizonte correspondiente por medio de algunos conceptos centrales. De acuerdo a este horizonte nuestro análisis e interpretación se orientará por el momento práctico de la vida humana y por tanto tiene que hacerse visible la dirección inmediata y general de su “hacer”. Esto se declarará en las secciones a), b), c), d), e) y f). Finalmente la sección h) ofrecerá una breve clarificación que mostrará el sentido filosófico de la *οὐσία*, concepto central para entender el sentido del saber como un acontecer *poiético*.

a) *La ποίησις como el carácter del acontecer del ser humano. El sentido del ser-bueno (ἀγαθόν) como límite (πέρας) y horizonte (τέλος) de todo cuidado*

Nuestra investigación tiene como fin exponer el carácter *poiético* del vínculo de la existencia humana con el ser²¹⁰. Esto significa que el movimiento de la vida humana se

²¹⁰ La existencia permanece en cada caso en movimiento con vistas a distintos fines. Tal movimiento hacia el fin es en cada caso *poiético*, no aún en contraste al movimiento de la *πράξις*, sino que antes bien entendiendo la *πράξις* misma como una *ποίησις*. Así lo declara Aristóteles orientándose sólo por el uso de la lengua: *ἐνεκα γὰρ του ποιεί πάς ὁ ποιῶν. Pues todo el que hace algo, lo hace por mor de algo* (*Ét. Nic.*, 1139 b2). Con tal constatación no se hace diferencia entre el hacer práctico y el hacer productivo, sino que simplemente se indica el carácter *poiético* del movimiento humano, es decir, que el hombre se mueve siempre hacia el cumplimiento de una obra, sea esta la propia vida humana o bien algo que ha de ser puesto fuera de la actividad ejecutada. Ciertamente no se desconoce aquí la expresa diferencia entre *ποίησις* y *πράξις* que hace constar

entiende esencialmente como un acontecer *poiético*, en el sentido de que en cada caso lo decisivo del “hacer” humano radica en el descubrimiento de la verdad del ser-algo²¹¹. Platón da testimonio de este amplio sentido de la *ποίησις*. En el *Banquete*, por ejemplo, Diótima le dice a Sócrates: *οἶσθ’ ὅτι ποίησις ἐστὶ τι πολὺ ἢ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτωοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις*²¹². *Tu sabes que el producir es una palabra para nombrar algo múltiple, pues en todo fundamento que haga pasar algo cualquiera del no ser al ser hay ποίησις*. Sólo gracias a este reconocimiento puede Platón comprender la restricción del sentido del “hacer” (*ποιεῖν*) y, por tanto, declarar bajo qué medida la obra de la *ποίησις* puede designar sólo el producto de un determinado modo de establecer el ser. *ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί [...] ἀλλ’ ὁμως, ἢ δ’ ἢ, ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφρισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὄλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί*²¹³. *De este modo también lo que se pone en obra en los saberes son creaciones y los productores de estas obras son todos creadores. Pero de igual modo sabes que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de la ποίησις se ha separado una parte, la que corresponde a la música y al verso, y se la menciona con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, efectivamente, poesía y poetas a los que toman esta parte de la creación*. De igual modo para nosotros el sentido de la Poesía permanece restringido al arte de la palabra poética, sin percatarnos del sentido que funda este “hacer”. Según este amplio sentido de la *ποίησις*, el cual se nos hizo concreto en la experiencia de la *παιδεία*, se hace constar el acontecer fundamental de la existencia humana en tanto su “hacer” consiste en poner el ser en obra.

Debemos ahora interpretar bajo el sentido de la *ποίησις* ese hacer humano que

Aristóteles, por ejemplo, en *Ét. Nic.* 1140 a1ss. Tampoco se ignora que una superposición de este tipo equivaldría a entender la acción humana bajo la orientación de ciertas reglas, tal como las tiene la técnica. Cf. H. G. Gadamer *Verdad y Método*, pág. 386. Pero una indiferencia entre *πράξις* y *ποίησις* no tiene su sentido tampoco en un identidad del tipo como la entiende, por ejemplo, J. L. Ackrill (*Aristotle on action*, en Rorty, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980: “actions often or always are productions and productions often or always are actions”, pág. 94ss).

²¹¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b16ss: *ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ’ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς*, *demostramos por supuesto que aquellos modos por los cuales el alma descubre el ser a través de la afirmación y la negación son cinco, a saber: saber hacer, tener presente, prudencia, sabiduría, intuición*.

²¹² Platón, *Banquete*, 205 b8ss.

²¹³ *Ibidem*, 205 c1ss.

permanece inmediatamente en relación con la *παιδεία*, la *πράξις*. Pues conforme a la determinada formación del hombre, será posible la configuración del carácter del trato con los otros, así como también la ocupación con las cosas. A partir de esta determinada *poiētización* de la vida humana, esto es, desde la *παιδεία*, puede entonces articularse el movimiento práctico del hombre en el mundo.

Ahora, ¿en qué sentido es *poiético* este movimiento práctico de la vida humana? El sentido *poiético* de la *πράξις*, en efecto, también tiene su estructura en un ir del no-ser al ser. ¿Qué es lo que entonces llega a ser? La *ποίησις* de la vida humana tiene su distinción radical en el carácter de la obra. De manera que la cuestión no es *qué* es lo que llega a ser, sino *quién* llega a ser²¹⁴. El ser-hombre en cada caso es quien llega a ser puesto en obra a través de la *παιδεία*, y así puede establecerse entre los otros y ocuparse con las cosas. La *πράξις*, por tanto, tiene su delimitación en la puesta al descubierto de los aportes que contribuyan a la *poiētización* del bien humano.

El sentido *poiético* de la *πράξις* consiste en una ocupación a través de la palabra (*λόγος*), en tanto el hombre a partir de la conversación y la mutua solicitud puede revelar con los otros un determinado sentido en las cosas. En este mutuo aporte a través de la palabra el *λόγος* ya ha puesto a la vista el horizonte de su movimiento y sentido dentro de una comunidad. Pero esto significa que el mundo ya permanece presente para la vida humana y por tanto de lo que se trata es de deliberar el más cumplido modo de vincularse con las cosas. Pero es este mismo modo de vinculación el que precisamente puede hacer cada vez más plenamente presente el mundo, a saber, el ser propio con los otros. El *λόγος*, como modo de estar en referencia mutua respecto a las cosas del mundo, se toma así en cada caso como aquello que pone en evidencia lo que contribuye al cumplimiento de algo, esto es, el fin propuesto. Aristóteles dice: *θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι*²¹⁵. *Habiendo asentado el horizonte [que orienta a los hombres], apuntan ellos al modo y a los aportes que contribuyen a alcanzarlo*. El aporte (*συμφέρον*) al propio cumplimiento de la existencia es lo que se delibera para resolver la propia vida a través de una búsqueda y consideración de las cosas²¹⁶. En la búsqueda de tal contribución, por tanto, el *λόγος* ya ha puesto a la vista el *τέλος*, esto es, el bien que orienta y delimita la referencia del aporte que en cada caso se hace para alcanzarlo.

²¹⁴ Cf. Apéndice II, pág. 344.

²¹⁵ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1112 b15.

²¹⁶ Aristóteles, *Ret.* 1362 a17; *Ét. Nic.*, 1142 a 31.

El *τέλος* que ya ha de estar presente para todo trato con las cosas, permanece puesto a la vista por el *λόγος*, pues no es sino el *λόγος*, la palabra, la que hace presente el mundo a través del aporte. El movimiento *poiético* hacia el fin en ese sentido lo constituye el *λόγος* mismo. Aristóteles según ello acentúa: *ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν*²¹⁷. *El modo de estar hablando unos con otros es tal que es capaz de hacer evidente lo que aporta y lo que no aporta y también lo que pertenece al ser y lo que no pertenece al ser. Esto, frente a los demás vivientes, es lo propio de la existencia humana, tener presente lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y todo lo perteneciente a esto. La comunidad de estar en referencia mutua hacia tales cosas, pone en obra la estancia y el mundo. El *λόγος* descubre el mundo en aquello que lo hace presente, es decir, a partir de lo que le importa a la existencia, a saber, cada aporte para el ser-bueno. Pero el mundo acontece no sólo en los medios que contribuyen al fin, sino en la existencia misma que se comporta, pues el estar-por sí mismo (*εὐδαιμονία*) constituye el fin de la propia existencia. Este cumplimiento de la existencia es el bien humano (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*).*

Lo que puede ponerse a la vista a través de una deliberación, el aporte en cada caso buscado, aquello respecto a lo cual nos referimos unos con otros, constituye el modo como acontece el mundo, es la manera por la cual la existencia humana puede en suma pertenecer al sentido del mundo. Aristóteles sostiene que esta *κοινωνία* del *λόγος* *hace presente* (*ποιεῖ*) y constituye tanto lo que pertenece como lo que no pertenece al ser. Tal cosa sólo es posible en la medida que acontezca una *αἴσθησις*, esto es, una percepción del ser y del no-ser. La mención aquí de la palabra *αἴσθησις* por Aristóteles no se encuentra determinada a partir del ámbito específico de la sensación (*ἴδια αἰσθητά*)²¹⁸, esto es, los colores para la vista, los olores para el olfato, etc. El sentido de la *αἴσθησις* aquí hace referencia más bien a la simple posibilidad de presenciar el mundo desde lo ya conocido e interpretado, de tomar algo tal como se nos ha hecho familiar, y por tanto este tipo de *αἴσθησις* permanece en una cierta comunión con el *νοῦς*. La comunidad y la estancia misma de la existencia sólo acontece cuando es posible entonces aquel *per-cibir* el ser y el no-ser, unos con otros, captación inmediata que permanece en una referencia cotidiana a partir de la palabra y su sentido. El

²¹⁷ Aristóteles, *Política*, 1253 a14ss.

²¹⁸ Cf. Aristóteles, *De anima*, 418 a11ss.

percibir de acuerdo a ello no tiene un sentido vago, sino por el contrario, del todo determinado. El *ser-bueno* y el *no ser-bueno* son puestos a la vista por el *λόγος* y en esa medida se constituyen como los modos en los cuales el mundo mismo se pone bajo tuición. Acontece el mundo de acuerdo a los modos de vincularse a él, a partir del aporte que en cada caso la existencia elige y toma respecto a lo bueno y a lo malo, a lo justo y lo injusto. La diversidad de modos de estar y descubrir el ser-algo y a su vez los múltiples aspectos del bien que se busca, ponen en evidencia la *ποίησις* propia de la vida humana que está en referencia al mundo, esto es, la *πράξις*.

El sentido del bien ciertamente se encuentra en cada aporte y ya está a la vista en tanto constituye el horizonte mismo de la comprensión y actividad humana. En ese sentido el bien es lo más vinculante para el hombre. Todo hacer y pensar humano de acuerdo a ello sólo es motivado por el bien, lo cual no hace referencia al aspecto moral de la conducta, sino antes bien a un modo de ser. Es necesario por tanto comprender correctamente lo que el pensamiento griego destaca con la mención al bien.

El ser-bueno (*τὸ ἀγαθόν*), como fue dicho a propósito del “Símil de la caverna”, tiene su más pleno carácter en la conformación de una estabilidad reguladora, cuya obligatoriedad se traduce en la más alta vinculación humana con el ser del mundo. El bien es el cumplimiento mismo del ser y por tanto no se hace alusión en primer lugar a un carácter moral, sino antes bien a la realización plena del ser. Por tanto el bien nos remite de inmediato al sentido del fin (*τέλος*). Pero desde este punto de vista, en contraste al sentido platónico de la *ιδέα* del bien, el ser-bueno se entiende de varios modos. *Πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη*²¹⁹. *Como muchos son los cuidados y las artes y saberes, muchos también son los fines que acontecen*. Todo aporte que conduce a un fin puede ser tomado él mismo como fin. El aporte puede ser así considerado como algo cumplido, pero en referencia a otro fin más alto y que regula esa referencia. Este es el fin perfecto, cuya delimitación constituye el ser-algo y por tanto conforma la estabilidad de cada cosa. Un determinado fin para alguien, por ejemplo, puede ser cruzar la calle. Pero a su vez este fin permanece remitido a otro, acaso ir al banco y así hasta llegar a un límite. Los múltiples fines de la situación particular se refieren por tanto a un fin último que orienta el contexto inmediato del obrar. Es importante comprender por ello que el carácter de lo inmediatamente ejecutado se encuentra remitido a este fin extremo de la existencia, el más

²¹⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1094 a6.

alto bien. De este modo lo que ha sido puesto en obra revela en cada caso este último horizonte, el cual ya tiene que estar a la vista, a saber, como algo que ya se ha elegido para quien pone en obra su existencia. Así el contexto de bienes y obras particulares que la existencia lleva a cabo sólo pueden ser tomados en referencia a este bien extremo, bien que es la propia vida que se comporta. Este “hacer” de la existencia consiste según esto en un movimiento cuyo fin no está fuera del mismo, sino que el inicio del movimiento como tal es el fin anticipado en su ejecución. Pero además tal ejecución, a pesar de que pueda tomarse sólo como un aporte, no es sino el mismo porte de la existencia que se lleva hacia su cumplimiento. Quien actúa está así puesto en obra y es capaz de llevar a cabo dentro de su propia actividad el bien que lo constituye. Este tipo de acontecer no es un movimiento propiamente tal, sino el acontecer de la existencia que lleva a cabo así su propia obra.

La referencia a un fin extremo también acontece en el caso del saber productor, sólo que aquí lo hecho permanece fuera de lo ejecutado. Así en todos los casos en que la obra permanece aislada del movimiento ejecutado, esta obra no es fin propiamente tal, sino un fin que aporta a otro y por tanto no es un fin en estricto sentido. El zapato es ciertamente el fin del zapatero. En esta obra encuentra el zapatero el propio bien de su trabajo. Mas el zapato como obra es sólo un aporte y por tanto no es un fin estrictamente hablando. El zapato aporta a su vez el cumplimiento de otra cosa, a saber, su *para qué*, el caminar. Y allí se delimita el zapato como tal, allí se cumple propiamente como obra. Cada obra en este sentido es un aporte para otra cosa. Por ello Aristóteles encuentra en esta multiplicidad de fines y obras siempre un rasgo incompleto, en la medida que cada uno de ellos se constituye de manera relativa. En este sentido Aristóteles menciona la relatividad de los saberes que permanecen orientados bajo una misma posibilidad de poner el ser en obra. Por ejemplo, el saber fabricar frenos y todas las demás concernientes al arreo de los caballos es un saber cuya obra está en referencia a la obra del saber hípico, el cual, a su vez, junto con toda actividad concerniente a la guerra, permanece subordinado a la obra de la estrategia²²⁰. Lo importante es advertir que dentro de la constitución de la *πόλις* el cumplimiento de estos comportamientos y saberes a su vez está referido finalmente a un bien por sí mismo, bien que es el que orienta la propia *πράξις*, esto es, el horizonte de sentido de una comunidad de hombres que se cumple en el bien-estar, el estar cumplido en el propio ser (*εὐδαιμονία*).

Se reconoce entonces que en los variados fines que se dan dentro del movimiento

²²⁰ *Ibidem*, 1094 a10ss.

humano, se encuentra la referencia a su vez a un más alto fin, el cual se da sin ninguna referencia más. Por tanto de lo que primero debemos percatarnos es de que cada fin (*τέλος*) es un cierto bien respecto a otro (*δι' ἕτερον*)²²¹. Así Aristóteles reconoce un fin que se establece por sí mismo (*δι' αὐτὸ*)²²² y que corresponde al horizonte por el cual todo movimiento humano tiene un sentido. Este horizonte es el ser-bueno propiamente tal, sin hacer más referencia que a sí mismo y por tanto constituyendo el límite de la existencia humana (*πέρας*). Por tanto aún cuando los motivos por los cuales los hombres se mueven son diferentes entre sí, siempre permanecen de algún modo ligados como fines que se refieren al cumplimiento del ser-bueno, a saber, el más alto límite de la existencia humana. Si no estuviese presente cada vez el más extremo horizonte de la existencia, el deseo humano sería vacío y vano (*κενή καὶ ματαία*)²²³. Por tanto el sentido del ser-bueno permanece arraigado a la conformación de un límite que articula todo movimiento de la existencia y por el cual la vida humana encuentra su orientación. El ser-bueno así tiene que ser comprendido extrayendo lo esencial de su inmediata caracterización. El *τέλος* es aquello en donde todo movimiento y actividad tiene su cumplimiento. Mas cada una de las obras logradas permanecen como fines relativos y en cada una de estas actividades *se da* un fin extremo, a saber, el bien que constituye la vinculación de todos los otros bienes humanos subordinados. Por este fin último de acuerdo a lo anterior tiene sentido la *poietización* de la existencia.

b) La determinación de la πράξις a partir de la puesta en obra de la vida humana

La vida humana se mueve en el mundo de tal manera que busca su propio bien y en este sentido trata de establecerlo a partir de la puesta al descubierto de los aportes que conducen a él. Toda obra por tanto que se hace busca un fin, esto es, un bien, el cual sólo tiene sentido dentro de la remisión al más extremo bien de la existencia. Bajo esa medida la existencia se mueve y se pone en obra en el mundo, es decir, en tanto *poietiza* su propio ser y trata con las cosas y se entiende con los otros a partir de la palabra. La existencia es una *ἔξις πρακτικὴ μετὰ λόγον*²²⁴. *El movimiento de la vida humana así tiene su caracterización en una puesta en obra del sentido del ser-bueno a partir del hablar de unos con otros.* De acuerdo a ello

²²¹ *Ibidem*, 1094 a20.

²²² *Ibidem*, 1094 a19.

²²³ *Ibidem*, 1094 a21.

²²⁴ *Ibidem*, 1140 a4: “Una disposición que se ocupa a partir del *λόγος*”.

Aristóteles determina el sentido de la existencia a partir de la propia obra (*ἔργον*) que descubre el ser-algo, con lo cual se anuncia la disposición misma de la vida, a saber, como una *ἐνέργεια*, un *estar en obra*. El sentido del ser acontece en la obra llevada a cabo y así el bien tiene su más plena concreción.

En efecto, según Aristóteles la existencia es en cada caso una *ἐνέργεια κατὰ λόγον*²²⁵, un *estar en obra según el λόγος*. El movimiento práctico del hombre manifiesta ante todo que su modo de ser, su estancia efectiva dentro del mundo, permanece orientada por una determinada obra (*ἔργον*), entendida como el característico cumplimiento de su posibilidad de ser. Así como en los diversos modos de llevar a cabo una obra, el hombre como tal, y por tanto ya no determinado a partir de una cierta referencia a otro, es decir, de acuerdo a un cierto “saber hacer” algo, tiene una determinada obra que tiene que *poietizar*. En este sentido dice Aristóteles: *ὡσπερ γὰρ ἀύλητῆ καὶ ἀγαλματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ*²²⁶. *Pues como en el caso de un flautista y de un escultor, y de todo productor, y de los que llevan a cabo una obra o mantienen un trato con algo, es evidente que el ser-bueno y el bien están en la obra, así también será evidente en el caso del hombre, si hay alguna obra que le sea propia*. Esta obra propia que le corresponde al hombre *poietizar* no es otra que la vida misma que ha de llevarse a cabo a partir del *λόγος*. La vida humana por tanto pone en cada caso su existencia en obra y en ese sentido la obra de la vida humana se determina conforme al *modo* de llevarla a cabo. De acuerdo a cómo es puesta en obra, la vida humana puede constituirse en el mundo. Lo puesto en obra así es un *cómo* del ser-hombre en el mundo. La medida de esta puesta en obra la da el *λόγος*, con lo cual se anuncia que la palabra y el pensamiento humano son los directores del movimiento de la existencia. De esta manera el *ἔργον* humano obtiene su sentido en la delimitación que la propia existencia lleva a cabo a partir del trato mismo que la constituye. Es precisamente en la delimitación de esta obra que los otros fines permanecen en directa referencia. Por ello la obra más propia no ha de entenderse primeramente en el sentido de una cosa que se elabora, sino como el límite que constituye al ser-hombre.

El sentido de la obra además ha de entenderse a partir de un momento decisivo, pues no sólo la obra es el propio límite de la vida, sino que sólo la buena obra determina el horizonte de la existencia. De manera que tal como lo propio del escultor no se cumple sólo en la puesta

²²⁵ *Ibidem*, 1098 a8.

²²⁶ *Ibidem*, 1097 b25ss.

en obra de la escultura, sino en el buen modo de llevarla a cabo y en ese sentido en la perfección de la obra misma, así lo propio de la vida humana se cumple propiamente en el buen modo de ponerla en obra, en la prestancia del ser puesto en obra (*ἀρετή*). En ese sentido puede decir Aristóteles que el ser-bueno es aquella puesta en obra llevada a cabo conforme a la virtud²²⁷. Esta prestancia del ser es lo que Aristóteles determina como la excelencia misma de la obra y por tanto como el propio sentido de la *ἐνέργεια* humana. Una mesa, por ejemplo, que no ha sido elaborada de manera óptima, sin la suficiente experiencia y sin la materia apropiada, no es propiamente una obra, a lo más una mala obra, lo cual, sin embargo, contradice la esencia misma de la obra. Una mesa es propiamente una obra cuando ha sido hecha de buen modo, cuando en suma se presenta y así cumple óptimamente su ser-para. De igual modo la vida humana se constituye a la vista del bien, pero esta puesta en obra no se cumple en el resultado de su hacer y una sola vez, sino en un movimiento constante y cada vez llevado a cabo, cuyo sentido se determina en la discriminación del bien, sabiendo por qué y cómo la existencia tiene que ser. En este particular saber la existencia puede cumplirse, esto es, un saber estar del mejor modo posible en el mundo. La esencia de la obra en este sentido permanece determinada fundamentalmente a partir de la excelencia de un saber-estar dispuesto bajo la orientación del *λόγος*. La obra de la vida humana sólo se cumplirá en el mejor modo de llevarla a cabo a partir de esta disposición constante.

El cumplimiento de la obra humana se declara en la posibilidad de ser-para sí mismo, lo cual no quiere decir que el hombre se constituya de manera egoísta, sino que significa que su ser puede cumplirse por mor de sí mismo, de acuerdo a su más extremo límite, el ser-bueno. En esta excelencia de la obra consiste por tanto el bien humano. El *ἔργον* de la *πράξις* se comprende así a partir del más extremo horizonte (*τέλος*) del movimiento de la existencia. Lo que ha de *poietizarse* entonces es el ser-bueno (*ἀγαθόν*), la prestancia del propio ser (*ἀρετή*) y conforme al cual la existencia en cada caso puede resolverse. De esta manera la vida humana puede cumplirse, esto es, a partir de una *ποίησις* que pone al descubierto el ser humano *en obra*. Este poner en obra el ser a la vista del bien, es decir, este permanecer de la existencia que en cada caso obra con respecto a su propio cumplimiento, se constituye fundamentalmente a partir del *λόγος*.

²²⁷ *Ibidem*, 1098 a16ss.

c) La φύσις como origen. La apertura del ánimo (πάθος) y la percepción (αἴσθησις)

La vida humana, según Aristóteles, está puesta en obra en el mundo a partir del λόγος, el cual constituye en cada caso un vínculo *poiético* con el ser. Desde la palabra se pone en obra así en cada caso la propia existencia, lo cual no quiere decir que la obra de la vida humana necesariamente tenga que ser expresada a través de un discurso, sino antes bien quiere decir que cada acontecimiento permanece articulado en un mundo abierto por un λόγος que opera a partir de un sentido orientador.

Pero la obra de la vida humana es posible en primer lugar porque permanece fundada en la φύσις. Esto quiere decir primero que el hombre en tanto ser-vivo ha nacido, es decir, ha llegado a ser de acuerdo a una γένεσις. La γένεσις en efecto declara, de igual modo que la ποίησις, un ir del no-ser al ser. Esto lo podremos considerar ampliamente en el segundo capítulo de nuestra investigación. Por ahora basta sólo indicar que la φύσις en tanto *genética* es así misma *poiética* en un sentido esencial.

Ahora, en tanto el hombre ha llegado a estar-vivo, en tanto ha nacido, es un ser que está sometido al impulso y a la urgencia de la vida. Este *ser ya de inmediato* declara aquel momento fundamental del ser-hombre sin λόγος. Esta ausencia de λόγος es, por así decir, la parte oscura de la existencia, pero que de ningún modo ha de ser entendida a partir del reconocimiento de una parte animal del hombre, a diferencia de su parte racional. Esta *naturaleza sin λόγος* (φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος)²²⁸ es el fondo de la existencia y en ese sentido tal momento tiene que ser entendido a partir del sentido de la φύσις como causa de la generación y el crecimiento (αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι)²²⁹. La existencia está enraizada en la φύσις como el oculto origen de la vida. Esto quiere decir que el hombre se encuentra referido inmediatamente al hontanar de su ser como algo que *ya es*, esto es, φύσις. A este *estar previo* de la φύσις el hombre permanece remitido, por tanto, como al origen de su existencia. El hombre *ya es* al modo de la φύσις, es decir, ha sido entregado a sí mismo a la posibilidad de su propia vida. Pero esta *naturaleza*, según Aristóteles, no es algo propio de la existencia, sino más bien algo común con toda la vida que surge y se forma. Esta originalidad de la existencia compartida con todos los vivientes se manifiesta inmediatamente a partir del impulso a ser. Pero este origen se declara en el hombre a partir de la ausencia de

²²⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1102 b13.

²²⁹ *Ibidem*, 1102 a33-34.

λόγος, esto es, desde el fondo oscuro de su posibilidad más propia. Tal φύσις común se contrapone al λόγος no como algo meramente otro, sino, según lo anterior, como aquel fundamento que *ya está* en el hombre, pero que *no es* el hombre mismo, sino en tanto *posibilidad*, a saber, como posibilidad de su propio ser finito. Este *no-ser* del hombre no es nada negativo, sino la revelación de su límite que la existencia comporta en sí como la posibilidad misma de su cumplimiento en el mundo.

Si por una parte la φύσις de la existencia se declara como origen y por tanto sin λόγος, por otra parte manifiesta estar participando (μετέχουσα) de λόγος²³⁰, es decir, ya no de acuerdo al momento meramente relacionado con el crecimiento, sino según el modo como la existencia *ya siendo y naturalmente dispuesta* (πεφυκὸς)²³¹, puede abrirse al mundo propiamente. La mención de la palabra φύσις como participante de λόγος hace referencia a la apertura al mundo y en ese sentido a la disposición constituida a través de la sensación. La determinación de la αἴσθησις del hombre por tanto no es puramente animal, por así decir, sino ya un rasgo que perfila el ser-hombre. En efecto, la sensación nos pone en evidencia una variedad de diferencias y por tanto nos revela abiertamente las cosas. La αἴσθησις, según Aristóteles, declara, pone a la vista algo que se muestra (δηλόν)²³² y por tanto *deja* inmediatamente algo estar al descubierto²³³, a saber, el *sonar* algo, el *ver* algo, el *tocar* algo etc. De entre los sentidos empero el más apreciado por el hombre es la visión (ὄραν), con lo cual se determina la dirección de la constitución eventual del saber humano. En efecto, el saber se conformará propiamente como un ver. Esto se verá más adelante.

La φύσις como fundamento original del hombre, si bien permanece siendo compartida con la totalidad de lo viviente, manifiesta por otra parte una especial apertura. Tal apertura significa que el hombre se constituye primeramente a partir de un *padecer* (πάσχειν), es decir, desde una posibilidad de recibir lo que sale al encuentro (αἴσθησις). Pero la percepción sensible sólo es capaz de recibir en la medida que pueda la existencia ya estar en disposición de ser afectada. Así el ver, el oír, el palpar permanecen en relación al modo como este ver, este oír y este palpar pueden constituirse, es decir, en tanto la sensibilidad se estructure en base a un modo de encontrarse en el mundo. Por tanto la sensibilidad está ligada a un temple o ánimo por el cual algo es sentido, y esto es el πάθος de la existencia cuya

²³⁰ *Ibidem*, 1102 b14ss.

²³¹ *Ibidem*, 1103 a24ss .

²³² Aristóteles, *Met.* 980 a28.

²³³ Aristóteles, *De anima*, 427 b11: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, *la percepción de los casos particulares es cada vez verdadera.*

determinación primaria es ser el modo desde el cual el hombre permanece abierto o cerrado. El temple o ánimo así es la condición que abre o cierra el mundo para sentirse de un modo o de otro dispuesto hacia algo. Este πάθος Aristóteles lo determina a partir del modo de *estar elevado*, desde el *encontrarse bien*. Tal apertura se considera como un transporte que lleva en cada caso a la existencia a su propia estancia. ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τὸναντίον²³⁴. *Para nosotros ya está a la vista que el encontrarse bien es un movimiento del ser de la existencia en su mundo y por cierto un transportarse recogido y sensible hacia la propia posibilidad de ser que permanece presta para la existencia, lo contrario es el dolor*. A partir de estos dos padecimientos fundamentales las cosas nos salen al encuentro, esto es, desde la ἡδονή, a partir de lo beneficioso, lo que nos puede poner de un modo que nos encontramos transportados, por así decir, sobrepasados, elevados y así re-puestos en lo propio, y desde la λύπη, a partir de lo que nos puede provocar daño y opresión. En cada caso lo que constituye el πάθος es una disposición. εἰ δ' ἐστὶν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδύ ἐστι τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως²³⁵. *Si el encontrarse bien es esto, entonces es evidente que lo que provoca esto hace presente la correspondiente disposición*. Desde el πάθος la existencia puede poietizarse, es decir, abrirse a sí misma y de tal modo que en esta apertura pueda tener una disposición (διάθεσις) para referirse a las cosas del mundo. Lo decisivo entonces para la existencia humana radica en el modo de comportar este πάθος, pues es este modo de llevar los padecimientos en la puesta en obra de la vida lo que en cada caso constituye el hábito (ἔξις), esto es, el hombre mismo como ποίημα, es decir, como creado y formado conforme a su ser. En ese sentido dice Aristóteles: Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις²³⁶. *Es necesario considerar como un indicio de los hábitos del comportamiento el placer y el dolor referidos en lo que se lleva a cabo en cada caso*. A partir de la determinación de esta apertura tenemos ahora que esclarecer en qué sentido el ser-humano bajo tal disposición para el placer y el dolor puede ponerse en movimiento.

²³⁴ Aristóteles, *Retórica*, 1369 b33ss. También se dice posteriormente que lo que hace presente el encontrarse bien transporta εἰς τὸ κατὰ φύσιν; 1370 a4.

²³⁵ Aristóteles, *Retórica*, 1369 b 35.

²³⁶ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1104 b4-5.

d) *La determinación del deseo (ὄρεξις) de acuerdo a la constitución de la existencia. La tendencia al saber y la παιδεία*

Ahora bien, desde esta apertura que la existencia ha de comportar del mejor modo posible para que su disposición constituya una correcta referencia a su propio bien, se declara a su vez aquello que precisamente pone en movimiento a la vida humana y que se determina como aquello que ha de llevarse a cabo (τὸ πρακτόν). Esto de lo cual tenemos que hacernos cargo inmediatamente se nos presenta como lo que es en cada caso deseado y querido, aquello hacia lo cual nos sentimos inmediatamente referidos a partir de un cierto ánimo. En esta apertura, por tanto, lo que la existencia ha de establecer es una cierta disposición y por tanto un modo de estar. En la medida que la existencia permanezca abierta y bajo una disposición de acuerdo al placer o al dolor, su vida se pondrá en obra de acuerdo a la persecución o huida de tales padecimientos. Esta tendencia humana (ὄρεξις) tiene que comprenderse no sólo como un impulso inmediato, sino como una tendencia que permanece dentro del horizonte del λόγος. El λόγος ha de poner a la vista el límite de lo que en cada caso se quiere y, por tanto, lo querido siempre ha de estar fundado en un horizonte que el λόγος ya ha poietizado. De acuerdo a ello, según Aristóteles lo deseado (ὄρεκτόν) es ya siempre a su vez algo representado (νοητόν). La ὄρεξις por tanto no es nunca un movimiento ciego en el hombre, sino que siempre se constituye en correspondencia al νοῦς como aquel modo de ser propio del hombre que en cuanto desea puede representar este deseo y así ponerse en movimiento. Es precisamente a partir de esta referencia recíproca entre la ὄρεξις y el λόγος que Aristóteles entiende la voluntad humana (βούλησις). καὶ ἡ ὄρεξις ἔνεκα τοῦ πάσα: οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν²³⁷. *Y todo deseo tiene su por qué; aquello hacia lo cual se dirige el deseo es aquello desde donde se determina el entendimiento que procura decidir; el extremo es aquello desde donde se determina el cuidado humano. Por ello está bien dicho que ambos se muestren como móviles: el deseo y el entendimiento, pues lo deseado mueve y el entendimiento mueve sólo porque se representa lo deseado como su principio.* Por esta razón puede decir Aristóteles que la existencia toma la iniciativa de su movimiento a partir de la

²³⁷ Platón, *De anima*, 433 a15ss.

elección (*προαίρεσις*), esto es, como un *ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητικὴ*²³⁸, un entendimiento deseoso o deseo que entiende.

La *ὄρεξις* humana constituye así junto a la *διάνοια* el querer, el cual tiene su propio cumplimiento cuando la reflexión del entendimiento es verdadera y el deseo recto²³⁹. Si la existencia no acierta con lo que quiere, si sabiendo lo que quiere hace lo contrario o bien si en suma no sabe lo que quiere, ello no manifiesta otra cosa que la *ὄρεξις βουλευτική*, el deseo que quiere. La existencia deseosa permanece determinada a sí por el horizonte del bien (*τὸ ἀγαθόν*), verdadero, oculto o aparente, el cual orienta todo movimiento de la vida humana. Este horizonte del bien se pone en evidencia fundamentalmente al ser señalado aquello que propiamente constituye la *φύσις* del hombre. Aristóteles dice al principio del libro A de la *Metafísica*: *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*²⁴⁰. Todos los hombres tienden por sí mismos (naturalmente) a ver. Esta tendencia o deseo es una fuerza cuya dirección proviene de la propia *φύσις* humana y que Aristóteles comprende de consuno al pensamiento (*διάνοια*). Este ver abarca con la mirada de tal modo que en cada caso lo *ὀρεκτόν*, aquello que se desea, no es otra cosa que lo que se *avista* dentro de un horizonte que le da sentido a las cosas. El ver (*εἰδέναι*) y en sentido propio lo *visto* (*εἶδος*) del ver que conduce al bien es, por tanto, aquello gracias a lo cual el hombre puede ponerse en obra.

La existencia en cada caso puede comprenderse según el modo como pone en obra su propio bien a partir de una apertura que *da vista* a las cosas. Este “dar la vista” constituye el momento principal de la *ποίησις* de la existencia. De acuerdo a esta capacidad que supera el momento *genético*, y por tanto a partir de la apertura de la existencia a un mundo que sale al encuentro a partir de la vista, el hombre tiene la posibilidad no sólo de alcanzar su propio bien, sino además de enseñarlo (*παιδεία*), capacidad que por lo demás es fundamental en la existencia, en la medida que el hombre no es nunca primero un individuo que permanezca aparte de los otros, sino siempre asentado a partir de la posibilidad de constituir un mundo con los otros²⁴¹. En la raíz de la existencia radica la necesidad de la vinculación con los otros y por tanto la emergencia de las posibilidades fundamentales de los hombres en comunidad. El deseo de saber (*ὄρεξις τοῦ εἰδέναι*) declara así aquella tensión natural que anuncia el ser-hombre y de acuerdo a ello la posibilidad de que tal deseo llegue a estar orientado por el

²³⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1139 b4-5.

²³⁹ *Ibidem*, 1139 a24.

²⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 980 a.

²⁴¹ Cf. Aristóteles, *Política*, 1252 b 30: *διὸ πάντα πόλις φύσει ἔστιν, porque cada Estado surge por naturaleza.*

horizonte fundamental del saber más propio. Esta tensión de la existencia deja en claro el mundo en el cual el hombre puede establecerse y en suma tratar con las cosas. En ese sentido el deseo humano, su querer, ya permanece determinado por la posibilidad del saber y en ese sentido incluso la sensación se constituye en el hombre como una capacidad de descubrir y revelar el ser-algo. La abierta disposición de la sensación y el deseo representado configuran así la situación fundamental del hombre para ponerse en obra en el mundo.

Conforme a ello podemos reconocer en la *πράξις* de la vida humana el sentido de la *ποίησις* que nos muestra cómo la existencia revela el ser. Ante todo se muestra que el *λόγος* es principalmente *poiético* en la medida que configura la *πράξις* y por tanto el hacer propio del hombre. Bajo la medida de este *λόγος* el hombre puede poner en obra su ser y establecer un vínculo con los otros y con las cosas con las cuales trata. Este vínculo sin embargo sólo puede establecerse propiamente cuando el hombre se sostiene conforme a un “saber”, lo cual significa primeramente un *saber poetizar la propia φύσις*.

e) La τέχνη como modo propio de ser humano. La experiencia (ἐμπειρία) y la memoria (μνήμη)

El carácter fundamental de la *φύσις* del hombre reside en la posibilidad de ver (*εἰδέναι*), un *ver* (*ἰδεῖν*) que *ha visto* (*εἶδω*) y de este modo *sabe* (*οἶδα*). Esto quiere decir que el ver tiene sentido sólo en tanto *previamente* el hombre ha proyectado un horizonte de visibilidad y de ese modo un mundo en el cual toda posibilidad de ver tiene su efectivo cumplimiento. Este ver del hombre es determinado así dentro del propio horizonte que constituye su orientación en el mundo, es decir, a partir de la *transparencia* del mundo en el cual vive y trata. En la medida que el hombre se constituye fundamentalmente en un mundo y en tanto esta constitución humana se cumple sólo a partir de su propia capacidad de descubrirlo y tratarlo, el hombre por sí mismo permanece constantemente impulsado hacia un mayor descubrimiento y a un más cumplido modo de estar en el mundo. Esta estancia en el mundo se determina a partir de la propia posibilidad del *λόγος*. τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς²⁴². Pero el *γένος* de los hombres tiene la posibilidad de descubrir el mundo (*τέχνη*) y precisamente a partir del discurso del *λόγος*. La *τέχνη* caracteriza el cumplimiento del ver y el trato humano, y en ese sentido declara la propia

²⁴² Aristóteles, *Metafísica*, 980 b27-28.

posibilidad del hombre en el mundo. Esta *τέχνη* no es aún el saber productivo, sino antes bien una *τέχνη* cuya *ποίησις* se determina a partir de la puesta en obra de la existencia misma. Por tanto este *ποιεῖν* destaca el acontecer mismo de la *πράξις*, a saber, a partir de una *τέχνη* que sabe poner en obra el ser humano. La *τέχνη* por tanto tiene que ser entendida así como el rasgo fundamental de la vida humana.

En la cita la palabra *τέχνη* está dicha antes de cualquier diferencia establecida, por ejemplo, frente a la *φρόνησις* o a la *ἐπιστήμη*. La *τέχνη* declara el modo más propio de ser-hombre y por el cual la existencia humana se establece en un mundo, en medio de todo lo que es. La *τέχνη* es aquella posibilidad de poner en obra el ser-hombre a través del *λόγος* y por tanto este concepto está dicho de tal modo que la *πράξις* misma permanece articulada por esta posibilidad de ser. En efecto, tiene que quedar suficientemente claro que la posibilidad de descubrir el ser a través de la *τέχνη* es el poder que determina fundamentalmente la estancia del hombre, es decir, su morada (*ἦθος*).

Ahora bien, en la medida que la *τέχνη* constituida a partir del *λόγος* puede orientar la existencia, necesariamente ésta tiene que permanecer en una relación esencial con la memoria, en la medida que privada de ella la existencia jamás podría llegar a situarse de un modo permanente ante las cosas²⁴³. El fondo de la más propia posibilidad del hombre reside por ello en un *poder retener* y cuya retención a su vez descubre lo que permanecía olvidado. La memoria es también por tanto un modo de descubrir el ser-algo, a saber, de traerlo a la vista. Conforme a ella entonces el hombre puede *anti-cipar* y en suma *pro-curar*. *τὰ πάντα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ*²⁴⁴. *Éstos [es decir aquellos que tienen la posibilidad de retener] son más prudentes y más capaces de conocer que aquellos que no tienen la posibilidad de retener*. El poder retener, la *μνήμη*, no precisa de *λόγος*. Sobre el fondo de esta *μνήμη* empero el hombre puede tener un *λόγος* y en suma un modo de estar y tratar con el mundo. El *poder retener* significa *poder salvar* lo sabido, *poder mantener* lo visto.

La memoria (*μνήμη*) se constituye en el hombre en relación al deseo de saber, en tanto saber significa *poder conservar el mundo*. A partir de esta tendencia es que se hace claro en qué medida la memoria posibilita la experiencia (*ἐμπειρία*). *γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης*

²⁴³ Cf. Platón, *Filebo*, 21 c1ss. El sentido de la memoria en relación a la Poesía no es accidental. Ya el pensamiento griego da testimonio de ello al entender la fuente de todos los saberes *poiéticos* (las Musas) como *Μνημοσύνη*.

²⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 980 b1ss.

*ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν*²⁴⁵. *Surge empero la experiencia para los hombres; muchas memorias con respecto al mismo estado de cosas llevan a cabo la posibilidad de la experiencia.* Hay así en el hombre una visión por la cual todo cuidado es capaz de retener un estado de cosas. De este modo es posible captar y salvar un asunto a través de la determinada visión de los casos repetidos. Se recoge a partir de la multiplicidad de retenciones un recuerdo y un poder, o bien un recuerdo poderoso, que es la experiencia. Ahora bien, la posibilidad de ver se cumple en mayor medida tan pronto es conquistada una nueva visión y de acuerdo a la cual el hombre *previamente* sabe qué tiene que hacer dentro de una respectiva situación. En cierto modo la experiencia ya se encuentra preparada para los casos singulares, en la medida que habiendo reconocido un estado de cosas permanece presta para su ejecución. Efectivamente la experiencia ya está orientada dentro de su ámbito, pero a su visión si bien no le queda oculto el εἶδος al constituirse por la ejecución de lo repetido, esto es, de acuerdo a la retención de lo mismo, no alcanza a reconocer *qué es* tal estado de cosas y *cómo* tal estado permanece resuelto, es decir, no conoce el *por qué*, el *fondo* de tal comportamiento. A la experiencia le queda oculta la unidad y el fundamento del saber y en ese sentido el ámbito de los modos del llevar a cabo y del estado de cosas como tal.

Aristóteles entiende que el hombre al tener esta tendencia hacia el saber cuenta con la posibilidad de un más cumplido modo de ver. Puede llegar a ver de tal modo que lo experimentado a partir de la repetición de lo mismo pueda modificarse hacia la captación del fundamento. De este modo la existencia puede delimitar el principio del estado entero de cosas y en ese sentido descubrir la formación de la unidad del εἶδος.

f) Indicación hacia el descubrir (ἀληθεύειν) del ver (εἰδέναι) como el hacer (ποιεῖν) propio de la vida humana

El saber de la existencia (τέχνη) se cumple en la *poietización* del εἶδος, lo cual aquí quiere decir cuando la existencia puede poner *a la vista* el ser en la obra. *γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις*²⁴⁶. *Surge la τέχνη cuando de muchas captaciones de la experiencia se engendra una determinada aprehensión con respecto al todo.* Lo propio del hombre

²⁴⁵ *Ibidem*, 980 b28ss.

²⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*, a981 5-6.

experimentado reside en mantener un trato con lo particular (*καθ' ἑκάστον*)²⁴⁷, por lo cual se sostiene bajo una cierta familiaridad con las cosas en el mundo. Lo que aquí se aprecia es la apertura de una visión que bajo el recuerdo de los casos iguales forma una vista determinada²⁴⁸. Por ejemplo, un experimentado puede curar a una serie de individuos aquejados de cierta enfermedad, pero su hacer permanece dirigido por la repetición acostumbrada de la ejecución aportada. Ciertamente el experimentado sabe como hacer algo y ha alcanzado tal conocimiento a través de una serie de pruebas. Pero lo que en cada caso el experimentado ha probado hasta dar con un resultado no permanece orientado por una *vista esencial* a partir de la cual los diversos casos particulares son comprendidos. Esta vista es lo que aporta la *τέχνη*. En efecto, lo radical de saber es que a partir de una *ὑπόληψις* la *τέχνη* ante-pone el *εἶδος* de cada caso, por ejemplo, sabe por qué tal medicamento curó a tales individuos. La *τέχνη* por tanto soporta un vínculo con las cosas a partir de la *ιδέα*²⁴⁹. Lo propio de la *τέχνη* reside así en una *anticipación*. Esta anticipación consiste en *poner a la vista* una estabilidad a partir de la cual un médico, por ejemplo, permanece bajo un respecto a la ausencia de esta estabilidad, en este caso la ausencia de salud de un enfermo. Habiendo visto previamente la salud, puede el médico buscar los aportes que contribuyan a restablecerla en el individuo enfermo. Por tanto la posición *poiética* del *εἶδος* implica a su vez la posición de su ausencia, pues de lo que se trata es precisamente de poner al descubierta este *εἶδος*. El *εἶδος* de este modo abre la visión de la verdad de algo como aquello que está *al descubierta* (*ἀλήθεια*). Con ello se determina el horizonte de la tendencia del saber.

Pero porque precisamente la estabilidad del ser-algo no permanece a la vista en cada comportamiento, sino que, más bien, la sola apariencia se constituye como lo vinculante de cada trato, la búsqueda de la *ἀλήθεια* llega a ser lo más decisivo para el hombre. Sócrates lo declara sin duda en un diálogo: *οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντα ἡμᾶς φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθές τί ἐστὶν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος: κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασιν φανερόν γενέσθαι αὐτό*²⁵⁰. *A mí me parece necesario que todos alcancemos la victoria al saber qué es el asunto descubierta del cual tratamos y qué la*

²⁴⁷ *Ibidem*, 981 a16.

²⁴⁸ Cf. H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, §1, pág.19: “Die wesentliche Bestimmung der Erfahrung ist also, dass sich aus dem schon öfter Gemachthaben einer Sache durch das Behalten des in allen Fällen Gleichen eine grössere Umsicht ausbildet”.

²⁴⁹ La mención del término *ιδέα*, cuando no se lo alude expresamente como una determinación platónica, declara el momento *respectivo*, es decir, el momento del aspecto que algo ofrece y por tanto se hace referencia exclusiva a lo *visto* como momento fundamental del saber. Así por ejemplo Aristóteles usa la palabra *ιδέα* para referirse propiamente a lo que se tiene respecto. Cf. *Met.* 1029 a3ss

²⁵⁰ Platón, *Gorgias*, 505 e4ss

falsedad, pues es un bien común para todos el que esto llegue a ser evidente. La conquista de la *ἀλήθεια* se entiende como una lucha por el descubrimiento del sentido del ser de las cosas. Tal búsqueda de la Filosofía así señala hacia esa inadvertencia que en suma cubre la propia *ἀλήθεια*²⁵¹. En efecto, la ocultación de la *ἀλήθεια* significa que dentro de la capacidad fundamental del *λόγος* para descubrir la verdad radica también la posibilidad de cubrir, engañar y embaucar. La posibilidad del engaño sin embargo reside en el impulso hacia la *ἀλήθεια*.

El más cumplido *λόγος* así sólo puede *poietizar*, es decir, descubrir la verdad, en la medida que el ser permanezca al descubierto²⁵². Para ello el *λόγος* tiene que cumplirse no conforme al trato con las cosas que articula la experiencia, sino a partir de una destacada referencia que determina a las cosas en su ser-conocido, es decir, a través de su ser-definido (*ὀρισμός*). Lo que se determina por ello es el *ser* de las cosas, su modo de *estar*. El cumplimiento del saber del hombre entonces puede entenderse como un acceso a la *estabilidad*, cuyo carácter más propio lo anuncia el *λόγος* al poner en evidencia las cosas a partir de un entendimiento de la *ιδέα*, y no haciendo específica mención al pensamiento platónico, sino más bien a aquel rasgo que constituye tanto a la *ιδέα* platónica como al *εἶδος* aristotélico, a saber, que algo se determina a través de su *vista*. Por tanto en la medida que algo puede ser más o menos visto y por tanto más o menos sabido, surge para el entendimiento griego la necesidad de articular los modos de acceder a la verdad de las cosas de manera que puedan ser reconocidos los diversos momentos que constituyen la *ποίησις* del saber humano. En este sentido habla Aristóteles al referirse a los modos de acceder a la verdad de las cosas. *ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς*²⁵³. *Siendo cinco por consiguiente los modos en los cuales la existencia descubre el mundo, en la medida que puede tanto poner en evidencia y fijar las cosas como negarlas. Y estos son: el entendese con*

²⁵¹ Esta ocultación de la verdad nos remite inmediatamente a aquella diferenciación aristotélica según la cual lo *primero* es lo *último* para nosotros. En el diálogo *Gorgias* (508 a4ss), por ejemplo, esto se evidencia bajo el contraste entre Sócrates y Calicles. Especialmente esto se puede ver cuando Sócrates dentro de un determinado momento de la conversación le indica a Calicles el *factum* de que para él, siendo sabio, se le oculta lo fundamental: *...σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε...me parece que tu no atiendes con el pensamiento esto, aunque eres sabio, sino que se te oculta...*

²⁵² Platón, *Crátilo*, 438 d5: *ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἄλλ' ἅττα ζηητέα πλὴν ὀνομάτων, ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ ἄνευ ὀνομάτων ὁπότερα τούτων ἐστὶ τάληθῆ, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων, de manera que habrá que buscar, evidentemente, algo más que los nombres, que nos muestre sin nombres cuál de ellos es el verdadero, que nos ponga en evidencia el descubrimiento de los seres.*

²⁵³ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1139 b15 ss.

las cosas (en el cuidar, tratar y producir), el poder deducir conservando los fundamentos, el saber anticipar la situación, el saber propiamente tal, el simple intuir. El saber del hombre es determinado por Aristóteles de acuerdo a cinco comportamientos que en suma declaran determinados modos de acceder a la verdad de las cosas. En cada caso este acceso es un descubrir (*ἀληθεύειν*). El sentido de la *ποίησις* por tanto tiene que arraigarse aquí, es decir, en el descubrimiento del ser. Lo que se descubre ante todo es una posibilidad de la existencia, la cual aprestándose bajo cierta disposición es capaz de poner en evidencia el mundo de una determinada manera. En tanto se encuentra descubierta esta posibilidad, y conforme a su propio carácter, permanece descubierto el ser-algo.

El mencionado acto *poiético* de descubrir declara diversos momentos que ponen en evidencia no una progresión del saber como algo continuo, sino modos en los cuales la existencia permanece y se comporta en un mundo. Tanto para Platón como para Aristóteles sin embargo el más alto comportamiento de la existencia reside en la posibilidad de la *σοφία*. Pero por otra parte unos y otros saberes se constituyen de acuerdo a su horizonte como modos particulares de descubrir el ser de las cosas. En ese sentido se constituyen en cada caso como una resolución determinada de la existencia en el mundo. El descubrir *poiético* como una capacidad fundamental de la existencia quiere decir ante todo que el hombre se constituye a partir del modo por el cual las cosas aparecen y de acuerdo al horizonte según el cual el ser-algo permanece siendo vinculante. Lo que Aristóteles declara al definir en cinco los modos de descubrir la verdad de algo es primero la determinación de los ámbitos fundamentales del ser a partir de los cuales el acceso a las cosas es posible. Así las cosas mismas toman su carácter propio a partir del determinado horizonte de la *ἀλήθεια*.

En efecto, cada uno de los modos de acceder a las cosas del mundo se determina a partir de la verdad como descubrimiento del ser-algo (*ἀλήθεια*). Por ello en cada caso es necesaria la delimitación del ámbito correspondiente del ser. Al principio del libro Z de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles señala lo siguiente: *δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τοῦτον τίς ὄρος*²⁵⁴. *Es preciso, [cuando se trata] de las disposiciones de la existencia, que permanezca delimitado qué es el recto λόγος y cuál su horizonte.* Aristóteles señala esto porque resulta del todo necesario no sólo constatar el modo del descubrimiento, esto es, el determinado comportamiento que ajusta su obrar a una dirección, sino además que esta dirección del descubrimiento tiene que hacerse

²⁵⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1138 b32.

visible a partir del respectivo ámbito de la *ἀλήθεια*. En efecto, con esta división del ámbito de la *ἀλήθεια* se declara ante todo que el ser mismo, la *φύσις*, acontece de manera doble, esto es, a partir del ámbito de lo *ἐπιστημονικόν* y de lo *λογιστικόν*²⁵⁵. En el primer caso el ser acontece *siempre siendo lo mismo* (*αἰδίων*,²⁵⁶ *πρότερον τῆ φύσει*²⁵⁷, *τῆ φύσει γνώριμα*²⁵⁸), es decir, desde perspectivas fundamentales (*ἀρχαί*) que no pueden ser de otra manera (*μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*)²⁵⁹. En el segundo caso el ser acontece a partir del ámbito de las cosas que pueden constituirse diferentemente y por tanto desde perspectivas fundamentales que *pueden ser de otro modo* (*τὰ ἐνδεχόμενα*)²⁶⁰. De manera que el *ἔργον* humano se cumple en la medida que a través del *λόγος* pueda ser alcanzada la verdad correspondiente al ámbito de operación (*ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον*)²⁶¹. El respectivo ámbito de la *ἀλήθεια* se declara así a partir del *ὀρθὸς λόγος*. Pues si toda *ἔξις* llega a ser comportada conforme al modo como el *λόγος* hace patente su respectivo horizonte, entonces sólo a partir de un decir *poiético* la existencia puede sostenerse y tratar con el mundo de manera superior (*καλὸς καὶ ἀγαθός*).

En la medida que la existencia se constituye y se muestra en diversas disposiciones y de acuerdo a ello en determinados comportamientos, toda existencia tiene la posibilidad de poner en obra el sentido de ser-algo. El auténtico saber sin embargo ha de tener la tarea de cumplir la propia *naturaleza* (*φύσις*) y por tanto ha de ser un saber que *poietize* la vida humana bajo la excelencia de la más alta disposición al bien, es decir, conforme a la virtud (*καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐται ἀρεταὶ ἀμφοῖν*)²⁶². En efecto, este carácter virtuoso de la existencia, la *ἀρετή*, tiene que declararse en la manera como el comportamiento trata con el mundo a partir de una medida del *λόγος* que comporte un saber. La existencia bien armada puede habitar propiamente el mundo de acuerdo a tal medida y de este modo constituirse y permanecer bien dispuesta ante las cosas. Esta medida del *λόγος* sólo obtiene su sentido de la posibilidad fundamental de la existencia. El *λόγος* constituye tal posibilidad en la medida que la *ὄρεξις* del hombre no se impulsa ciegamente como en los otros vivientes, sino que, participando de la necesidad del oscuro fundamento de la *φύσις*,

²⁵⁵ *Ibidem*, 1139 a12.

²⁵⁶ *Ibidem*, 1139 b25.

²⁵⁷ Cf. Aristóteles, *An. Post.*, 71 b34.

²⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Met.*, 1029 b8.

²⁵⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1139 a7-8.

²⁶⁰ *Ibidem*, 1139 a8.

²⁶¹ *Ibidem*, 1139 b12.

²⁶² *Ibidem*, 1139 b13-14.

esta tensión empuja al hombre más allá, al descubrimiento y puesta en obra de la verdad de las cosas.

g) *La articulación del saber*

Hemos podido considerar que el carácter *poiético* del saber tiene su sentido principal en el descubrimiento del ser-algo, es decir, en poner *a la vista* una estabilidad. Esto implica saber *en vistas de qué* se hace lo que se hace. Sólo a partir de esta *ποίησις* esencial puede Platón, por ejemplo, diferenciar entre un saber productivo (*τέχνη ποιητική*) y un saber apropiador (*τέχνη κτητική*)²⁶³. En el primer caso el saber se constituye en un *ἄγειν εἰς οὐσίαν*,²⁶⁴ en un *llevar al ser*, lo cual condice expresamente con nuestra interpretación. A este saber *poiético* pertenecen la agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos, así como a lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas (manufacturadas) y las imitaciones²⁶⁵. El sentido *poiético* de estos saberes reside entonces en *poner a disposición* el ser-algo para el trato. En cambio el saber apropiador no produce, sino adquiere lo que ya está producido y puesto a la vista²⁶⁶. A este tipo de saber pertenece todo lo que se aprende y el conocimiento de lo que corresponde a los negocios, la lucha y la caza. Estos saberes así se fundan propiamente en la *πράξις* y el *λόγος*, en la medida que se trata con cosas que nos salen al encuentro y que se quiere su obtención. De este modo se contraponen un saber a partir de un *ποιεῖν*, que descubre algo a la vista y un saber a partir de un *χειροῦσθαι*, es decir, de un manejar, tratar y apropiar. Pero precisamente porque este último saber es un saber que ya supone algo que tiene que estar a la vista, la *ποίησις* es considerada como el suelo de su constitución. Esta dependencia ciertamente se cumple porque el saber adquisitivo ya cuenta con algo que está disponible, lo que ha sido creado por el hombre (*ποιούμενον*) y lo que se ha generado a sí mismo (*γιγνόμενον*). En ambos casos se trata de la misma situación, a saber, que algo ya está presente en tanto ha llegado a ser *para* el saber adquisitivo. No obstante el saber adquisitivo está en referencia a un *ποιεῖν* no sólo porque ya supone cosas de las cuales apropiarse y referirse a través del *λόγος*, sino antes bien porque las cosas sólo pueden estar presentes a partir de una *vista previa* desde la cual es posible el *sentido* de un

²⁶³ Platón, *Sofista*, 219 a8ss.

²⁶⁴ *Ibidem*, 219 b4.

²⁶⁵ *Ibidem*, 219 a10ss.

²⁶⁶ *Ibidem*, 219 c2ss.

trato con las cosas ya presentes. Pues ¿de qué modo sería posible para un pescador con caña, a quien en el diálogo se incluye dentro del ámbito del saber adquisitivo, si no contara ya con una vista previa y esto quiere decir con una puesta al descubierto del sentido de la caña, de la caza, del pez etc., en suma del sentido del mundo en el cual habita? El hecho que tal vez el pescador no sepa expresamente de esta vista previa que sostiene todo su trato, no habla en contra de esta *ποίησις* originaria, sino a favor, en tanto necesariamente la supone. Esta vista previa o vista esencial que a partir de la puesta al descubierto del *εἶδος* le da sentido a las cosas es lo propio de la *τέχνη*. Hacia esta *ποίησις* esencial entonces tenemos que conducir cada vez más nuestra consideración, es decir, a una *ποίησις* que ponga el ser *a la vista* del modo más puro. Este sentido Platón lo anuncia sólo de modo negativo en el mismo diálogo cuando se refiere al “hacer” del Sofista como un *ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι*²⁶⁷, un *hacer que algo dicho parezca verdad*. Así como el pintor que imita, el Sofista puede imitar en el sentido de hacer ver a alguien algo que parece ser. Esto por tanto sólo puede tener sentido porque el *ποιεῖν* ya se entiende como un *dejar ver* aquello con lo cual se trata y ocupa.

Bajo esta perspectiva nuestro próximo paso tiene que considerar el sentido del saber como un saber que en primer lugar pone a la vista el ser, es decir, que *ve previamente* lo que ha de hacerse. Este carácter previo del saber nos tiene que mostrar que en todo saber, en tanto posibilidad fundamental de la existencia, se cumple una puesta al descubierto del horizonte (*τέλος*) de su trato, lo cual significa declarar el límite de su correspondiente ejecución.

α) Consideración general respecto a la determinación del saber

Lo más propio del saber consiste en la puesta al descubierto del *εἶδος*. Por tanto lo constitutivamente fundamental de la *τέχνη* no reside tanto en la efectiva ejecución de lo sabido, sino en el cumplimiento de un ver (*εἰδέναι*) cuya apertura se estructura en el alcance de la visión, es decir, en el modo como la visión abraza la unidad fundamental del estado de cosas. Tan pronto la visión capta la unidad del fundamento nace la *τέχνη*, a saber, a través de un cumplido entendimiento (*ἐννοεῖσθαι*) de las cosas. La *τέχνη* así se funda en el *νοῦς*, a partir del cual el *εἶδος* puede ser puesto a la vista de manera previa. De este modo Aristóteles dentro del saber productivo, es decir, dentro del saber que lleva a cabo algo externo a la existencia, distingue entre la reflexión (*νόησις*) y la producción (*ποίησις*). Así,

²⁶⁷ *Ibidem*, 234 c6.

por ejemplo, el momento *noético* quiere decir que el médico primero ha de reflexionar de tal modo que ponga al descubierto el *εἶδος* por una anticipación. Según esta anticipación el médico puede poner en obra su curación²⁶⁸. Por tanto desde el último momento de esta *νόησις* es posible consecuentemente la *ποίησις*. Sin embargo según lo que hemos venido considerando, la *νόησις* misma es un *ποιεῖν*, es decir, un *llevar a la vista*. Así la producción que lleva a cabo el médico para el restablecimiento de la salud en el otro, supone una *ποίησις* esencial, esto es, la *vista previa* de la salud desde la cual puede iniciar todo tratamiento. La distinción aristotélica consiste tan sólo en remarcar el carácter *fáctico* de un descubrimiento y el carácter *fundamental* del otro. Por tanto, según la distinción aristotélica, la *ποίησις noética* pone al descubierto el *εἶδος*, mientras que la *ποίησις técnica* pone en obra la estabilidad efectiva, en este caso, la salud en el cuerpo enfermo. Lo principal es destacar los sentidos de la *ποίησις* que aquí están en juego. Dentro del ámbito de la *τέχνη* se dan entonces dos modos de la *ποίησις*, aquella que se da en la simple anticipación del horizonte, anticipación que a su vez se funda en el *νοῦς*, y aquella otra que, bajo tal horizonte, puede llevar a cabo lo proyectado. Sin embargo la *τέχνη* (en sentido restringido) no reside en el descubrimiento *poiético* esencial, sino en el *descubrimiento del ser en la obra*. La *τέχνη pone la obra a la vista* desde una *vista esencial* que en cada caso es *poietizada* por el *νοῦς*.

Ahora bien, la *τέχνη* surge de la experiencia, en la medida que toda experiencia permanece orientada por una cierta unidad. La experiencia, en tanto se conforma a partir de la retención de una situación repetida, ya se encuentra en un determinado *respecto*, a saber, bajo una perspectiva del aporte que puede conducir al fin. Así pertenece a la experiencia saber que un cierto medicamento aportó el mejoramiento de muchos hombres aquejados por cierta enfermedad. Pero la *τέχνη* no sólo conoce el aporte, sino que lo aportado en cada caso remite a una visión del *por qué*. En efecto, la *τέχνη* se constituye en la delimitación total de una vista previa que orienta propiamente la elección del aporte dado que sabe *por qué algo acontece*. Así, por ejemplo, se cumple la *τέχνη* cuando se sabe que tal medicamento aporta mejoría a todos los individuos que presentan un determinado estado, y por tanto alguien tiene *τέχνη* cuando da el *origen* de los casos establecidos. De este modo todo aporte dado sólo tiene su cumplimiento a través de esta determinada vista previa que los determina en su referencia. La *τέχνη* permanece orientada desde el *καθόλου*, desde el todo general

²⁶⁸ Cf. Aristóteles, *Met.*, 1032 b15ss.

delimitado por la unidad del *εἶδος*. A partir de esta orientación la existencia puede *descubrir* (*ἀληθεύειν*) *qué es*, y así poner a la vista el *fundamento* (*ἀρχή*) de algo, por ejemplo, por qué tal enfermedad acontece, y a partir de ahí, a saber, desde esta determinada *ausencia* de salud, cumplir lo contrario, es decir, la *presencia* de la salud, conforme a una reflexión que culmine en la elección de un determinado aporte. En ese sentido la *τέχνη*, como el cumplimiento del saber por qué algo acontece así, se considera como un hacer fundamental, uno tal que puede tratar, en cada caso de acuerdo a su horizonte (*τέλος*) y a partir de las responsabilidades (*αἰτίαι*) por las cuales algo se da. En cada caso se pone adelante un *εἶδος*, un aspecto del estado total de las cosas y, así destacado, *lo visto* puede orientar el trato como aquello gracias a lo cual en cada caso algo puede ser operado. Aristóteles en ese sentido indica: *εἶδος ἀφορίζεται*²⁶⁹. *El εἶδος es deslindado y realizado*, es decir, se lo eleva a lo alto o bien, de acuerdo a nuestra interpretación, se lo *poietiza*.

Esta puesta al descubierto de la vista es fundamental porque regularmente las cosas aparecen bajo muchos aspectos y en ese sentido el *λόγος* se refiere de distintos modos a lo que es, de manera que el *λόγος* y por tanto el comportamiento se orienta en base a un acostumbramiento que implica la prueba y el error. Así la existencia humana permanece cada vez establecida en un “entre” que constituye sin embargo el obrar de la vida misma. El *λόγος* mismo comporta la posibilidad de remitirse a lo que se muestra bajo diversas situaciones. Esto implica por tanto que el hombre se mueve cotidianamente no a partir de una vista previa del asunto, sino más bien desde la apariencia. Por ello se torna necesaria una expresa *poietización* de un *λόγος* que de cuenta del ser-algo en cuya referencia cada vez el hombre pueda tener su propio cuidado. Esto significa entonces la realización de una *ποίησις*, es decir, la puesta al descubierto del *εἶδος* que ha de determinar aquello a lo cual se hace referencia y *desde* cuyo horizonte puede constituirse un sentido. La *τέχνη* de acuerdo a ello conforma lo conocido a partir de la *estabilización* de un *εἶδος* que abarcando unitariamente diversos casos, los determina y los domina. La determinación de la vista correspondiente que se cumple en la *τέχνη* llega a ser así el propio modo de acceder a la verdad de las cosas. La *τέχνη* anticipa el *ser-algo* (*τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ πρώτη οὐσία*)²⁷⁰, por ejemplo, el ser-saludable. A partir de la vista previa de la salud como una totalidad (*ὅλον*), entonces la reflexión delibera acerca del modo de ponerla al descubierto en un determinado individuo

²⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 981 a10.

²⁷⁰ *Ibidem*, 1032 b1-2.

(ἔκαστον).

La *τέχνη* tiene su sentido al poner a la vista (*εἶδος*) la estabilidad del ser-algo *en obra*, cuyo fundamento en cada caso es declarado a través del *λόγος*. Ahora bien, en la medida que el saber por sí mismo se estructura en base a un “saber más” (*μάλιστα εἰδέναι*) se precisa el descubrimiento de un más alto saber, cuyo carácter se exprese en el dominio de la fundamentación²⁷¹. Se ha de buscar entonces una cierta *τέχνη* que no permanezca referida a una totalidad determinada tal como se da, por ejemplo, para el médico o bien para el arquitecto, en cuyo plan de obra está asentada toda referencia para su ejecución. Hay una *τέχνη* que se refiere a la estabilidad misma del hombre en relación al ser mismo y a la cual ya habíamos hecho referencia. Este *τέχνη* permanece remitida esencialmente a la *παιδεία* y por tanto este saber se caracteriza especialmente por su capacidad de enseñar y orientar. Su propio carácter esencial se configura de acuerdo a un horizonte más abarcante y cuya totalidad no es por tanto la del ser-algo, por ejemplo, el ser-algo *como* ser-saludable (la salud como *εἶδος* y respecto a la cual lo demás se encuentra relacionado, sea para conservar la salud, producirla, para señalarla o para recibirla), sino que es la totalidad del ser-algo como ser-algo (*ὄν ἢ ὄν*), lo cual constituye tanto la búsqueda de Platón como la de Aristóteles. Este saber se encuentra dirigido ante todo a descubrir los sentidos en que se dice ser-algo en cada caso, y por tanto este saber ha de investigar los modos de referencia al ser-algo, a saber, desde el *λόγος*. De acuerdo a ello tiene sentido la pregunta socrática por el *qué-es*, la cual tiene su fin en descubrir el *ser-virtuoso*, el *ser-bello* y el *ser-bueno*, y en qué sentidos se dice que algo *es* injusto o *es* justo. Lo que está en juego aquí de este modo es el *ser-algo como ser-algo* y por tanto lo esencial es la determinación de la *estabilidad del ser*, bajo cuya unidad el “es” en cada caso tiene sentido.

La referencia de este saber se constituye respecto al todo del ser (*ὄλον*) y en ese sentido no se trata de descubrir el *ser* como algo diferente a sí mismo, por ejemplo, como ser-número o bien como ser-árbol, sino como ser-algo en cuanto tal. El límite y la constitución esencial del saber buscado llega a ser entonces una tarea fundamental, sobre todo porque, dentro de la particular situación de la existencia griega, el Sofista y el Retórico habían sido los responsables de haber creado en la comunidad un cierto modo de referirse a las cosas, a saber, a través de un *λόγος* que tenía un respecto más a la forma de referencia que al asunto mismo del cual se hablaba, con lo cual surge un modo negativo, aparente y por tanto *eurístico* de

²⁷¹ Cf. Walter Bröcker, *Aristóteles*, §1, pág. 11ss.

atenerse a las cosas. Lo decisivo de ambas actividades se encontraba ante todo en formar la vista, lo cual implica un modo de *poietizar* un parecer (*δόξα*), una creencia (*πίστις*). Ante este estado de cosas el pensamiento de Platón expresado en los *Diálogos* se muestra como un intento de determinar el horizonte del saber que ha de constituir propiamente la buena dirección de la existencia y en ese sentido como un fármaco, que representado en la dialéctica socrática, pretendía ante todo expurgar la creencia y delimitar así un auténtico modo de referencia al ser-algo. De lo que se trata por tanto es de la constitución de un *λόγος* que no sólo tenga su fin en la *poietización* meramente cautivante de la palabra, sino de un *λόγος* que constituya una *ποίησις* fundamental y por tanto que esté referido a la verdad del ser-algo. Esta *ποίησις* se expresa ante todo en el diálogo, la *ποίησις* del *λόγος* entre uno y otro. Esto implica desde el principio que la Filosofía platónica se manifiesta como un ejercicio *político*²⁷². Esto quiere decir que ante la Sofística, que en palabras de Aristóteles no era más que una aparente sabiduría (*φαινομένη σοφία*)²⁷³, el pensar de Platón declara la intención de un saber fundamentalmente educador, un saber que pueda liberar a la existencia hacia su propio cumplimiento desde una atención al ser²⁷⁴.

En lo que sigue deberemos precisar mayormente la determinación de la *τέχνη* como tal, a saber, como posibilidad de descubrir el ser en obra, en cuyo descubrimiento necesariamente está referida la existencia humana. Por tanto es necesario determinar más hondamente la esencia de la *τέχνη* en relación al propio horizonte que la constituye, por lo cual tiene que hacerse evidente a través de su límite la posibilidad de un auténtico saber y vínculo del hombre con el ser.

Ante todo es preciso advertir que la determinación de la *τέχνη* en cuanto posibilidad humana es considerada por Platón a partir del modo como la Filosofía misma se ejecuta. En efecto, en el *Filebo* Sócrates a partir de un *μύθος* se refiere a la *τέχνη* conforme a un determinado *ὁδός*, es decir, de acuerdo a un *camino*. *πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα*

²⁷² Vease por ejemplo en el *Gorgias*, 521 d7-8, cómo Sócrates alude a su propio filosofar como una *τέχνη πολιτική*: οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν, *creo que soy uno de los pocos Atenienses, por no decir el único, que se consagra al verdadero saber político y el único que lo practica ahora.*

²⁷³ Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b19.

²⁷⁴ Para Platón efectivamente la Filosofía permanece determinada esencialmente como un modo fundamental de estar en el mundo, en la medida que, según el símil de la caverna, quien es liberado sólo puede cumplir su conversión hacia el ser en el regreso a la caverna y por tanto bajo el motivo de la enseñanza de la *ιδέα*. Del mismo modo Aristóteles, aún cuando haya una tensión entre la vida propiamente teórica (*σοφία*) y la práctica (*φρόνησις*), piensa la Filosofía como una decisión fundamental dentro del mundo y a la cual le corresponde establecer la medida de la comunidad.

ἀνηυρέθη πώποτε διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε²⁷⁵. Pues todo lo que ha sido encontrado alguna vez que tenga relación con la τέχνη ha acontecido haciéndose patente a través de este ὁδός. Este camino (ὁδός), que según el mismo Sócrates declara como el mejor (καλός) y como aquel hacia cual permanece constantemente en una fundamental vinculación (ἔρος), hace alusión al modo como este saber puede llegar a su cumplimiento, esto es, a través de una determinada *poietización* del λόγος, a saber, a través de la dialéctica (διαλεκτική)²⁷⁶. La dialéctica para Platón llega a ser el propio camino conducente a la τέχνη, si es que no la τέχνη misma. Para Aristóteles sin embargo la dialéctica es solo tentativa (πειραστική)²⁷⁷, por lo cual no constituye saber alguno. A pesar de ello Aristóteles considera la dialéctica en un sentido positivo, puesto que ella está referida a las cosas (κατὰ τὸ πρᾶγμα)²⁷⁸. Teniendo presente esto será necesario precisar aquello que constituye a la τέχνη como tal y por tanto deberemos avistar por sobre esta distinción mencionada lo que nos parece fundamental en la determinación del saber más alto. Por lo pronto demos el siguiente paso.

En el *Sofista* se reconoce que toda τέχνη es una posibilidad a partir de la cual el hombre puede sostenerse en el mundo. Uno de los contertulios de aquel diálogo, el Extranjero, propone para descubrir el modo de ser del Sofista un camino que sea παράδειγμα de lo propiamente buscado. Para ello el Extranjero propone determinar el ser del Pescador con caña, con el fin de que éste pueda servir de medida para descubrir al Sofista. Ante todo lo que está a la vista para el Extranjero es que tanto el σοφιστής como el ἀσπαλιευτής, tienen una τέχνη, es decir, ambos tienen un *saber* de lo que hacen. Esto que ya tiene a la vista el Extranjero e inmediatamente también quien dialoga con él, determina el horizonte para la búsqueda del ser del σοφιστής. Más allá de lo que concierne al Sofista es necesario entender lo que ante todo es captado como saber, como τέχνη. Porque aquello respecto a lo cual ambos contertulios se refieren, es justamente la posibilidad fundamental de la existencia. Con ello se determina la búsqueda dentro de un cierto entendimiento común que tanto el Extranjero como Teetetos reconocen como el suelo del diálogo. Esto significa que en ambos casos es reconocida una τέχνη, un *saber* expuesto en cada determinado comportamiento. El Sofista y el Pescador con caña tienen una determinada posibilidad, cuyo más propio carácter

²⁷⁵ Platón, *Filebo*, 16 c2.

²⁷⁶ Cf. Platón, *Filebo*, 16 css.

²⁷⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b25.

²⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Argumentos sofísticos*, 171 b6.

permanece en el *estar presto*, en el *poder hacer* y en el *ser capaz*. Es necesario sin embargo advertir que la analogía entre el Pescador y el Sofista es un recurso metódico para poner en evidencia precisamente la falta de *τέχνη* del Sofista. De manera que lo importante es percatarse de que este recurso ante todo pone a la vista la posibilidad de un cierto comportamiento con las cosas entendido puramente a partir de una *posibilidad para*. De acuerdo a ello la *τέχνη* del Pescador puede ser interpretada más bien como una posibilidad dentro del ámbito de lo que en el *Filebo* se nombra como experiencia y rutina (*ἐμπειρία καὶ τριβή*)²⁷⁹. Lo importante en todo caso es esto. El Extranjero le pregunta a Teetetos: *πότερον ὡς τεχνίτην αὐτὸν ἢ τινα ἄτεχνον, ἄλλην δὲ δύναμιν ἔχοντα θήσομεν;*²⁸⁰ ¿Supondremos acaso que él tiene una *τέχνη* o que no teniendo tal saber, es capaz de sostenerse de acuerdo a otro respecto? Ser capaz de sostenerse en un respecto a algo, a saber, entenderse con algo, anuncia una posibilidad de la existencia que tan sólo puede cumplirse y ejecutarse conservando el fondo de aquello desde lo cual puede en suma el hombre saber. Lo que se destaca así es que el ejemplo paradigmático del Pescador expone una cierta *δύναμις*, una posibilidad de tratar con algo, una posibilidad tal por cierto que no descubre el ser como tal, sino en cada caso el ser en la obra. Por tanto el Pescador ha logrado una posición desde la cual puede revelar una situación, es decir, sabe *cómo* cazar peces, esto es, a partir de la práctica del manejo de una caña. De igual modo se pregunta si el Sofista, según la analogía, cuenta con un cierta posibilidad, y por tanto se indaga si ésta expone propiamente el horizonte de una auténtica visión y en ese sentido se pregunta por el fundamento del ámbito de cosas respecto al cual el Sofista permanece en referencia. La *τέχνη* entonces es comprendida en primer lugar como una *δύναμις* del hombre, una posibilidad que como tal constituye la estancia misma del hombre en el mundo y que se cumple, según la indicación de Aristóteles, de acuerdo al modo como el *λόγος* abre un ámbito cuyo horizonte constituye la unidad general de la visión. La *τέχνη* sólo es posible en la medida que se corresponde cumplidamente con la unidad de su ámbito de referencia. La pregunta busca saber entonces si el Pescador, y análogamente el Sofista, tiene esta posibilidad u otra que no siendo propiamente un saber, pueda poner al descubierto una situación del ser.

La *τέχνη* determinada esencialmente como *δύναμις* tiene su carácter fundamental en un sostenerse y establecerse firmemente sobre algo (*ἐπίστασθαι*) y en ese sentido en salvar el

²⁷⁹ Cf. Platón, *Filebo*, 55c.

²⁸⁰ Platón, *Sofista*, 219 a5.

fundamento de lo que se sabe, es decir, entenderse a partir de principios, fondos, responsabilidades y aportes que cumplan el fin. De acuerdo a este saber el hombre puede mantenerse abierto al mundo y entenderse de acuerdo a una determinada situación de cosas. Este saber que de acuerdo a su modo revela el determinado ser y conforme al cual cuida las cosas con las que se ocupa, tiene a la vista el horizonte de sentido que determina cada trato con el mundo. Aquel que sabe y en su saber se sostiene, quien tiene esta *τέχνη* puede disponer de esta posibilidad en el trato con el mundo. En la medida que conoce *qué es* algo, se remite a sus principios. De este modo tiene algo por verdadero, es decir, tiene *σοφία*²⁸¹.

Aquel que tiene un saber verdadero, que tiene, por ejemplo, *σοφία* de la valentía es aquel que se comporta valientemente y así revela su ser-valiente, es decir, tiene una *ἐπιστήμη*²⁸². De manera que todo aquel que sabe permanece de acuerdo a algo como *sobre ello* (*ἐπί-ἵστημι*), en tanto puede alcanzar un respecto hacia algo y ese sentido familiarizarse y permanecer en la cercanía de lo conocido. El propio saber del hombre en este sentido es aquella *σοφία* cuya posibilidad consiste en permanecer firme de acuerdo a lo que se ha revelado y de este modo disponer y entendérselas con las cosas.

La palabra *ἐπιστήμη* aparece indicando una referencia que puede ser entendida a partir del determinado ámbito (*γένος*) que el hombre tiene a la vista para declarar (*ἀληθεύει*) y así posicionarse (*ἐπίστασθαι*) ante lo conocido de acuerdo a sus propias posibilidades. Así en el diálogo *Protágoras*²⁸³ se pregunta por el *τέλος* (*εἰς τί...περί τοῦ*) respecto al cual Protágoras mismo como Sofista se ocupa. Teniendo a la vista este *τέλος* el quehacer de Protágoras es examinado por Sócrates en cuanto posible *τέχνη*. En ese sentido se pone en cuestión si su quehacer permanece orientado por un determinado bien (*ἀγαθόν*) y si en suma tiene un determinado horizonte. De igual modo en el *Gorgias*²⁸⁴ la inquisición tiene su orientación al preguntar *qué es* la retórica, es decir, qué *τέχνη* es, cuál es su *τέλος*.

La *τέχνη* según lo dicho tiene un carácter en cada caso diferente a partir de su *γένος* y *τέλος*, es decir, de acuerdo a su proveniencia y horizonte, pero en cada caso sin embargo significa un saber que conserva y porta de modo pleno lo sabido. En un sentido destacado el saber no sólo se cumple como *τέχνη*, sino como *ἐπιστήμη*²⁸⁵, según la determinación aristotélica, y en ese sentido el ámbito de referencia del saber más cumplido no puede ser otro

²⁸¹ Platón, *Laques*, 194 d.

²⁸² *Ibidem*, 194 e.

²⁸³ Platón, *Protágoras*, 318 e ss.

²⁸⁴ Cf. Platón, *Gorgias*, 462 b.

²⁸⁵ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1139 b19.

que aquel en cuyo horizonte se delimita el ser siempre lo mismo, a diferencia de la *τέχνη*, la cual tiene su referencia a lo que puede llegar a ser de otro modo. Esta diferencia no obstante no tiene que ocultar, sino más bien dirigir la mirada a lo decisivo del saber, esto es, el establecimiento de un vínculo de la existencia con el ser-algo.

En los tempranos diálogos platónicos se declara una constante insistencia cada vez que se inicia una conversación. Ante lo supuestamente sabido por su contertulio, Sócrates de ningún modo desiste en llevar lo presuntamente sabido a su fundamento. Pregunta *qué es* lo tal sabido, acaso *qué es* la virtud. Lo sabido se funda en este caso en saber *qué es* la virtud, pues a partir de saber qué es ésta, llega a ser posible entenderse con un asunto que implica ser-virtuoso. El diálogo por ello arranca con la pregunta por el fondo de lo sabido, por aquello que posibilita el trato y le da sentido. Este sentido es dado por la *comprensión del ser* de aquello con lo cual se tiene un vínculo. Ello quiere decir que lo sabido del saber buscado por Sócrates tiene que conquistarse al *poner a la vista* el ser de lo cuestionado. El saber buscado entonces inquiera por la *ιδέα*, por aquello que le da *vista* al trato. Por ejemplo en la pregunta: ¿qué es la valentía?, que se plantea en el *Laques*, Sócrates declara que para dar consejo respecto a la formación del alma de un niño, tenemos previamente que poder saber *qué es* lo que constituye aquello que es necesario alcanzar, es decir, *cómo* es el ser del hombre y *qué* hace posible que el hombre llegue a estar propiamente dentro del mundo, en breve *qué es la ἀρετή*, para que el conocimiento de la valentía tenga un fondo desde el cual sea posible su comprensión y de acuerdo a ella una buena educación.

Tenemos que reconocer entonces que en toda perspectiva y comportamiento respecto a un determinado ámbito de cosas, el hombre sostiene cada vez un cierto entendimiento del ser y de acuerdo a este entendimiento trata con el mundo. Este entendimiento del ser como sostén y vista del hombre puede declararse en ese sentido de acuerdo a la reputada opinión de una autoridad, a partir del consejo del amigo, alimentarse en general del juicio común o bien surgir como el cumplimiento de un vínculo propio con las cosas. En cada caso por tanto el saber, ya sea el más propio, el nacido de la propia experiencia, de la enseñanza o bien aquel criado a partir de la *δόξα*, es un poner al descubierto y tener así algo presente en el modo como el hombre se comporta en el mundo. Este comportamiento es un sostener algo, comportarlo y así tenerlo por sabido, de manera que de acuerdo a este sostén el hombre en cada caso puede entenderse con las cosas. En ese sentido puede decirse que conforme a este sostenimiento del trato con el mundo algo *es verdadero* y en suma *está presente* para el

hombre. Sólo en este sostén, es decir, en este saber algo y tomarlo como verdadero, algo es conocido. Pero por ello cada respectivo saber siempre ya supone algo conocido en su tratamiento y lo supone necesariamente, esto es, ya tiene a la vista el ser, pues de otro modo este trato se detendría y no podría obrar. La detención del trato sin embargo conduce a otro saber, el de la Filosofía, cuyo ejercicio es propiamente hacer constar este horizonte.

Lo supuesto, esto es, lo que en cada caso se revela en la obra y que a su vez ya está a la vista en todo trato con las cosas del mundo no es sino el horizonte de todo comportamiento en el mundo. Por eso Sócrates reclama el reconocimiento de la inadvertencia de este horizonte con la pregunta por el ser. Así dice Sócrates con respecto al ser del hombre: *εἰ γὰρ πού μηδ' ἀρετὴν εἰδείμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτε τιγχανεὶ ὄν (τί ἐστὶν ἀρετὴν), τί ν' ἂν τρόπον τούτου σύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν στωῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιτο*²⁸⁶. *Si no supiésemos en todas partes y del todo qué resulta ser (qué es, en este caso, la ἀρετή), ¿de qué modo podríamos aconsejar para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?* Con esta pregunta así se pone en evidencia la principal indicación: la *τέχνη* es aquel saber que ya tiene a la vista aquello desde lo cual se sabe y por tanto sabe *qué es*-algo, tiene un saber del *ser*-algo, platónicamente dicho, de la *ιδέα*.

Como se ha indicado, lo importante al momento de determinar la *τέχνη* es el horizonte de su cumplimiento. Esto significa saber *qué es* lo sabido. En la medida que todo saber tiene su horizonte (*τέλος*) en aquello respecto a lo cual se refiere el *λόγος*, y en tanto lo referido es puesto a la vista (*εἶδος*) a partir de su fundamento (*ἀρχή*), el saber es siempre un poder descubrir el horizonte del trato. Sócrates precisamente destaca ese carácter al enfrentarse a los Sofistas y Retóricos, los cuales suponiendo un saber lo enseñan y entregan desconociendo el fundamento (*ἀρχή*), sin ser capaces de dar cuenta, tan pronto son examinados por Sócrates, del fondo de lo sabido, es decir, del fundamento del saber que ellos creen portar. Sócrates por tanto se ve llevado inmediatamente a cuestionar a todo aquel que ejerce una referencia hacia las cosas y mediante la cual cree portar un saber. *βούλομαι γὰρ πυνθέσθαι παρ' αὐτοῦ τίς ἢ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει*²⁸⁷. *Porque yo deseo indagar cuál es el poder de su saber y qué es lo que proclama y enseña.* La *τέχνη* es una *δύναμις*, una posibilidad que descubre un determinado *τέλος*, es decir, un horizonte según el cual la existencia puede cumplirse. Pero en la medida que en cada caso la *τέχνη* ya tiene a la vista el ser-algo, por ejemplo, el ser-casa para el arquitecto, la

²⁸⁶ Platón, *Laques*, 190 b8ss.

²⁸⁷ Platón, *Gorgias*, 447 c1-3.

poietización tiene un carácter muy determinado. Lo producido por la *τέχνη* en ese sentido es una obra, por cuya referencia al uso acontece el sentido del ser. El *τεχνίτης* no produce el *εἶδος*, sino que más bien dispone de él para ponerlo en obra. De este modo el *τεχνίτης* ya supone el ser-algo y por tanto su *poietización* no radica estrictamente en el descubrimiento del *εἶδος*, sino del *εἶδος* en la obra. El arquitecto no *poietiza* la vista de la casa, sino más bien esta determinada casa particular. ¿Hay alguna *τέχνη* entonces que *poietiza* el ser-a la vista como tal?

La consideración de la *τέχνη* ahora tiene que considerarse bajo esta dirección radical, esto es, en tanto sea posible un saber que no sólo pueda poner el ser en una obra externa, tal como los saberes productivos, sino en el descubrimiento del *εἶδος* como tal, lo cual implica necesariamente, tal como ya lo hemos anunciado, una *poietización* radical de la existencia humana y por tanto el establecimiento de un vínculo esencial con el ser. Es considerable el modo como Sócrates insiste en la determinación de la más plena *τέχνη* al enfrentarse con los Sofistas. En mayor medida porque la única intención de Sócrates en los diálogos tempranos no es otra que la búsqueda del saber más propio, de aquel que comportado procure al hombre su más propia estancia en el mundo. En la siguiente sección tenemos que advertir la situación desde la cual puede constituirse este más pleno saber que ya habíamos anticipado.

β) La búsqueda del saber más propio

La primera indicación que tenemos que advertir es que el saber humano se cumple tanto más cuando la obra llevada a cabo no permanece fuera de la actividad, sino en el movimiento mismo que se ejecuta. Ciertamente en tanto la obra llega a estar fuera de la actividad que la ha descubierto, entonces esta obra se constituye como fin de ese movimiento. Esto se da en toda actividad productiva, puesto que la obra queda aparte de la actividad que la ha cumplido. La casa que ha sido anticipada en el plan del constructor, por ejemplo, sólo se presenta cuando la construcción ha llegado a su fin, a saber, cuando está delante, e incluso no sólo ahí, sino cuando es habitable, cuando el hombre descubre su sentido en la habitación. Pero por eso mismo la obra de este saber productor se constituye de manera relativa y por tanto nunca cumplida de manera libre, es decir, *por sí misma*. Por ello es que Aristóteles frente al saber productor reconoce en la prudencia (*φρόνησις*) un saber más cumplido, en la medida que la obra llevada a cabo a través de este comportamiento, no es nunca algo extraño, sino algo en

cada caso *mío* y en ese sentido algo cada vez *propio*, a saber, la existencia misma que se *poietiza* y así está puesta en obra en el mundo. En la *φρόνησις* se da que la obra llevada a cabo no es como una casa o una silla, sino antes bien la propia vida humana que trata en el mundo, en tanto puede ser puesta en obra conforme a la virtud del comportamiento (*ἀρετή*). Lo *poietizado* es por tanto la *ἀρετή*, la cual constituye el ser mismo del hombre. Correspondientemente la virtud *hace* (*ποιεῖ*) recto el fin propuesto a través de lo que la prudencia aporta²⁸⁸. Por tanto es en esta obra conforme a la virtud donde aparece (*φαίνεται*)²⁸⁹ el ser-bueno, a saber, el bien-estar (*εὐδαιμονία*). En tanto el ser-bueno se presenta en aquello que no necesita estar referido a otra cosa, sino siempre en aquello respecto a los cual todo movimiento humano es posible, su más plena concreción tiene que acontecer en lo que se mantiene constante y por sí mismo, en el hombre que vive bien, en aquel que cuenta con la *φρόνησις*, esto es, con la posibilidad de anticiparse a las cosas (*προαίρεσις*).

El fin más alto del saber se reconoce en el cumplimiento de la puesta en obra de la existencia (...*τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν*)²⁹⁰, a saber, en la instantánea iniciativa por la cual en cada caso la existencia revela la concreta situación del trato y aquello a lo cual la existencia está resuelta. Quien discierne lo justo para sí mismo, juzga rectamente lo propio en relación a los otros, es decir, de acuerdo con la verdad (*ἀλήθεια*)²⁹¹. Lo que lleva a cabo la *φρόνησις*, por tanto, lo que a través de esta posibilidad se pone al descubierto, a saber, a partir de la decisión, es la existencia misma, el ser-hombre y en ese sentido su naturaleza (*φύσις*) que en el obrar es expuesta, esto es, en la vida misma que se vive. A pesar de esto la *φρόνησις* no cumple plenamente el ser-bueno, puesto que, en tanto permanece referida al obrar humano, depende su cumplimiento de la condición de que en cada caso el hombre *ya* sea bueno (*τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται*)²⁹². En la medida que dentro de la delimitación más propia del saber se encuentra la exigencia de una plena constancia, la *φρόνησις* no es asumida como el más esencial comportamiento de la existencia, sino que, de acuerdo a la determinación aristotélica, queda por debajo de la *σοφία*, en tanto dentro del ámbito de la *πράξις* el ser-bueno no se presenta a quien a su vez no lo es ya. La *σοφία* por su parte permanece referida a lo que siempre está presente (*ἀεί ὄν*). Esta presencia se revela en el carácter constante del ser y por tanto se cumple en un

²⁸⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1144 a7-8.

²⁸⁹ *Ibidem*, 1144 a34.

²⁹⁰ *Ibidem* 1144 a6-7.

²⁹¹ *Ibidem*, 1143 a23.

²⁹² *Ibidem*, 1144 a34.

movimiento determinado, en aquel que el hombre puede sólo en ciertos momentos alcanzar, pero que se cumple propiamente en el ser-divino (*τὸ θεῖον*).

De lo que se trata entonces es de descubrir en cuál de estos dos modos de saber acontece una *ποίησις* más alta, es decir, cuál de las dos establece el más alto vínculo con el ser y de acuerdo a este vínculo lo pone al descubierto. Esta *ποίησις* por tanto tiene su medida en el alcance esencial de su descubrimiento, lo cual quiere decir que su movimiento consiste en la puesta al descubierto del fundamento²⁹³. La relación entre la *φρόνησις* y la *σοφία* será decisiva, por otra parte, porque en ambos casos de lo que se trata es de *poiétizar* la *φύσις* bajo dos sentidos determinados. Esto ciertamente se expresa más claramente en Platón, para quien el saber más alto (la Filosofía) es siempre un saber de la existencia que habita un mundo y por tanto que en cada caso se pone en obra a la vista del bien. De este modo el sentido de la *φύσις* humana permanece en relación expresa a la *φύσις* en su totalidad, y el obrar *poiético* del hombre corresponde con el obrar *genético* de la Naturaleza²⁹⁴. Para Aristóteles sin embargo se abrirá una diferencia radical, lo cual no debe hacer inadvertir lo que se oculta aquí. Para éste la búsqueda del saber se asienta en una situación que se determina a partir de la constitución de la *πρώτη φιλοσοφία*, cuya problemática estructura ha tratado de solucionar una larga tradición. Por nuestra parte queremos advertir este problema sólo de manera esquemática, ante todo para reconocer en ello la manera como la existencia humana declara el vínculo con el ser. Nuestra perspectiva, según lo hemos venido considerando, se asienta en que todo saber es *poiético*. En el caso del saber más alto el sentido de la *ποίησις* tiene una especial relación con el saber médico, cuyo “hacer” encuentra su cumplimiento en un “dejar” que la naturaleza se recupere. De igual modo el saber más propio ha de “dejar” ser lo que *por sí mismo* (*φύσει*) se presenta *siempre* como es (*ἀεί*), esto es, el *fundamento* (*ἀρχή*).

Para Platón el saber ante todo ha de estructurarse de tal manera que, dentro de un diálogo y bajo condiciones justas, quien habla con verdad inste a quien escuche a disponerse para su propia formación. Por lo tanto de lo que se trata en primer lugar es del descubrimiento del propio ser, es decir, de la propia *φύσις* humana. En el diálogo *Filebo* Sócrates propone un examen de los conocimientos del saber (*περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης*)²⁹⁵. Tal división se

²⁹³ La *σοφία* en ese sentido tiene que ser un saber de los principios y de ese modo un saber de lo mayormente conocido (*μάλιστα ἐπιστητά*). Cf. Aristóteles, *Met.* 982 b2.

²⁹⁴ Cf. Capítulo II.

²⁹⁵ Platón, *Filebo*, 55 d1.

hace concreta al determinar, por una parte, el saber dentro del ámbito de lo productivo, es decir, aquel saber relativo al modo de crear algo dentro de la comunidad (*τὸ μὲν δημιουργικόν*) y, por otra parte, el saber dentro del ámbito de la formación y sostén de la vida, esto es, aquel que permanece dirigido fundamentalmente al conocimiento (*τὸ δὲ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν*)²⁹⁶. Esta división tiene el propósito de considerar, tras el examen ya hecho de los diversos placeres, la cercanía del saber hacia su máxima pureza, y por tanto su orientación metódica se configura dentro del determinado contexto de la búsqueda del mayor bien del hombre. Sócrates en ese sentido apela a una división de los modos de conocer con la vista fija en la más pura vinculación del saber, porque en el saber y no en el placer, aún cuando no esté aquel exento de éste, según el planteamiento socrático, se encuentra la vida más alta del hombre. La división ejecutada por Sócrates muestra que los ámbitos del saber permanecen determinados por la *ἀκρίβεια*, esto es, por aquella precisión que constituye a todo saber propiamente tal²⁹⁷. Además Sócrates alude a un saber que no se delimite por una necesidad dentro de la vida cotidiana. Con razón entonces se indica hacia aquel saber que, por su carácter preciso, está referido a lo más descubierto (*τὸ ἀληθέστατον*)²⁹⁸.

Pues bien, dentro de los saberes productivos hay un saber aritmético, cuyo rol es dominante, que trata del número, la medida y el peso (*ἀριθμητική καὶ μετρητική καὶ στατική*)²⁹⁹. Hay por otra parte saberes que si bien no descubren auténticamente las cosas en su propio *ser*, aportan no obstante una posibilidad de entenderse con ellas a partir de una práctica familiaridad, y cuya ejecución se basa en cierta habilidad³⁰⁰. Tales saberes no ponen en evidencia de manera precisa la verdad del ser-algo a lo cual se hace referencia, sino que más bien se constituyen, como la música, a partir de la conjetura (*στοχασμός*)³⁰¹. De acuerdo a una rutina estos saberes no se configuran a la vista de lo verdadero (*ἀληθές*), sino a partir de la permanencia en un respecto que no siempre es seguro, por ejercitarse en una práctica inestable de la experiencia. Por otro lado Sócrates expone que la construcción (*τεκτονική*)³⁰² obtiene un grado superior de saber por utilizar instrumentos, pues en estos

²⁹⁶ *Ibidem*, 55 d2-3. Véase en el *Político* (258 e4-5) cómo esta división está elaborada bajo la distinción entre *πρακτική* y *γνωστική*: *ταύτην τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπόν, τὴν μόνον γνωστικὴν, de este modo entonces divide el conjunto de los saberes, y habla de un saber práctico y de otro únicamente cognocitivo.*

²⁹⁷ *Ibidem*, 56 c4ss.

²⁹⁸ *Ibidem*, 58 c3.

²⁹⁹ *Ibidem*, 55 e1.

³⁰⁰ *Ibidem*, 55 e5ss.

³⁰¹ *Ibidem*, 56 a4.

³⁰² *Ibidem*, 56 b4.

encuentra la visión una ayuda y en ese sentido cierta exactitud, mas no en el sentido puro del saber.

El saber que tiene su visión desde la conjetura y el otro que la tiene desde los instrumentos pertenecen a un mismo ámbito, más o menos preciso. Este saber es ciertamente aritmético, pero se basa en contar unidades desiguales. Tales unidades son consideradas ciertamente a partir de un mismo *γένος*, pero desde el cual sin embargo se expone una diferencia meramente cuantitativa, por ejemplo, a partir de la medición del ejército ejecutada por el general y por la cual se soslayan las distinciones particulares de los soldados.

Por otra parte está la aritmética puramente teórica, que da cuenta de otro modo que la anterior y teniendo a la vista la diferencia cualitativa del asunto. Sin embargo por sobre la Geometría pura, por un lado, se constituye la Filosofía, por otro, cuyo ejercicio se conforma a partir de la capacidad de discurrir a través del *λόγος* (*διαλέγεσθαι δύναμις*)³⁰³. Así Sócrates determina el ámbito de este saber: *περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ κατὰ ταῦτὸν ἀεὶ πεφυκὸς*³⁰⁴. *Respecto al estar siendo, a saber, a lo que está propiamente siendo, y que cada vez lo mismo ha sido por sí mismo.* Con estas palabras se pone en evidencia ante todo que el saber buscado tiene su horizonte dentro del ámbito de lo que *siempre está siendo* (*ἀεὶ*) y así ya está presente *por sí mismo* (*πεφυκός*), apartando la vista de aquello que inmediatamente acontece, afectado de diversas apariencias y opiniones. Se trata por tanto del descubrimiento del propio ser-algo, que con una referencia al término *φύσις* Sócrates hace constar. En lo siguiente Sócrates enfrenta este concepto de *ser por sí mismo* (*φύσει*) a la *generación* (*γένεσις*) de las cosas. De manera que sin decirlo se está haciendo una distinción dentro del concepto mismo de *φύσις* que es necesario advertir. *Τούτων οὖν τι σαφὲς ἂν φαίμεν τῇ ἀκριβεστάτῃ ἀληθείᾳ γίνεσθαι, ὧν μίτε ἔσχε μηδὲν πώποτε κατὰ ταῦτὰ μῆθ' ἔξει μήτε εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει;*³⁰⁵. *¿Podemos decir que alguna de esas cosas [aquellas pertenecientes al acontecer del mundo y de las opiniones acerca de ellas] vaya a estar al descubierto de modo claro y preciso, debido a que ninguna de ellas se ha comportado nunca ni ha de comportarse ahora como aquello que se tiene presente?* La pregunta planteada así contrasta el ámbito de la generación con el ámbito de lo que siempre es. Por tanto aquí la referencia a la *φύσις* destaca no el momento del *movimiento* que afecta al ser-algo, sino el momento del *ser-algo* en movimiento. En el primer caso no puede haber

³⁰³ Platón, *Filebo*, 57 e.

³⁰⁴ *Ibidem*, 58 a2-3.

³⁰⁵ *Ibidem*, 59 a11.

saber alguno, puesto que allí reina el cambio y la apariencia. Sólo en el último ámbito mencionado, aquel que corresponde al ser siempre lo mismo, es posible la constitución del saber. Ahora, la mención a este carácter del ser-algo, y por tanto a la φύσις de algo, tiene que hacer constar que el descubrimiento del ser tiene que ver ante todo con la búsqueda de una estabilidad que dé asiento a las cosas que permanecen afectadas de diversos modos.

Este saber que se ha mencionado como el más propio, es decir, como aquel que constituye el más puro vínculo con el ser-algo, procura no atender utilidad alguna que pueda reportar, ni tampoco la estimación que la multitud pudiese brindarle. Este saber buscado por Sócrates tiene su signo en aquella auténtica tensión (ἔρος) a la ἀλήθεια y sólo bajo esta medida el hombre puede obrar. καὶ νῦν δὴ σφόδρα διανοηθέντες καὶ ἰκανῶς διαλογισάμενοι, μήτ' εἷς τινας ὠφελίας ἐπιστημῶν βλέψαντες μήτε τινὰς εὐδοκίμιας, ἀλλ' εἷ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν, ταύτην εἵπωμεν διεξερευνησάμενοι τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως εἰ ταύτην μάλιστα ἐκ τῶν εἰκότων ἐκτῆσθαι φαίμεν ἂν ἢ τινα ἑτέραν ταύτης κυριωτέραν ἡμῖν ζητητέον³⁰⁶. También ahora luego de una severa reflexión y un discurrir suficiente, sin atender a un provecho de los saberes o a una buena reputación, sino tan sólo a si ha nacido desde nuestra existencia la posibilidad de amar lo que permanece al descubierto y por mor de ello cuidar de todo, después de haber sometido a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que este saber es verosímilmente el que posee en mayor medida la pureza de la intuición y la prudencia o si tenemos que buscar algún otro que lo supere. El saber destacado por Sócrates se comprende aquí bajo los términos νοῦς y φρόνησις³⁰⁷. Con la palabra νοῦς Sócrates parece indicar hacia el carácter inmediato y abarcador de la intuición pura del ser, y respecto al cual la existencia tiene que comportarse a partir de la poietización de un λόγος que lo articule como el propio bien (ἀγαθόν). En ese sentido este saber previsto por Sócrates se constituye a la vista de lo más estable y presente, y de acuerdo a ello a partir de un comportamiento que permanezca vinculado a ello conforme a un cierto λόγος. Ambos momentos son considerados como una única posibilidad cuya referencia tiene su horizonte en el ser puro (καθαρόν), constante (βέβαιον) y descubierto (ἀληθές)³⁰⁸. Tal saber, cuyo horizonte está en la constante verdad del ser-algo, es aquella posibilidad que a través del λόγος discurre hacia la ἰδέα, y por tanto

³⁰⁶ Platón, *Filebo*, 58 d2ss.

³⁰⁷ Del mismo modo designa Aristóteles al momento constitutivo del ser-hombre en *De anima*, 427 a18.

³⁰⁸ Platón, *Filebo*, 59 c2-3.

destaca un ver sobresaliente a partir del cual todo cuidado (*πράττειν*) ha de tener su suelo. Por ello sólo bajo la constancia de la *ιδέα* vista, la existencia puede comportarse y tratar con las cosas y los otros dentro del mundo. Esto es importante de advertir porque aquí permanece el saber buscado en conexión con la vida que lo comporta. Por tanto desde el principio el saber es considerado como una posibilidad más alta de vivir, por cierto, frente a la posibilidad de vincularse con el mundo desde el sólo placer.

Lo que permanece en juego en el diálogo sostenido no es otra cosa que un comportamiento y una disposición de la existencia que pueda proporcionar a todos los hombres una vida cumplida (*ἔξις ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν*)³⁰⁹. De modo que la búsqueda de la vida más alta tiene que partir del acuerdo previo de que su mayor cumplimiento se constituye en dirección al mayor bien que se pueda procurar. Según ello la vida más plena y contenta sería la de aquel en quien estuviese el mayor bien por siempre y totalmente presente (*οἱ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν*)³¹⁰. Este bien, por cierto, Sócrates no lo ve en el placer, tesis sostenida por Filebo, sino más bien en una mezcla entre aquel y la prudencia. Por tanto, dice Sócrates, se debe buscar el bien en la vida que efectivamente se comporta, esto es, en la existencia que se lleva a partir de una mezcla de ambos (*ἐν τῷ ἀμείκτω βίῳ*)³¹¹ y por ello en la efectiva ejecución de la vida humana dentro del mundo³¹². A partir de estas palabras se declara una indicación hacia el problema de la determinación del saber más propio y que Aristóteles entiende como la *πρώτη φιλοσοφία*. Debemos advertir previamente que el sentido de la Filosofía primera como la

³⁰⁹ *Ibidem*, 11 d4-5.

³¹⁰ *Ibidem*, 60 c2ss.

³¹¹ *Ibidem*, 61 b5.

³¹² En el pensamiento de Platón la Filosofía se constituye esencialmente como una posibilidad unificadora del hombre, de tal modo que el sentido de la *ιδέα* delimita tanto el horizonte práctico como teórico de la existencia. Así por ejemplo dice P. Höfer, *Op. Cit.*, pág. 24-25: "Die Philosophie umfasst gleichmässig Theorie und Praxis, ihre Einheit gründet sich nach dem bisher Gesagten sowohl auf die Einheit ihres Objects, beide sind auf Dasselbe gerichtet, nämlich auf das Gute, als auf die Einheit des in beiden thätigen Subjects, beide sind Functionen desselben seelischen Vermögens, beide bilden aber auch unter sich wie das Folgende noch deutlicher zeigen wird eine untrennbare Einheit, sodass immer die eine zur andern kommen, die eine von der andern unterstützt werden muss, um die Vollendung des geistigen Lebens herzustellen, um die Erhebung des ganzen Menschen aus dem Dienste der Sinnlichkeit zum idealen Dasein herbeizuführen, welche von Plato mit dem Namen Philosophie bezeichnet wird. Philosophie hat demnach bei Plato eine viel weitere Bedeutung als gewöhnlich, wie die *σοφία* nicht nur Sache des Denkens sondern auch des Handelns ist, so ist auch die Philosophie die Bethätigung der höchsten Kräfte und Anlagen des Menschen, die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwicklung, die allein adäquate Verwirklichung der vernünftigen Menschennatur. Philosophisches Leben und wahre Tugend sind deshalb Begriffe, die sich decken, und ein Weg führt sowohl zum Gipfel der Theorie (*τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος* Rep.III, 532 b.) wie zur vollkommenen Tugend".

estabilidad misma de la existencia, y la búsqueda filosófica cuyo ejercicio constituye la *ποίησις* misma del filosofar, declaran una misma situación, esto es, que la existencia es y puede cumplirse en un vínculo con el ser. El propio cumplimiento por tanto dependerá del modo como el ser sea *poietizado*, esto es, puesto a la vista y estabilizado.

Ahora, la más honda inquietud de la existencia forma un carácter tal que quien pregunta permanece abierto a la contemplación de lo extraordinario³¹³. Para Aristóteles este carácter extraordinario torna evidente el saber buscado, cuya primera delimitación la da la cuestión del ser: *¿qué es lo que está siendo?* (τί τὸ ὄν). Semejante a las palabras de Sócrates anteriormente citadas, Aristóteles dice que el saber más propio tiene su horizonte en la determinación del *ser-algo* como tal. Así dice: *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό*³¹⁴. *Hay un saber que contempla algo que está siendo en tanto está siendo y aquello que para este ser-algo ya por sí mismo se constituye de manera previa*. Cuando Aristóteles se refiere a este saber como una *ἐπιστήμη* no quiere decir que su modo de descubrir el ser-algo esté determinado como una ciencia, en el sentido en que es descrita, por ejemplo, en su *Metafísica*. Efectivamente, allí se dice que toda *ἐπιστήμη* parte ya de una cierta estabilidad del ser (*οὐσία*), esto es, admite de partida ciertos axiomas y proposiciones fundamentales respecto a algo, y así referida a un determinado ámbito le corresponde una determinada percepción (*αἴσθησις*) de las cosas con las cuales trata³¹⁵. La *ἐπιστήμη*, por tanto, asume el *qué es-algo* (τί ἐστίν) a partir de una *ὑπόθεσις*, esto es, desde una posición que está a la base de toda demostración (*ἀπόδειξις*)³¹⁶. De este modo, para que pueda mantener las relaciones dentro de su región a través de la demostración, la *ἐπιστήμη* precisa de una cierta *ἐπαγωγή*, de una inducción, cuya fundamentación consiste en una *poietización* que se cumple en la estabilización de un cierto punto de vista y por tanto en un cierto modo de entender el ser-algo³¹⁷. Así por ejemplo el botánico ya ha *poietizado* su propio ámbito de objetos por tratar, es decir, *ya ha visto* de antemano la estabilidad de su

³¹³ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 b3ss: *διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναί αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν, πορ εσο de Anaxágoras, de Tales y de semejantes dicen que son sabios y no prudentes, porque ve que ignoran su propia conveniencia y dicen de ellos que saben cosas extraordinarias, asombrosas, difíciles y divinas, pero inútiles porque no buscan el bien humano.*

³¹⁴ Aristóteles, *Met.* 1003 a21ss.

³¹⁵ Así por ejemplo dice Aristóteles que la *ἐπιστήμη poietiza*, es decir, *hace ver* el ser-algo para la sensación, desde la cual es posible la determinación del ámbito de cosas a las cuales observar. Cf. *Met.* 1025 b11: *...αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον, la hacen evidente para la percepción.*

³¹⁶ *Ibidem*, 1025 b12ss.

³¹⁷ *Ibidem*, 1025 b15.

región y así admite previamente *qué es* la vida, supone el *ser-vivo* y de este modo, de acuerdo a esta suposición, puede demostrar los accidentes que pueden ocurrir dentro de su ámbito de referencia. La *ἐπιστήμη* así considerada es explicativa, pero no es un saber esencial, en la medida que supone los principios para su correspondiente demostración. Cada *ἐπιστήμη*, además, constituye un saber referido sólo a una parte (*μέρος*) de lo que es. Por tanto el saber mencionado por Aristóteles sólo puede ser considerado como una *ἐπιστήμη* en tanto la *σοφία* como *ἐπιστήμη* conoce el fondo del ser-algo, pero no suponiéndolo, sino *poietizándolo*, a saber, de manera original. No es *ἐπιστήμη* sólo en aquel sentido restringido por el cual un comportamiento determinado sabe y demuestra a través de un *συλλογισμός*, sino que es *ἐπιστήμη* y por tanto puede demostrar, porque parte *desde* el fondo del ser-algo como tal.

En ese sentido dice Aristóteles: *αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτο θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός*³¹⁸. *Este saber no tiene que ver con aquellos otros saberes que se refieren a particularidades. Pues ninguno de estos saberes considera en su carácter general al ser-algo en tanto es, sino que luego de haber delimitado una parte del ámbito del ser-algo, contempla sus accidentes.* Las llamadas *ἐπιστημαί* tienen como ámbito de referencia no sólo una sección de lo que es, por ejemplo, el ser-par y el ser-impar para la matemática, sino que a su vez esta sección determinada ya permanece supuesta, a saber, el *ser-número* como tal. Por su parte el saber propiamente tal está referido al todo del ser-algo (*ὅλον*) y por tanto a este saber le corresponde revelar el *ser-algo-mismo*. Pero esto implica determinar el ser-algo a partir de sus principios, es decir, poner al descubierto *desde dónde* algo es, no tal cosa determinada, una casa o un árbol o esta casa en relación a esto y este árbol con respecto a aquello, sino desde dónde acontece el ser-algo tomado en un sentido total y general. Este saber así tiene su cumplimiento en el descubrimiento del fundamento del ser-algo, en los principios por los cuales algo puede estabilizarse. *ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν*³¹⁹. *Porque ahora nosotros buscamos los principios y las causas más altas que constituyen el ser-algo, es evidente que principios que necesariamente son de cierta naturaleza en cuanto tal.* La contemplación del

³¹⁸ Aristóteles, *Met.*, 1003 a22ss.

³¹⁹ *Ibidem*, 1003 a26ss.

ser-algo como tal se cumple en la captación de una estructura que se da por sí misma (*καθ' αὐτὸ*) y en ese sentido en la revelación de los fundamentos que ya están presentes (*ὡς φύσεώς τινοῦς*). Aquí el sentido de la *φύσις* es totalmente decisivo, pues no se está haciendo referencia al descubrimiento del ser natural, en lo que concierne a su carácter movido, sino a la *naturaleza* de algo, la cual no se hace constar sino a partir del *ser ya presente*. Por tanto de lo que se trata es de advertir este carácter del ser-algo como una determinación que *ya está por sí misma* (*φύσει*) en lo que se mueve.

El fundamento (*ἀρχή*) permanece así en una esencial conexión con la *φύσις*. Y *φύσις* ha de remitirnos a la esencia misma del ser, es decir, a su *estabilidad*. La estabilidad del ser implica que el saber mismo que permanece a él vinculado encuentra el cumplimiento de su esencia en la estabilidad. Pero esta estabilidad regularmente permanece oculta y por tanto nunca del todo cumplida para el ser-hombre. La estabilidad del ser es por tanto lo último (*ὑστερον*) para nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*), lo que, por ser fundamentalmente primero (*πρότερον*), siempre queda oculto, no por una oscuridad esencial, sino por una evidencia cuya claridad precisamente provoca el deslumbramiento de la existencia. Por ello el saber más alto no puede ser sólo *ἐπιστήμη* sino además *νοῦς*, pues el *νοῦς* es la posibilidad misma del descubrimiento y el fundamento del saber³²⁰. El saber más alto en la medida que permanece referido al fundamento es esencialmente *νοῦς* y por tanto su *ποίησις* se constituye como el más fundamental modo de descubrir el ser.

El hacer del filósofo, por otra parte, tiene un límite que pareciera no corresponder al de aquel saber esencial cuya *ποίησις*, es decir, cuyo descubrimiento se cumple en la revelación inmediata de la estabilidad del ser, dado que su movimiento metódico radica en una *poietización* que el *λόγος* ejecuta como su propio hacer filosófico y que en último término y con mayor propiedad se da en el diálogo. El intento de Aristóteles es fiel reflejo de esta limitación: *οὕτως ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῶ γνώριμα*³²¹. *De este modo [tenemos que avanzar] desde lo que es más familiar y lo que es por naturaleza más familiar hacerlo más familiar [para nuestra naturaleza]*. Para nosotros, y esto quiere decir ahora para la búsqueda filosófica, lo primero es lo sensible, de manera que el camino mismo del filosofar tiene que ser llevado a cabo a partir de una *ποίησις* cuyo descubrimiento no consistiría tanto en una revelación originaria, sino más bien en una

³²⁰ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.* 1141 a7-8: *...νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν, los principios son [asunto] de la intuición; An. Post.* 100 b15: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή, la intuición es el principio del saber.*

³²¹ Aristóteles, *Met.*, 1029 b7ss.

profundización del origen, es decir, como un camino de regreso. Esto quiere decir que la *ποίησις* esencial ha de tener un sentido semejante al obrar creador del artista, así como a la generación del ser vivo. El filosofar de este modo constituye precisamente el “entre” de la existencia, entre la ocultación del fundamento y su revelación, entre el siempre inquieto discurso y la *σοφία*. Por ello la búsqueda filosófica se cumple en una *ποίησις* que articula un discurso que siempre ha de volver a empezar por la imposibilidad de estabilizarse en la simple intuición de la estabilidad.

Ahora, esto que ya está presente, según lo referido, el ser mismo y su estructura, es lo primero hacia lo cual está referida la consideración, esto es, hacia el fundamento del ser-algo. Y aunque el ser-algo se diga de muchos modos, hay una única naturaleza a la cual todo está remitido (*πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*)³²². Esta naturaleza es la *οὐσία*, la estancia. *εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δεοί τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον*³²³. Si entonces esto es la estancia, entonces el filósofo tendrá que poseer los principios y causas de las estancias. Aquello que permite a algo ser-algo, no en tanto es árbol, libro, casa, hombre o dios, sino en tanto está siendo, es la estancia misma. Por tanto lo decisivo se encuentra en la determinación de la estabilidad del ser-algo y por tanto del fundamento de la estancia. El ser-algo en su carácter de estancia se determina como el límite del saber más propio.

Según los términos aristotélicos el saber más propio se constituye bajo una visión de las perspectivas fundamentales de la estancia. Este saber se constituye así a partir de un ver (*θεωρεῖν*), que intuye (*νοεῖν*) lo más extremo (*ἔσχατον*), la *ἀρχή*, y de ese modo establece su perspectiva dentro del horizonte más general (*καθόλου*)³²⁴, precisamente al contrario del saber de la *φρόνησις*, cuya captación se dirige ciertamente a lo más extremo, pero en su carácter más concreto (*καθ' ἑκάστον*). En ambos casos sin embargo lo decisivo radica en el sentido del *νοῦς* por el cual el fundamento puede ponerse al descubierto. Ya veremos al final de nuestra investigación que en el *νοῦς* mismo se concentra la más alta *ποίησις*.

Ahora bien, porque este saber se asienta en lo más general puede conocer los asuntos particulares, de manera que de acuerdo a su capacidad de apropiarse los respectos fundamentales, sólo este saber puede tener un carácter regente. En el inicio de la *Metafísica* Aristóteles señala hacia aquel carácter director del saber más alto y por tanto, a la vista del

³²² Aristóteles, *Met.*, 1003 a33-34.

³²³ *Ibidem.*, 1003 b18-19.

³²⁴ *Ibidem.*, 982 b23.

bien. Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τῶν αἰτίων ἐστίν³²⁵. Pues es necesario que este saber sea contemplativo y que permanezca respecto a las primeras perspectivas fundamentales y causas. En efecto, el bien y aquello por mor de lo cual algo es iniciado son una de las causas. Quien puede comportar las perspectivas fundamentales del ser, puede a su vez conservar la visión del ser-bueno, además de tener en sí la capacidad para conocer en lo posible todo (πάντα ὡς ἐνδέχεται)³²⁶ y enseñar lo conocido de manera exacta³²⁷. El sabio (σόφον) por ello conserva un saber ἀρχιτεκτονική, es decir, un saber que puede disponer y ordenar a los otros saberes desde tales perspectivas fundamentales³²⁸. En este sentido este saber muestra una estructura compleja pues, por una parte, se cumple dentro del ámbito de lo que siempre es, pero, por otra parte, permanece referido en cierto sentido al bien del ser-humano. La σοφία o πρώτη φιλοσοφία por tanto se comprende problemáticamente, tan pronto se constata en otro lugar la preeminencia de la πολιτική como un saber ἀρχιτεκτονική. En efecto, al referirse Aristóteles a la determinación del mayor bien humano (εὐδαιμονία), es necesaria a su vez la delimitación del saber que pueda procurar su cumplimiento a partir del más alto comportamiento, no sólo para el fin particular de la existencia individual, sino primero para la πολις³²⁹. Δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται³³⁰. Parecería que [el mejor fin y mayor bien del hombre] ha de ser el del saber más principal y mayormente arquitectónico. Éste es evidentemente la πολιτική. Aristóteles, por cierto, de ningún modo iguala la σοφία con la πολιτική³³¹, pero no por ello se oculta el problema.

Tenemos por tanto que el saber mencionado es un saber que se constituye en referencia a las primeras causas y principios del ser-algo y en ese sentido en un saber del todo del ser que no sólo conoce lo particular³³², sino que además puede regirlo³³³. Porque se ocupa de las primeras causas obtiene una perspectiva fundamental respecto a la comunidad de los

³²⁵ *Ibidem*, 982 b9-10.

³²⁶ *Ibidem*, 982 a 8.

³²⁷ *Ibidem*, 982 b13.

³²⁸ *Ibidem*, 982 a15.

³²⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1094 b7.

³³⁰ *Ibidem*, 1094 a26.

³³¹ *Ibidem*, 1141 a28ss.

³³² Aristóteles, *Met.*, 982 a21ss: τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπίστημην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα, el conocimiento de todo pertenece necesariamente a quien tiene el saber de lo general, porque éste conoce, de algún modo, todo lo que está delante.

³³³ *Ibidem*, 982 b2ss.

hombres. Pero por otra parte está libre de necesidad y por tanto no es un saber ejecutado por mor de alguna utilidad (χρήσις)³³⁴. En la medida que se realiza en la contemplación de lo más cumplido, puede Aristóteles decir de la σοφία que es una φρόνησις³³⁵, dado que tiene su fin en sí misma al permanecer de acuerdo al más alto bien. Pero un saber tal, por otra parte, parece no ser posible del todo en tanto ya Aristóteles reconoce con respecto a esta posibilidad el carácter servil del hombre (δούλη)³³⁶, esto es, la condición humana sometida a las circunstancias y a las urgencias de la vida. Tal saber no obstante es la estancia misma del hombre, no en tanto ser-fáctico, sino en tanto ser-divino³³⁷.

En la medida que se reconoce su dignidad, la determinación del saber más propio remite al descubrimiento de un más alto ámbito (τιμιωτάτων γένος)³³⁸, cuya constancia llega a ser la medida de toda referencia humana. De este modo se exige la aclaración de este saber. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερόν ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν³³⁹. Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es acerca de lo general o bien de un ámbito o de alguna única naturaleza. Aquí por tanto se cruzan dos pensamientos que finalmente se entrelazan en una sóla determinación. εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη. εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν τούτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν³⁴⁰. Pues bien, si no hay otra estancia fuera de las que permanecen constituidas por sí mismas dentro del ámbito de la φύσις, la física será el saber primero, pero si hay una estancia inmóvil, el saber de ésta será anterior y Filosofía primera y general, y a ésta corresponderá considerar al ser-algo como tal, el qué-es algo y aquello que está presente para éste previamente. La estancia, según Aristóteles, es lo primero, si se consideran todas las cosas como un todo (εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν)³⁴¹. El sentido de este ὅλον por tanto hace referencia a la φύσις como el todo del ser. Esta totalidad

³³⁴ *Ibidem*, 982 b21.

³³⁵ *Ibidem*, 982 b24: τοιαύτη φρόνησις, una tal prudencia.

³³⁶ *Ibidem*, 982 b30.

³³⁷ Cf. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Introducción, Capítulo II, pág. 60: “Fácil de derecho, la sabiduría, en seguida denominada Filosofía primera, es entre todas las ciencias las más difícil de hecho. Mejor dicho: hay una sabiduría más que humana, que es teóricamente fácil. Ya que su objeto es el más claro y exacto de todos, ya hay una Filosofía humana, demasiado humana, que, moviéndose inicialmente en el plano de las cosas cotidianas, no puede mantener con los primeros principios esa relación inmediata de evidencia que Aristóteles designa con la palabra νοῦς”.

³³⁸ Aristóteles, *Met.*, 1026 a21.

³³⁹ *Ibidem*, 1026 a23ss.

³⁴⁰ *Ibidem*, 1026 a27ss.

³⁴¹ *Ibidem*, 1069 a19.

se pone en evidencia inmediatamente en lo que ya es, en aquello que no necesita de nuestra inferencia para ser. Esta totalidad del ser por sí mismo es la *φύσις*.

En esta totalidad el ser acontece propiamente en la estancia, la cual, sin embargo, se constituye bajo una duplicidad, que el mismo *λόγος* pone en evidencia conforme a los modos de referirse a ella, a saber, a través de la *κατηγορία*. La estancia que se descubre dentro del ámbito de la *φύσις* de este modo es una estancia afectada de movimiento y por tanto declara un ser que permanece atravesado por una negatividad fundamental, a saber, por la materia (*ύλη*) y por tanto por la privación (*στέρησις*). Esto conlleva que la estancia del ser-algo fáctico nunca es algo del todo estable, sino siempre sometida a una más cumplida posibilidad de ser (*δύναμις*). No obstante es el mismo movimiento de la *φύσις* el que destaca la propia estancia del ser-algo. Ya se anuncia esta estabilidad en la permanencia del género (*γένος*), a saber, en el círculo de la generación (*γένεσις*), por cuyo movimiento todo viviente se reapropia continuamente en la especie. Pero ante todo en el movimiento del Cielo estelar se anuncia la estabilidad del ser, pues, conforme a la circularidad de la traslación de las estrellas y los cuerpos celestes, se revela el ser siempre lo mismo. El saber que se busca de esta manera, en la medida que trata de la más propia estancia, será a su vez saber primero (teología) y saber general (ontología)³⁴², en ambos casos, sin embargo, un saber a partir del *λόγος*. Concentrando la atención en su carácter propiamente teórico y por tanto dejando a un lado aquel carácter que se determina próximo al acontecer humano (política), el saber más alto se nos presenta doble y problemáticamente entrelazado. Por una parte es un saber cuyo bien permanece a la vista de la más cumplida estabilidad, y por tanto es un saber que pertenece a un género determinado, a saber, el divino. Por otra parte este saber se anuncia como el saber más general, como aquel que no sólo puede hacer constar los principios de los otros saberes, sino que previamente cuenta con una visión del ser como tal y de sus principios.

Lo importante del problema aquí mencionado tiene que hacernos advertir la necesidad de la existencia por establecer un vínculo con el ser, esto es, por constituirse en el mundo de acuerdo a un determinado saber. Es necesario por tanto tener presente que precisamente aquello que permanece en juego dentro de la ejecución del saber en tanto soporte del mundo, es un vínculo con el ser que nace de la necesidad de llevar a cabo la propia obra de la existencia en el mundo. Pero esto quiere decir primero que el hombre mismo tiene que configurar su propia posibilidad de ser. Por eso dentro del ejercicio del saber se ha de

³⁴² Tomamos esta diferencia sin hacer ahora advertencia del problema y del apuro que aquí subyace.

procurar el descubrimiento de la *φύσις* humana, mas sólo en tanto ya está a la vista el ser en total. En ese sentido Sócrates le pregunta a Fedro: *ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*,³⁴³ ¿Crees tú que es posible pensar algún *λόγος* digno de decir acerca de la *φύσις* de la existencia humana, sin antes descubrir la *φύσις* en su totalidad? La noción de *φύσις* aquí nos remite nuevamente a la situación fundamental de la existencia, cuya obra sólo puede ser cumplida a la vista de la totalidad del ser. La existencia se cumple al poner en obra el propio ser *desde* el ser mismo, y por tanto el más propio saber no puede realizarse sino a partir de la vinculación con el ser en su totalidad. El cumplimiento del saber más propio en ese sentido tiene relación con el *ἔργον* propio de la vida humana en relación al ser en total. Pero, por otra parte, a partir de la visión de la más excelente estancia, el *τέλος* (*εὐδαιμονία*) de la vida más alta y del saber más propio se reconocerá finalmente, para salvar la estabilidad del saber mismo, en la contemplación de lo divino.

h) Disquisición acerca del sentido filosófico de la estancia

Las anteriores reflexiones tenían por objeto destacar el modo como la existencia humana obtiene el más alto vínculo con el ser a partir de una consideración del más propio saber. Abstrayendo por un momento el carácter *teológico* de este saber, tenemos que el saber humano alcanza su mayor vinculación con el ser-algo a partir del descubrimiento del fundamento de la estancia como tal. Este carácter del saber en tanto es considerado en su sentido *ontológico* tiene que hacernos advertir que su posibilidad permanece estructurada respecto al todo del ser, cuya unidad, sin embargo, permanece esencialmente desdoblada por el movimiento. Esto quiere decir que dentro de la estructura del ser-idéntico a sí mismo, se arraiga el ser-diferente, y no sólo porque algo ya siendo uno es diferente de algo-otro, acaso en tanto ser-hombre implica no ser-árbol y no ser-perro, sino porque ser-uno implica ser-otro, en la medida que esta negación surge de aquello mismo que aún no-es y puede ser, esto es, cuando irrumpe el movimiento. Pero además el ser-uno ya es ser-otro, en tanto ser-hombre es ser-blanco, ser-alto, ser-viejo, ser-médico etc. De acuerdo a esta perspectiva el ser es referido de diversos modos, los cuales además permanecen articulados en correspondencia a una negación. De ahí por tanto que el ser-algo permanezca constituido por el carácter *anihilador*

³⁴³ Cf. Platón, *Fedro* 270 c1ss.

del movimiento, lo cual significa a su vez que la voz “ser” no es unívoca (*μοναχῶς*), sino más bien múltiple (*πολλαχῶς*)³⁴⁴, y por tanto su determinación tiene que tener en cuenta esta multiplicidad de sentidos, los cuales, no obstante, permanecen orientados por un sentido único (*πρὸς ἓν λεγόμενα*). Lo que se busca de este modo en la pregunta por el ser-algo en movimiento es la determinación de los múltiples sentidos en los cuales se dice “es-algo” bajo la horizontalidad *genética* del ser-algo uno³⁴⁵.

En la consideración platónica la unidad del ser-algo, tal como se describe en el “símil”, permanece posibilitada por la *ιδέα* del bien, la cual, *más allá de la estancia* (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)³⁴⁶, proporciona a cada cosa su propia estabilidad. Es cierto que para una consideración posterior como la del *Sofista*, el sentido de la *ιδέα* pareciera mantenerse bajo una cierta vacilación ante la complejidad de la problemática de la diferencia y la negación, fenómenos que aparecen dentro de los ámbitos de la quietud (*στάσις*) y el movimiento (*κίνησις*)³⁴⁷. A pesar de ello el sentido de la *ιδέα* del bien, bajo la imagen del sol, no pierde su capacidad orientadora³⁴⁸.

Para Aristóteles la unidad del ser-algo tiene su suelo en la situación determinada de lo que está siendo en cada caso (*τόδε τι*), y por tanto el problema de la unitaria estabilidad del ser-algo concierne al ser-uno en movimiento (*ὄν κινούμενον*). En correspondencia el saber del ser-así-movido se ve afectado él mismo esencialmente por tal movilidad, conformando el carácter mismo de la existencia en la búsqueda del límite y la unidad de este movimiento siempre anihilador. El saber de este modo tiene que ver con la captación de las perspectivas fundamentales que configuran la unidad del ser-algo, cuyo nacimiento permanece atravesado por la posibilidad de ser-otro. Este sentido del saber *ontológico* tiene su horizonte de comprensión visible en el carácter y el sentido de la *φύσις*. Tiene que quedar claro que el vínculo que la existencia humana en cada caso puede establecer, permanece referido a un determinado modo de ser-algo, cuyo sentido más concreto se anuncia en la estabilidad, a

³⁴⁴ La multiplicidad de los sentidos de la voz “*siendo*”, a saber, en el sentido del *ser-algo* (*ὄν*), se revela ante todo en la figura de las categorías (*σχῆμα τῆς κατηγορίας*), por las cuales en cada caso algo es acusado de ser-grande, blanco etc. Pero además el sentido del ser-algo se diversifica en el ser-accidente (*κατὰ συμβεβηκόσ*), en el estar-en obra (*ἐνέργεια*) y en el estar-dispuesto para (*δύναμις*), y de modo acentuado en el ser-verdadero (*ἀληθές*).

³⁴⁵ Cf. Cap. II.

³⁴⁶ Cf. Platón, *República*, 509 b9.

³⁴⁷ Cf. Platón, *Sofista*, 554 d4ss.

³⁴⁸ Cf. H. G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pág. 6: “En el contexto del pensamiento de la República esto significa que lo Uno, que es el bien, subyace en la disposición del orden del alma, del Estado y –en el Timeo– del mundo, del mismo modo en que el sol subyace en la luz que lo une todo. Más bien es algo que otorga unidad y no algo que es uno en sí mismo. Pues se encuentra más allá de todo ser”.

saber, en lo que *ya es*, en aquello que se presenta previamente (*τῇ φύσει πρότερον*). Por tanto de lo que se trata es de descubrir aquel sentido único que *ya* permanece orientando toda referencia del *λόγος*.

El sentido del ser como *ya presente* nos remite a la *φύσις* en el sentido de la *οὐσία*, pues la *οὐσία* destaca el modo de ser *por sí mismo* (*φύσει*). Pero precisamente, por su propia naturaleza, la comprensión del movimiento y la generación se hace inevitable, puesto que aquello que nos sale al encuentro en cada caso y que nombramos como *siendo*, se encuentra afectado de diversos modos por la irrupción del acontecer (*γένεσις*). Esta compleja situación tendrá su determinada perspectiva cuando nos aproximemos al carácter de la *intuición* (*νοῦς*), determinada como aquella posibilidad que permanece propiamente referida a los principios del acontecer. En esta posibilidad de la existencia se nos tiene que revelar el modo como el ser-algo puede estar presente, esto es, bajo una *ποίησις* esencial, y en ese sentido el modo como esta *estabilidad* puede ser-vinculante. Una consideración acerca del *νοῦς* tiene que poner en evidencia que esta vinculación con el ser-algo se da en una determinada *poietización* de la estancia, la cual, no puede estar ya de antemano presupuesta, como en la ciencia o el saber productivo, sino que tiene que ser puesta a la vista de manera original. Por tanto el sentido del saber más propio se nos tiene que mostrar como esencialmente *poiético* a partir de una puesta al descubierto del fundamento del ser-algo.

Por ahora es necesario destacar que Aristóteles en su investigación llevada a cabo en el libro Z de su *Metafísica* constata los distintos modos en que la lengua cotidiana se refiere a la estancia, esto es, a aquello que propiamente *está*. De entre estos modos, a saber, el *género* (*τὸ γένος*) y el *universal* (*τὸ καθόλου*) no determinan el sentido de la estancia, en la medida que ambos términos son predicables de otro, mientras que la estancia misma es aquello de lo cual lo demás se predica³⁴⁹. Por tanto queda aquello que *permanece al fondo* (*ὑποκείμενον*) y que tiene su sentido propiamente en la mención del *λόγος*, y el particular término “*lo que era ser-algo*” (*τὸ τί ἦν εἶναι*). En el primer caso, a saber, en el *ὑποκείμενον*, el sentido de estancia se expresa en un sentido previo (*πρότον*) que comporta toda acusación. La estancia es *ὑποκείμενον* en la medida que su sentido destaca un fondo cuya estabilidad es constatada por el *λόγος* en la acusación correspondiente. De este modo no se revela la estancia en la acusación: “el bueno es blanco”, puesto que en ambos términos se expresa sólo una acusación de atribuciones y por tanto un sentido proveniente del ámbito categorial. La estancia se revela

³⁴⁹ Aristóteles, *Met.*, 1028 b36-37.

cuando, por ejemplo, se dice: “este hombre es bueno”, con lo cual la estancia se determina *simplemente* (ἀπλῶς) como aquello que permanece al fondo de la acusación. Por ello precisamente el ὑποκείμενον sólo obtiene su pleno sentido cuando *permanece con respecto a otro*. Por ello la determinación única del ὑποκείμενον como estancia conlleva la dificultad de constatar el último fondo en la materia (ὕλη), a saber, en una indeterminación, en la medida que abstrayendo todas las determinaciones categoriales respecto a algo, lo único que permanecería sería la materia³⁵⁰. Ya veremos más adelante con mayor detalle que el sentido del ὑποκείμενον bajo el carácter de materia no es nunca algo respecto a lo cual una estabilidad pudiese predicarse, como si pudiesemos decir, por ejemplo: la materia es Sócrates. Más bien el sentido del ὑποκείμενον se revela bajo una remisión a la materia como aquello primero *desde dónde* algo puede estabilizarse, a saber como la primera permanencia (ὕλη πρώτη o bien ὑποκείμενον πρώτον)³⁵¹.

Lo importante es destacar que este concepto de ὑποκείμενον expresa ante todo una evidencia natural de cosas que están presentes y por tanto puede designar tanto los elementos como el fuego o el agua, como el sol, la luna, la tierra, los astros, los animales, las plantas, los hombres etc. El ὑποκείμενον está atravesado por una extremidad de sentidos que se muestran ambiguos si no se precisan de manera suficiente. Como veremos más adelante, el ὑποκείμενον puede designar tanto la simple presencia del hombre, como también la disponibilidad de una materia por determinar. De lo que debemos percatarnos aquí es que el término ὑποκείμενον no designa tanto la presencia misma de la estabilidad (παρουσία), como un destacado momento de la estancia, esto es, su permanencia (ὑπομένον). El ὑποκείμενον ciertamente destaca una prioridad permanente, pero este sentido sólo se cumple si de consuno acontece otro momento y por cuya unidad recién el carácter prioritario y permanente se hace esencial. La prioridad del ὑποκείμενον sólo puede destacar el sentido de la estancia en la medida que este fondo permanezca determinado por un límite que excluya toda indeterminación. No se trata por tanto de apartar el sentido del ὑποκείμενον, sino de precisar su carácter.

Así advertimos el momento de *lo que era ser-algo* (τὸ τί ἦν εἶναι), a saber, de consuno al ὑποκείμενον. Primero tenemos que hacer constar que Aristóteles declara que la estancia tiene su rasgo principal en ser-algo separable y en ser-algo determinado (τὸ χωριστὸν καὶ

³⁵⁰ Aristóteles, *Met.*, 1029 a25ss.

³⁵¹ Aristóteles, *Física* 192 a31-32.

$\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$)³⁵², lo cual manifiesta la limitación cumplida del ser. Con este rasgo fundamental del momento del límite se dilucida el sentido insuficiente del $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ como materia, puesto que la materia no es nada por sí mismo, sino sólo algo que permanece de manera relativa, esto es, como disponibilidad para ser determinada. Y lo que determina a la materia es el $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, por lo cual se destaca un momento singular dentro de la determinación de la estancia, a saber, el $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\lambda\omicron\nu$, el todo-conjunto que reúne en sí tanto la materia ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) como la vista ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$). Ahora, éste último momento es el ser-algo que era ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \hat{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), cuya determinación es llevada a cabo por el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como $\acute{o}\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$.³⁵³ Esta determinación por tanto destaca el momento simple del $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, en la medida que se refiere a la simple determinación expuesta en el nombre, por ejemplo, de hombre, en tanto está por sí ($\kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$), prescindiendo de las acusaciones que pudiesen hacerle constar, esto es, si es blanco, grande o médico. La estancia es por tanto aquello que está por sí mismo y en ese sentido es aquello cuyo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ descubre primeramente, a saber, en tanto el ser-algo *está a la vista*. La declaración de la estancia por tanto tiene su resolución en la palabra que la nombra y determina. Pero esto no quiere decir que la determinación de la estancia sea algo meramente lógico y nominal, sino que más bien, de acuerdo a estos términos, el descubrimiento de la estancia es en cada caso algo onto-lógico, en la medida que el $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, en tanto es algo mencionado por el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, declara precisamente algo que se presenta en su ser ($\acute{o}\nu$). Así todo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ posible de ser comportado y según ello bajo cualquier referencia, ya permanece constituido a lo que ya está *por sí mismo* ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$) a la vista. Sin embargo precisamente porque la estancia es algo que es determinado por el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, se presenta una dificultad esencial. En efecto, lo que ante todo expresa el momento del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es que aquello a lo cual se refiere se da como algo uno, pero en constante movimiento. De manera que el ser-algo en movimiento nunca puede ser estable del todo, sino siempre algo *en camino a su estabilización*. La estancia por tanto que aquí se manifiesta es aquella estancia que se declara en el movimiento. De manera que, en la medida que el ser-algo está en movimiento, a saber, en tanto el ser-algo es un $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\lambda\omicron\nu$, su estancia sólo puede ser descubierta a partir de la determinación de una materia y por tanto de acuerdo a su disponibilidad *para ser-algo*.

La existencia humana se encuentra en cada caso en una referencia a las cosas y según ello de acuerdo a un determinado vínculo, a saber, respecto al ser-uno y al ser-otro. De acuerdo al

³⁵² Aristóteles, *Met.*, 1029 a28.

³⁵³ Cf. P. Aubenque, *Op. Cit.*, pág 451: “El $\tau\acute{\iota}\ \hat{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ designa, pues, lo que de más interior, más fundamental, más propio hay en la esencia de lo definido”.

modo como es establecido este vínculo, el ser-algo puede ser descubierto, es decir, puede ser determinado en su verdad (*ἀληθέως ὄν*). Ahora, si el ser-algo se da en el acontecer y en la irrupción del cambio, si en tal acontecimiento del ser se declara una indeterminación y negación, si en suma el ser-algo se da dentro del círculo de la disponibilidad para ser-otro, entonces ¿en qué sentido la existencia humana puede establecer un vínculo con el ser-algo si, como hemos considerado, la estabilidad exigida por el vínculo no se cumple propiamente, y cuando se cumple sólo es un momento de su propia disposición de ser? ¿Cómo es posible el establecimiento de un vínculo con el ser-algo si la negación que conlleva el movimiento difiere cada vez el cumplimiento del ser-algo como algo estable? Ante todo de lo que tenemos que percatarnos es de una cosa decisiva. La estabilización del ser-algo en movimiento se constituye en conformidad con la delimitación del *λόγος*. De acuerdo a esta estructura se dan ciertamente múltiples sentidos de ser-algo; el ser-blanco, el ser-grande, el estar-erguido, el estar-en reposo. Pero en cada caso *se da* el ser-algo, el *estar ya algo presente*, que orienta el trato y la consideración. ¿En que sentido entonces el *estar-presente* aquí es mencionado? Si nos referimos a un hombre presente como tal, nos referimos a él de una manera simple y por tanto dejando fuera toda determinación accidental. Nos referimos, en efecto, a este ser-hombre, pero ¿cómo se da este ser-hombre? El *λόγος* en su delimitación *hace constar* el ser-algo ya presente. Pero ¿de qué tipo es esta constatación del *λόγος*? El *λόγος* descubre el ser-algo en su estabilidad, y en este descubrimiento puede decir respecto a ello *es-blanco, es-grande, es-médico* etc. La estabilidad del ser-algo ya está presente para el *λόγος*, de manera que el vínculo de la existencia humana tendría su arraigo precisamente en esta anticipada estabilidad. No obstante surge la siguiente pregunta. ¿Cómo es posible esta anticipación de la estabilidad? A partir del fundamento (*ἀρχή*). Y ¿cómo es puesto a la vista el fundamento de la estabilidad del ser-algo? La posición del fundamento de la estabilidad, y esto quiere decir la delimitación del ser-algo como tal, no podrá dilucidarse si antes no advertimos de manera suficientemente clara el sentido del fundamento. Por lo pronto tenemos que concentrar la mirada en un determinado modo de descubrir el fundamento del ser-algo, por cierto, no en tanto tal, sino del ser-algo como ser-producido a partir de una destacada *ποίησις*. El sentido de esta *ποίησις* por lo demás ha llegado a regir de tal modo nuestro entendimiento del sentido de la producción que nos ha quitado de vista el sentido *poiético* mismo que constituye a todo saber.

En la siguiente sección nos orientaremos por un modo determinado de vincularse con el

fundamento, esto es, a partir de la *τέχνη ποιητική*. Como dijimos anteriormente, en este saber acontece una particular *ποίησις* del ser-algo, a saber, a partir de la exposición de una obra, cuyo sentido se constituye en ser-para otro, sea la casa para la habitación, sea el zapato para su calzado, etc. Lo importante de este modo de saber se destaca primero porque puede poner a la vista un sentido de ser desde la obra llevada a cabo, y segundo porque pone en evidencia la estancia de la obra bajo una relación esencial con los dos momentos mencionados del ser-algo, esto es, la *ύλη* y el *εἶδος*. Esta consideración de la *τέχνη ποιητική* es decisiva porque a través de estos dos momentos por los cuales algo puede ser generado, se abre una analogía con el ser-algo que se presenta por sí mismo (el *φύσει ὄν*), con lo cual se declara que el sentido de la *ποίησις* de la obra producida por la *τέχνη* permanece esencialmente conectado con el sentido de la generación (*γένεσις*). Esto nos dará la perspectiva para una comprensión más cumplida del sentido de la estancia del ser-algo, y de acuerdo a ello del sentido de la vinculación de la existencia humana con el ser a partir de la *ποίησις*.

i) El modo de saber de la τέχνη como una disposición poiética conforme a la palabra (ἔξις ποιητική μετὰ λόγον) en relación a la obra (ἔργον) de los entes naturales (φύσει ὄντα)

Nuestra próxima tarea será la de determinar el vínculo de un determinado saber que se establece con el ser-algo, y que Aristóteles nombra como *τέχνη ποιητική*. Esto es importante porque este saber tiene como fin llevar a cabo una obra fuera de la actividad a través de la cual se realiza y que de acuerdo a su sentido expone un determinado carácter de la *ποίησις*, esto es, el *saber hacer una obra*. El carácter de la *ποίησις* en este tipo de *τέχνη* por tanto se determina a partir del modo como una obra está expuesta, a saber, al descubierto fuera del movimiento ejecutado. Por tanto el ser-obra de la *τέχνη ποιητική*, su bien y horizonte, sólo acontece cuando su sentido se concreta en una referencia, a saber, en el uso, cuando, por ejemplo, el zapato es efectivamente calzado por otro. Lo que ocurre, por otra parte, con la obra de arte, esto es, en la música, la poesía o la pintura, tiene un carácter que exige una meditación de otro tipo. Lo principal sin embargo es determinar este carácter *poiético* del saber y propiamente en su relación al modo como dentro del ámbito de la *φύσις* acontece la generación de los seres vivos. Esto tiene que abrir nuestra perspectiva para reconocer primero lo siguiente. El sentido de la *ποίησις* y la *γένεσις* destaca un mismo fenómeno, esto es, que todo movimiento es por mor de la estancia del ser-algo (*οὐσία*). Y así

como en el saber productor lo que se genera expresa un movimiento del no-ser al ser, de igual modo en la generación del ser vivo acontece un cambio tal, una irrupción esencial.

Ahora bien, si el sentido del ser acontece en la obra y, en este caso, de acuerdo al modo como el ser-algo en cada caso es descubierto por la *τέχνη ποιητική*, entonces el sentido de la *ποίησις* es fundamental para la determinación de la *οὐσία*. Esto no quiere decir sin embargo que la *οὐσία* misma sea algo producido por el saber productivo. En efecto, quien tiene la posibilidad de producir algo no produce el *ser-algo*, ni aquello *de lo cual* algo está hecho, sino que lo producido es esta obra determinada, acaso una estatua, que ha llegado a ser desde el bronce (*ὑλη*) y la vista (*εἶδος*). Así dice Aristóteles: *εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἢ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὑλη ἔνεστι, καὶ τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε*³⁵⁴. *La vista, es decir, la estancia no llega a ser, lo que llega a ser es la totalidad conjunta que se dice a partir de estos dos momentos mencionados, puesto que en la constitución interna de lo que ha llegado a ser está la materia, es decir, por una parte ésta y por otra la estancia.* La estancia no es algo que llegue a ser tal como llega a ser una obra, pero no obstante *acontece* (*γίγνεται*). Aristóteles alude a una *γένεσις* de la obra y por tanto a una determinada *ποίησις*, por cuyo acontecimiento una obra, acaso una casa o una estatua, es puesta a la vista. De acuerdo a esta *ποίησις* la estancia misma acontece: *τὸ τί ἦν εἶναι τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται*³⁵⁵. *El ser-algo que era [la estancia] en efecto es aquello que acontece en otro.* Con ello no se está predicando la estancia de la materia, como si dijéramos el bronce es estatua, sino que el sentido de la estancia *se da ἐν ἄλλῳ, en otro*. La estancia por tanto acontece no en el sentido de que se produce, sino en tanto el creador la descubre en la materia, esto es, en su disponibilidad. *εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ*³⁵⁶. *La vista es puesta a la luz (ποιεῖ) para ésta [la materia]*. Estas primeras indicaciones tienen que hacer constar lo siguiente. Lo que descubre el saber productivo es que la existencia humana puede vincularse con el ser-algo a través de la puesta en obra del ser-para otro. El *τεχνίτης* por cierto no produce la estancia, por ejemplo, el *ser-mesa*, pero lo descubre en la obra concreta. En la obra elaborada por tanto se descubre de un modo muy determinado la estancia del ser-algo.

Aristóteles habla de una *ἐπιστήμη ποιητική*³⁵⁷, con lo cual se hace mención en primer

³⁵⁴ Aristóteles, *Met.*, 1033 b17ss.

³⁵⁵ *Ibidem*, 1033 b7.

³⁵⁶ *Ibidem*, 1033 b10.

³⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Met.*, 1046 b2-4.

lugar a un modo de abrir el mundo, pero que no permanece bajo una referencia teórica hacia las cosas, sino de acuerdo a un poder por el cual el saber se constituye en una determinada producción de la estabilidad del ser, la cual, por cierto, no es creada por el *τεχνίτης*, sino sólo revelada en la obra. La *τέχνη* como posibilidad fundamental de la existencia es así una *ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ*³⁵⁸, un comportamiento que lleva a cabo algo a partir de un *λόγος* que descubre el sentido de las cosas. La *τέχνη* por tanto es un modo de ser que comporta un vínculo *poiético* con el ser del mundo, una *ἐπιστήμη* que se constituye a partir del *λόγος*³⁵⁹.

Esta *τέχνη*, en tanto saber fundado por el *λόγος*, permanece en referencia a lo que ha de ser llevado a cabo (*τὸ ποιητόν*). Esto es así porque aquello en lo cual la *τέχνη* tiene su cuidado pertenece a lo *posible* y por tanto a lo que *será* (*εσόμενον*)³⁶⁰. Lo que será, aquello en lo cual la existencia tiene su fin, es la obra cuyo sentido, esto es, cuyo efectivo respecto con el mundo es establecido por la *τέχνη*. Así quien produce una mesa establece un vínculo con el ser a partir del *para qué* de la silla, de manera que conforme a este sentido relativo a otro, esto es, para-sentarse, la materia no sólo hace sobresalir el ser-silla a partir de la habilidad del saber productivo, sino a su vez el ser-mundo y con ello el vínculo de la existencia humana a partir de la obra. Por tanto el sentido de la obra (*ἔργον*) como una puesta al descubierto del mundo orienta la ejecución del *saber hacer*. Por ello lo importante primero es retener que la *τέχνη* constituye un modo de revelar un vínculo con el mundo a partir de la obra, un modo de descubrir el ser de acuerdo a un saber respecto a la *γένεσις* del *ἔργον*. La manera en que la *τέχνη ποιητικῆ* trata con lo que será, tiene que ver por tanto con el descubrimiento de una posibilidad cuya realización radica en una puesta en obra del ser, esto es, en un vínculo con el ser-algo en la obra.

Este modo de descubrir el sentido del ser en el *ἔργον* es ciertamente un ver. *τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*³⁶¹. *Saber anticipar y contemplar el modo como algo puede llegar a ser o como algo posible puede ser y no ser*. De acuerdo a la posibilidad de hacer este saber tiene que ver con el descubrimiento de la *ἀρχή* de lo *ποιητόν*, es decir, con la apertura de la perspectiva fundamental a partir de la cual la obra (*ἔργον*) puede llegar a establecerse en el mundo. Esto

³⁵⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a10.

³⁵⁹ Aristóteles, *Met.*, 1046 b7ss: *λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, el saber es un λόγος*.

³⁶⁰ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a10: *ἔστιν δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, el saber productivo es de todo lo que llega a ser*.

³⁶¹ *Ibidem*, 1140 a11.

es importante de advertir puesto que de acuerdo con este respecto a la obra posible, la *τέχνη* destaca un determinado vínculo con la *φύσις*. Esta mencionada vinculación tiene un doble carácter. Por una parte la *τέχνη* se constituye a partir de un determinado respecto a la *ύλη* y en ese sentido lleva a cabo un trato con aquello que *ya está disponible por sí mismo (φύσει)*, sea madera, metal u otra cosa posible de tratar. Pero también porque tanto en la *ποίησις* como en la *γένεσις* se anuncia la misma estructura, esto es, un respecto hacia el *εἶδος*, hacia la propia *naturaleza (φύσις)* de la obra. Lo decisivo por tanto se reconoce en el modo como en cada caso el movimiento (*κίνησις*) se constituye con respecto al cumplimiento del ser en la obra.

Tal perspectiva se cumple cuando se pregunta por aquello que genera el movimiento, es decir, *por qué (διὰ τί)* algo puede moverse, por qué algo puede llegar a ser. Respecto a esto Aristóteles dice: *οἷον τήν τε οὐ̄ ἔνεκα καὶ τὴν ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ποία πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν. φαίνεται δὲ πρώτη, ἣν λέγομεν ἔνεκα τινος: λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἔν τοῖς φύσει συννεστηκόσιν*³⁶². [*De entre las causas de la generación] está el “por mor de lo cual” y “el desde dónde el movimiento toma su iniciativa”.* Tenemos entonces que decidir respecto a estas, cuál conviene primero y cuál en segundo lugar. Es evidente que es la primera, que llamamos aquello “por mor de ser”: porque esta causa es el *λόγος*, ya que el *λόγος* es el principio, semejante tanto en lo que ha llegado a ser según la *τέχνη* como en la *φύσις*. El modo de ser de la existencia que tiene que ver con un producir una obra a partir de lo que ya está disponible dentro del ámbito de la *φύσις*, permanece ya en conexión con este mismo horizonte que le sale al encuentro. Preliminarmente debemos comprender que para el mundo griego la *φύσις* no es un ámbito que estuviese por así decir *al lado* del mundo de la ocupación. La *φύσις* más bien expone aquel modo de ser que, para el trato cotidiano, *ya siempre acontece*. Sólo a partir de esta experiencia fundamental del mundo desde la *φύσις* la ocupación puede constituir su vínculo con las cosas. En efecto, el mundo, el *κόσμος*, ya siempre permanece presente bajo un determinado orden. El sol cada vez ilumina el día y se desvanece en la oscuridad de la noche. Las estrellas y los ríos cursan siempre su camino, la piedra y la montaña permanecen ya siempre ahí delante, y en torno se revuelve el mar con sus peces y el bosque florece con su fronda. Junto a ello el trato con las cosas del mundo en el cual la existencia toma parte,

³⁶² Aristóteles, *De partibus animalium*, 639 b12ss.

permanece en constante cambio y sobre todo en la medida que la *τέχνη*, al constituirse como un saber producir, mantiene una referencia esencial hacia aquella disponibilidad que ya siempre nos sale al encuentro como el acontecer del ser mismo (*φύειν*). De acuerdo al carácter siempre presente de la *φύσις*, el mundo del trato y el cuidado humano obtienen su sostén. Pero precisamente conforme a este mismo sostén, es decir, de acuerdo a la misma vinculación que la *τέχνη* sostiene con la disponibilidad siempre presente de la *φύσις*, la *φύσις* misma se hace visible, en tanto su propia presencia se revela a partir del movimiento de la *ποίησις*. Con ello se anuncia que sólo recién cuando el *τεχνίτης* somete a la *ύλη* a la violencia del proyecto de su saber, la *ύλη* es determinada y así la *φύσις* se revela, esto es, el ser en la obra³⁶³.

En efecto, la *τέχνη* descubre el ser en la obra a partir de aquello *por mor de lo cual* inicia la producción su movimiento. Aquello por mor de lo cual el *τεχνίτης* toma la iniciativa es el *λόγος*, el cual, conforme al sentido que ha de establecerse, cumple la puesta en obra del proyecto. El sentido del “por mor de” en este caso es el *para qué* de la obra, acaso de la mesa. De manera que el *τεχνίτης* hace la mesa por mor del asiento. De este modo el *λόγος* cumple el sentido de la *τέχνη*, esto es, el “por mor de”, a partir de la referencia que el *λόγος* establece. Aristóteles con esta afirmación además alude a que esta referencia que se cumple en la *τέχνη* también lo hace en la *φύσις*.

Según esta perspectiva Aristóteles indica hacia el modo como la *τέχνη* tiene sentido: *ἢ γὰρ τῇ διανοίᾳ ἢ τῇ αἰσθήσει ὀρισάμενοις ὁ μὲν ἰατρὸς τὴν ὑγίειαν, ὁ δ' οἰκοδόμος τὴν οἰκίαν, ἀποδιδόασιν τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας οὗ ποιούσιν ἐκάστου, καὶ διότι ποιητέον οὕτως*³⁶⁴. *Pues el médico y el constructor determinan en cada caso la salud y la casa a través del pensamiento o la percepción, y entonces dan el λόγος y esto quiere decir los modos de ser-responsable de cada una de las cosas que tienen que producir y el por qué han de hacer esto.* La apropiación de la *τέχνη* como posibilidad de la existencia destaca ante todo que su modo de ser se constituye desde el descubrimiento de las causas (*αἰτίαι*) de la generación a partir del *λόγος*, esto es, desde aquellas perspectivas que pueden dar razón y sentido de aquello que ha de ser producido. Estos principios, por

³⁶³ La *ύλη*, en tanto por sí misma es algo indeterminado y según ello en tanto permanece en referencia al *εἶδος*, sólo tiene sentido bajo este vínculo, esto es, en tanto el *εἶδος* acontece siempre como determinación de lo en cada caso indeterminado. Cf. E. Tugendhat, *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ*, §3, pág. 20: “Das eigentümliche Wesen des Unbestimmtes ist aber, dass es kein Etwas für sich sein kann, sondern immer es als Unbestimmtes waltet. Die *ύλη* ist daher das von sich aus unbestimmt Vorliegende, aber je und je von Präsenzen Bestimmter werden”.

³⁶⁴ Aristóteles, *De partibus animalium*, 639 b16ss.

tanto, son los puntos de orientación por los cuales el *τεχνίτης* puede disponer de una determinada materia. El *τεχνίτης* articula un *λόγος* por el cual algo puede producirse “*por mor de*”, esto es, en vistas a establecer un vínculo con el ser. La *τέχνη* sabe *por qué* y *cómo* algo puede ser establecido.

Los principios proyectados por la *τέχνη*, es decir, la vista (*εἶδος*) bajo un determinado horizonte (*τέλος*), permanece necesariamente en conexión con la responsabilidad de la *ύλη*, aquel principio que el *τεχνίτης* ya tiene que disponer y desde el cual algo puede generarse en orden al mencionado “*por mor de*” que el *λόγος* delimita en el proyecto de la obra. La *naturaleza* de lo generado por tanto sólo se cumple cuando la *ύλη* permanece y tiene sentido con respecto a aquel principio que el *τεχνίτης* ya tiene para sí y que a su modo ya está presente en la *γένεσις* del *φύσει ὄν*. Este “*por mor de*” es aquella causa que reside en el creador y por la cual éste mismo ha de establecer al revelar la disponibilidad de la *ύλη*. Bajo este reconocimiento Aristóteles confirma lo siguiente: *ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὑλὴ ἐκάστω γένει τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὑλὴν πέπονθεν*³⁶⁵. *Puesto que en la Naturaleza entera hay algo [un principio] que está disponible para cada ser que se genera, a saber aquello que de acuerdo a su posibilidad es todo lo perteneciente a éste género, hay otro [principio], el ser-responsable, es decir, el ser-creador al que corresponde llevar a cabo todo, tal es la τέχνη respecto a la ύλη. Dentro del movimiento de la φύσις se deja ver que cada viviente se constituye a partir de su propia ύλη, en la medida que todo ser-natural (φύσει ὄν) puede moverse desde sí mismo y por sí mismo. En correspondencia a la ύλη se menciona esa otra ἀρχή, que en el caso de la φύσις se encuentra en los propios seres vivos como aquello que domina su propia disponibilidad. Esta ἀρχή es aquel fundamento aludido por Aristóteles al mencionar anteriormente el “por mor de” que el λόγος de la τέχνη descubre. Sólo que en el caso de la φύσις este principio no reside fuera de la obra llevada a cabo tal como la ἀρχή en el proyecto del τεχνίτης, sino que el fundamento de su posibilidad de ser se arraiga en el ser-vivo mismo. Cada roble, por ejemplo, nace de otro roble, es decir, tiene en su semilla el principio de su posibilidad de ser-algo y según ello dentro de su mismo modo de ser el roble puede re-producirse dispuesto por su propio γένος. Por ello el género es aquello que determina constantemente para cada generación el sentido de su ser.*

De modo análogo a como en la generación del *φύσει ὄν* ya permanece disponible para

³⁶⁵ Aristóteles, *De anima*, 430 a10ss.

éste mismo la materia desde la cual llega a ser, quien comporta la *τέχνη* mantiene descubierta una perspectiva que puede hacer disponible la posibilidad de ser-algo, esto es, la *ύλη*. *Ανάγκη δὲ τοιάνδε τὴν ύλην ύπάρξαι, εἰ ἔσται οἰκία ἢ ἄλλο τι τέλος: καὶ γενέσθαι τε καὶ κινηθῆναι δεῖ τόδε πρῶτον, εἶτα τόδε, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐφεξῆς μέχρι τοῦ τέλος καὶ οὗ ἔνεκα γίνεται ἕκαστον καὶ ἔστιν*³⁶⁶. *Es necesario que una tal ύλη esté ya disponible, si una casa u otra cosa ha de llegar a estar en su propio horizonte. Y necesariamente el llegar a ser y el ser movido [a partir de la producción] tiene primero que ser esto, [si] es necesario que tenga que ser esto, entonces esto, según este modo, hasta alcanzar el horizonte por mor del cual cada cosa llega a ser y es. La τέχνη delimita bajo el discurso del λόγος un camino a seguir. En ese sentido se piensa: si algo tiene que ser así y así, entonces tiene que llevarse a cabo esto y esto. El camino se delimita de acuerdo a la figura: “si..., entonces...”. Mas este camino (τρόπος) sólo tiene sentido en la medida que se permanezca orientado por el sentido del ser-algo, el cual se anticipa en cada caso (αρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι)*³⁶⁷. Esto quiere decir que *la perspectiva fundamental del ser-algo permanece descubierta por el creador.*

Ahora bien, en tanto esta perspectiva ya descubierta tiene que permanecer bajo un determinado ver (*τεχνάζειν*) que anticipa la obra, lo que ha de llevarse a cabo tiene ciertamente que ser visto (*εἶδος*), pero sin *ύλη*. *ἢ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ύλης ἐστίν*³⁶⁸. *El saber productor es el λόγος de la obra sin materia.* Lo que tiene que ponerse en obra tiene que *estar ya a la vista*, pero de modo que la *ύλη no está* fácticamente en la anticipación del *λόγος*, como no se encuentra la madera o la piedra cuando nosotros pronunciamos y nos referimos, por ejemplo, a una casa. El que la *τέχνη* consista en una visión del *εἶδος* sin *ύλη* quiere decir que la pura reflexión llevada a cabo no tiene propiamente trato con la *ύλη*. Sólo recién y luego del ya delimitado camino del *λόγος*, *si..., entonces...*, la *ύλη* puede permanecer dispuesta para el trato de la *ποίησις*. A pesar de lo anterior la *ύλη* ya permanece en la perspectiva del *λόγος*, en la medida que el *εἶδος* anticipado sólo puede ser avistado en relación a la adecuada disponibilidad, de cuya deliberación depende la posibilidad de la generación. Esto es necesario porque dentro del sentido delimitado por el *λόγος* no puede permanecer una referencia indeterminada a la materia de la cual se ha de hacer algo, acaso la materia de una sierra. De otro modo sería

³⁶⁶ Aristóteles, *De partibus animalium*, 639 b26ss.

³⁶⁷ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a13.

³⁶⁸ Aristóteles, *De partibus animalium*, 640 a31.

indiferente que aquella obra estuviese hecha de cartón o de metal. En el “por mor de” ya tiene que ser visible la determinada disponibilidad que permita el movimiento productor. La *τέχνη* por tanto anticipa con el *λόγος* la obra por producir, no tratando propiamente con la disponibilidad, pero divisándola previamente a partir de su adecuada elección.

Advertimos entonces que la *τέχνη* está en referencia al *εἶδος*, y el camino a seguir en la producción se constituye a partir de una *ποίησις* que, teniendo a la vista el fin, procura de acuerdo a su propio modo establecer la obra con la disponibilidad adecuada. Ahora, porque tal vista de lo que se ha de hacer permanece anticipada por el *λόγος* (*εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*)³⁶⁹, por ello el movimiento que la *τέχνη* pone en marcha tiene su horizonte en la obra misma. En ese sentido dice Aristóteles: *ἐπεὶ τοιόνδ' ἐστὶ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας, ἢ τοιόνδ' ἐστὶν ἡ οἰκία, ὅτι γίνεται οὕτως. ἡ γὰρ γενεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως*³⁷⁰. *En tanto la vista de la casa es tal, tiene que ser tal la casa que surge de tal modo. Pues la generación es por mor de la estancia, pero no la estancia por mor de la generación.* De ese modo el movimiento que pone en marcha la *ποίησις* tiene su horizonte en aquello mismo que fue anticipado, el *εἶδος*, el cual, por otra parte, sólo tiene su cumplimiento bajo la apertura de su efectiva vinculación, esto es, como obra (*ἔργον*).

Pero ¿cómo se constituye el *λόγος* de la *τέχνη* como para que según su sentido la generación de la obra sea posible? En la medida que la *τέχνη* es una *δύναμις μετὰ λόγου*, una posibilidad constituida por el *λόγος*, éste tiene a la vista los contrarios³⁷¹. El por qué el *λόγος* se dirige a los contrarios se funda en su estructura misma, la cual pone a la vista *τὰ πράγματα*, la cosa, y *ἡ στέρησις*, su falta³⁷². En la *τέχνη* se declara el carácter fundamental del *λόγος* a partir de su carácter *diarético* (separador) y *συνθετικό* (compositor). Esto significa primero que el *λόγος* constituye su referencia conforme a la determinación de algo como algo (*τι κατὰ τινός*). En el caso de la *τέχνη*, tal referencia del *λόγος* a algo (*τι*), que no es aún lo que puede ser (*ὑλη*), se cumple como algo (*κατὰ τινος*) que ha de estar a la vista (*εἶδος*). Este carácter en suma supone la posibilidad de elegir y determinar algo (*κατάφασις*) excluyendo a otro en una negación (*ἀπόφασις*)³⁷³. Así en la *τέχνη* esto acontece de acuerdo al propio modo de su ejecución, esto es, conforme al movimiento de la

³⁶⁹ Aristóteles, *Met*, 1032 b1.

³⁷⁰ Aristóteles, *De partibus animalium*, 640 a16ss.

³⁷¹ Aristóteles, *Met*, 1046 b4ss: *καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγον πάσαι τῶν ἐναντίων, las posibilidades constituidas por el λόγος son de contrarios.*

³⁷² *Ibidem*, 1046 b8.

³⁷³ *Ibidem*, 1046 b13ss.

ποίησις.

En efecto, la *ποίησις* destaca este rasgo fundamental del *λόγος* a partir de una puesta en obra que determina tanto *uno* como el *otro* lado del movimiento por cumplir. Estos contrarios se ponen en evidencia por tanto al estar uno frente al otro para la posibilidad que los descubre. Esta posibilidad se cumple propiamente al seleccionar lo elegido (*λεγόμενον*) y por tanto al poner a la vista lo que se quiere llevar a cabo, esto es, la obra. La *ποίησις* se declara así como una posibilidad de poner al descubierto una obra (*ἔργον*) que puede estar a la vista (*εἶδος*) a partir de un límite (*πέρας*) y un horizonte (*τέλος*). Desde aquí es visible primero en qué sentido el *λόγος* de la *τέχνη* descubre una contrariedad. Esto se expresa ante todo en una capacidad para poner a la vista la obra y su contrario por exclusión, la cual, como negación, por una parte, *deja algo a un lado*. Por ejemplo, el carpintero elige una materia, y una materia exclusiva por determinar, es decir, elige una materia y a la vez deja a un lado otra. Esta materia elegida desde la cual tiene que conformarse acaso una mesa ya tiene que permanecer *dispuesta* a partir del momento de la producción. Esta materia (*ὑλη*) es así captada precisamente afectada por una *στέρησις*, pero de tal manera que ya permanece elegida como *disponibilidad para ser determinada*, pues el *εἶδος* mismo de la mesa necesita y exige una cierta materialidad. Si no estuviese ya elegida la *ὑλη* como disponible en la referencia del *λόγος*, es decir, como *poder ser-mesa*, sería insignificante tal disposición para la *γένεσις* de la obra, y lo mismo sería una mesa *hecha de* madera que una *hecha de* cartón. Pero porque el ser-mesa tiene un determinado *para-qué*, esto es, un determinado sentido de ser, su posibilidad tiene que consistir en una adecuada *ὑλη*, la cual, por su parte, remite constantemente a su negación y contrariedad en tanto resistencia, como puede darse por otra parte en la piedra dura que resiste los golpes del cincel del escultor o bien en la persistencia del cuerpo enfermo a la curación.

El *εἶδος* mismo da la indicación de la disponibilidad de la materia, así como en el plano del carpintero ya está previamente dispuesta la materialidad de la producción, por ejemplo, qué tipo de madera usar para tal mesa. De igual modo los contrarios permanecen en el saber médico, pues en el diagnóstico ya se tiene a la vista tanto la enfermedad (el hombre con tal enfermedad) como la salud correspondiente. Pero precisamente porque la *τέχνη* ya tiene dentro de su círculo de visión la contrariedad, puede la *τέχνη* tender precisamente a lo contrario y en ese sentido el médico, por ejemplo, puede tanto curar como dañar. La *τέχνη ποιητική* así se determina a partir de un *λόγος* que tiene dentro del ámbito de su referencia

el *ser* y el *no ser*.

Tenemos así que en la posibilidad de la *τέχνη* se constituye una contrariedad esencial. De manera general podemos advertir entonces que este *λόγος* que proyecta una obra se refiere a algo ya elegido como lo que *aún no es*, pero que tiene que llegar a ser. El *εἶδος* de la obra por tanto permanece *contra* su falta (*στέρησις*), entendida como aquello que, no siendo, *puede ser*. Esto ocurre así, por ejemplo, con el cuerpo enfermo dispuesto a alcanzar su salud a partir del cuidado del médico, el cual precisamente permanece en referencia a la ausencia de salud que se declara en el enfermo. Este estar en contra del *εἶδος* sin embargo no declara en suma otra cosa que el mismo sentido de la *στέρησις*, esto es, su *disposición a ser*.

Para delimitar el sentido del *ἔργον* de la *τέχνη ποιητική* es necesario decir por último que este *ἔργον* nunca es algo cuya estancia permanezca por sí misma, sino siempre estando presente relativa a otro. *ἔνεκα γάρ τοῦ ποιεῖ παῶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρός τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν*³⁷⁴. *Todo aquel que hace, lo está haciendo por mor de otro, y lo hecho no es propiamente el τέλος (sino que relativo a otro y de otro)*. En efecto, el zapato, por ejemplo, no es nunca algo que subsista por sí mismo, sino que tiene sentido sólo en tanto es usado por otro y sólo en la referencia de su uso, esto es, el caminar. El zapato es el *ἔργον* y en cierto sentido el *τέλος* de la ejecución del zapatero, pero un *τέλος* relativo, uno *por mor de otro* que lo determina en su ser tan pronto la obra se revela en su ser-útil. Frente a la *φύσις*, la cual permanece en el viviente que nace como su propia disposición para ser, el *ἔργον* de la *τέχνη ποιητική*, en cambio, aquello en cada caso producido en vista de otro, permanece *”παρά”*³⁷⁵, fuera de la ejecución, y en ese sentido está subordinado a otro *τέλος*, de manera que el ser-obra no se cumple en la obra misma, sino en su sentido efectivo, en el *para qué*. La obra que ha llegado a ser a partir de la *φύσις* en cambio, a saber, el ser-vivo (*φύσει ὄν*), no se cumple de manera relativa, sino *por mor de sí mismo*.

Según lo anteriormente considerado Aristóteles puede decir entonces lo siguiente: *μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης*³⁷⁶. *Pero en las obras de la φύσις el por mor de ser y lo bello es mayor que en las obras de la τέχνη*. Este reconocimiento ante todo se basa en esto: *πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἔνεκα, ὅπου ἂν φαίνεται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. ὥστε εἶναι φανερόν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ*

³⁷⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1139 b1ss.

³⁷⁵ *Ibidem*, 1094 a4.

³⁷⁶ Aristóteles, *De partibus animalium*, 639 b19-20.

καὶ καλοῦμεν φύσιν³⁷⁷. En todas partes hablamos de algo que es por mor de, allí donde se muestra un cierto horizonte respecto al cual el movimiento tiene su delimitación, de manera tal que nada le obstaculiza su camino. Según ello es evidente que algo así es lo que llamamos φύσις. La obras de la τέχνη y de la φύσις permanecen determinadas en primer lugar a partir de un οὐ ἔνεκα, esto es, de un respecto que tiene a la vista algo que ha de ser llevado a su estancia. En el caso de la τέχνη este respecto tiene un momento que anunciamos como su carácter propio, esto es, que el cumplimiento de la obra permanece fuera de la perspectiva fundamental y por tanto relativa a otro. De manera que ante todo la τέχνη se distingue por exponer el ἔργον como algo que reposa apartado del movimiento que lo llevó a cabo, de tal manera que su subsistencia, sin embargo, permanece a su vez referida al horizonte del “para qué”. La obra de la τέχνη, sin conservar su ἀρχή, consiste así en permanecer vinculada a la existencia a partir del uso y sólo en el uso la obra se asienta en su propio horizonte de ser. El οὐ ἔνεκα, esto es, el por mor de la obra de la τέχνη no es por mor de sí mismo, sino por mor de otro. Dentro del ámbito de la τέχνη, además, se constituye la dirección y el modo de la ποίησις a partir de una referencia a la ὕλη, cuyo carácter permanece dispuesto cada vez como algo que puede malograr la obra. Por ello el ἔργον de la τέχνη está sometido constantemente a la prueba y a ciertos accidentes. La ὕλη puede resistirse ante el trato del creador, incluso de tal modo que la obra, junto a una posible inhabilidad de quien la produce, pueda salir del todo mal. En ello reside la mención a la obra de la φύσις como algo que μηδενὸς ἐμποδίζοντος, esto es, una obra a la que nada le sale al paso en el cumplimiento de su ser, a pesar, no obstante, de las ciertas deficiencias, deformaciones y posibles irregularidades en el movimiento de la φύσις³⁷⁸. La generación de la φύσις frente a la de la τέχνη es de tal manera que su movimiento descubre de modo más cumplido el ἔργον. Este cumplimiento de la obra dentro del ámbito de la φύσις se denomina τὸ καλόν, porque en tal ámbito se da de modo superior la presencia plena del ser-algo, en tanto ser dice en cada caso estar plenamente al descubierto. Por ello Aristóteles puede decir: ἡ φύσις ἔνεκα τοῦ ποιεῖ πάντα³⁷⁹. La φύσις lleva a cabo todo por mor de ser. La ποίησις de la φύσις se constituye más plenamente. Dentro del ámbito de lo que crece por sí mismo la obra se presenta de acuerdo a un cumplido movimiento y en ese sentido la obra tiene su carácter fundamental en el τέλος mismo del ser, τὸ καλόν, lo bello.

³⁷⁷ *Ibidem*, 641 b23.

³⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Generación de los animales*, 768a 3; 769 b29-31; 770 b5.

³⁷⁹ Aristóteles, *De partibus animalium*, 641 b12ss.

Para la *τέχνη* la obra en cada caso *está a la vista* (*εἶδος*) es decir, dado que el aspecto permanece *ἄνευ ὕλης*, sin un trato con la materia, la *τέχνη* no obstante ya tiene un respecto, en el alma del creador, a la *στέρησις*, esto es, a la ausencia, que anunciándose en la posibilidad, permanece referida necesariamente a la disponibilidad de ser. Los términos *εἶδος* y *ὕλη* son así llevados a una esencial conexión. Esta conexión declara que ambos momentos permanecen contrapuestos y necesariamente referidos el uno al otro. En la *τέχνη* esta referencia se anuncia notablemente por el hecho de que la obra por producir, esto es, el *ἔργον*, aparece separado y así anticipado por el *λόγος*. La anticipación que lleva a cabo el *λόγος* a su vez permanece en una referencia hacia otro, cuya negación la *τέχνη* precisamente intenta superar. En el caso de la Naturaleza la referencia recíproca entre *εἶδος* y *ὕλη* también tiene su declaración en aquel respecto por el cual los *φύσει γινομενα* son comprendidos, esto es, en el horizonte del proyecto del *λόγος* de la *τέχνη*. La constitución del *φύσει ὄν* también se decide a través del *λόγος* como aquel modo según el cual algo puede mostrarse, sólo que en este caso el *εἶδος* ya no es aquello anticipado para la creación de una obra dentro del ámbito del cuidado de la existencia en el mundo. Este *εἶδος* permanece como aquello que en cada caso el ser-vivo lleva a cabo y pone adelante por mor de sí mismo. En ese sentido la *γένεσις* y la *ποίησις* permanecen en una referencia esencial a la constitución de la estancia a partir del *εἶδος*.

A continuación veremos cómo este sentido de la *ποίησις* puede ser declarado de otro modo. En efecto, la existencia misma puede llegar a ser la obra misma por cumplir, y en ese sentido declarar una determinada *γένεσις*, que no es ni un acontecimiento productivo al modo de la *τέχνη ποιητικὴ*, ni un acontecimiento *genético*, al modo del *φύσει ὄν*. La *ποίησις* o *γένεσις* que aquí se declara tiene que ver con la puesta al descubierto de la existencia humana para estar en el mundo (*παιδεία*). Por tanto ahora debemos concentrar nuestra investigación en otro modo de poner a la vista el ser en la obra, a saber, a partir de la vida que se vive.

j) La determinación de la σωφροσύνη como el propio soporte del comportamiento

Dentro de las posibilidades del hombre existe una disposición que no permaneciendo como la *τέχνη ποιητικὴ* en relación a un *ἔργον* fuera de su movimiento, se mantiene por su parte proyectándose y conservando el vínculo con la obra que ejecuta como su propio *τέλος*.

Esta disposición es la *φρόνησις*. Ante todo hay que percatarse que el bien humano, en tanto realizable, permanece ya siempre como aquello que ha de hacerse en el mundo y por tanto como una determinación vinculante a partir del acontecer mismo de la existencia (*πράξις*). Lo que permanece en juego dentro de, por así decir, la *ποίησις* de la *πράξις*, es el propio *ἔργον* de la vida humana. Este *ἔργον* no es otro que la efectiva puesta en obra de la existencia en el mundo.

Por tanto la vida humana, teniendo ante sí misma y como ella misma el inmediato acontecer de su propio ser (*φύσις*), tiene que constituirse a partir de su propio comportamiento y con respecto a su propio bien. Así la existencia sólo puede comportarse si ya previamente un mundo se ha presentado abierto o cerrado, es decir, bajo un cierto ánimo que puede elevar la existencia o bien oprimirla. En tal situación el mundo acontece a partir de los otros y las cosas con las cuales tratar. Por tanto en esta apertura o cerradura del mundo reside la posibilidad del modo por el cual la existencia puede aportar el vínculo con su propio ser. Este modo de abrir o cerrar el mundo es el *πάθος* que Aristóteles determina como aquello a partir de lo cual la existencia puede tomar una orientación y según ello una perspectiva para su comportamiento. Aristóteles dice: *πάσα ψυχῆς ἔξις, ὑφ' οἷων πέφυκη γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει: δι' ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται*³⁸⁰. *Todo comportamiento de la existencia tiene por sí mismo una constitución por la cual ésta puede llegar a orientarse hacia su empeoramiento o bien hacia lo que la hace mejor. A través de lo que eleva o de lo que oprime los hombres llegan a ser viles.* Por consiguiente la existencia constituye su comportamiento primero desde un cierto *πάθος*, a saber, de acuerdo al modo como desde este *πάθος*, en cada caso, la existencia elige una *postura* respecto a lo que la mueve. El horizonte del comportamiento por tanto es el bien realizable a partir de la correspondencia entre el recto deseo y el *λόγος* que descubre la situación de la existencia. De acuerdo a esta situación la vida humana puede llevar a cabo su propio ser y en ese sentido establecer un vínculo con el mundo a partir de la obra de su propia existencia.

Pues bien, de manera preliminar podemos decir que lo que se trata de conservar es un vínculo con el propio ser y por tanto un modo de estar con respecto a los otros y a las cosas del mundo. Cuando este respecto se determina por el bien su disposición será la *σωφροσύνη*, esto es, la correcta referencia del *λόγος* dentro del buen comportamiento, por tanto la

³⁸⁰ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1104 b19ss.

φρόνησις misma. La σωφροσύνη en efecto salvaguarda la prudencia (ὡς σφύζουσιν τὴν φρόνησιν)³⁸¹. Tal disposición le corresponde al saber más propio, y por tanto la constitución del saber tiene que enraizarse en un cuidado del alma, cuyo estado tiene que surgir de una determinada operación del λόγος, y que, en último término, tiene que apropiarse a través de una παιδεία. De esta operación del λόγος se da cuenta en prácticamente todos los diálogos platónicos, y de modo expreso en el *Sofista*, donde se muestra a partir del carácter refutatorio del λόγος, una τέχνη que procura la purificación de la existencia como una preparación para la conquista de la σωφροσύνη. El Extranjero que habla en el diálogo dice: νομίζοντες γάρ, ὦ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθημασίᾳ ἐμποδίους δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή³⁸². En efecto, oh estimado joven, quienes así purifican piensan, como los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que le indispona; y lo mismo acontece respecto al alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impidan los conocimientos, y muestre que ella está purificada, conciente de que conoce sólo aquello que sabe, ya no más. Teetetos por su parte reconoce respecto a esto: βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἔξεων αὕτη³⁸³. Éste es, por cierto, el mejor y más soportante de los comportamientos. Ya veremos más adelante en qué sentido la refutación constituye el proceder fundamental de este modo de curación de la existencia. Por ahora basta advertir lo siguiente. Hay un saber determinado, la Filosofía, cuyo carácter esencial reside en ser un modo de purificar el alma, tal como la medicina lo es con respecto al cuerpo. A partir de esta purificación es preparada una disposición por cuya posibilidad puede la existencia liberada llegar a establecer un vínculo con el mundo, esto es, a partir de la σωφροσύνη. El saber que procure el más alto vínculo con el propio ser tiene así que determinarse como una disposición que, purificada de todo

³⁸¹ *Ibidem*, 1140 b12.

³⁸² Platón, *Sofista*, 230 c3ss.

³⁸³ *Ibidem*, 230 d5.

impedimento, pueda dirigir su mirada al bien y la verdad.

Se reconoce además que para alcanzar su propio bien se le vienen a la existencia una serie de obstáculos que desvían la recta mirada. Esta desviación de la mirada sin embargo reside ante todo en el modo como la existencia se encuentra. Por eso dice Aristóteles: *τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονῆν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τοῦτο ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν: ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή*³⁸⁴. *A quien está corrompido por lo que eleva o por la opresión no se le aparece la perspectiva fundamental, tampoco la necesidad de elegirlo todo y procurar hacerlo por mor de ello.* Por ello es que la Filosofía llega a ser entendida a partir de su poder de curación, el cual procura salvar el comportamiento del mal modo de llevar la pasión y los deseos. Este carácter salvífico por tanto surge de aquella situación según la cual lo salvado es precisamente el vínculo fundamental con el ser y la constancia de la existencia. Sócrates es el vivo ejemplo de la manera como la Filosofía obra reconociendo su parentesco con la medicina y en ese sentido procurando bajo este cuidado fundamental la tenencia de la *σωφροσύνη*.

En el diálogo *Cármides* se trata de encontrar aquella disposición que pueda *poietizar* del mejor modo posible la vida humana. Bajo este rasgo entonces se ha de entender aquel comportamiento que pueda brindar a quien lo tiene una disposición superior y cuyo obrar se pueda cumplir en la salvación de aquel vínculo por el cual el hombre se establece en el mundo. La situación de este diálogo muestra a Sócrates conversando animadamente con otros. El interés de Sócrates sin embargo permanece pendiente de alguna naturaleza que sobresalga por sobre las demás. Habiéndole sido indicado un muchacho digno de la admiración de los otros, Sócrates inmediatamente delata aquella tendencia que por lo demás sólo puede expresarse en el diálogo, pues sólo a través del *λόγος* puede Sócrates efectivamente dejar alumbrar el bien en el otro, en el caso de que tenga una disposición auténtica. Sócrates no se contenta por ello con el reconocimiento de la aparente hermosura del muchacho, sino que su pretensión tiene su cumplimiento en un examen de su *ψυχή*. *τί οὖν οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἶδους; πάντως γὰρ πού τηλικούτος ὢν ἤδη ἐθέλει διαλέγεσθαι, ἴPor qué no le desnudamos -dice Sócrates- y lo observamos antes que a su figura?, pues de seguro a su edad permanece dispuesto al diálogo*³⁸⁵. La fama que el muchacho expone además hace que sea considerado por los demás incluso como filósofo. Ante esta señal Sócrates toma la iniciativa.

³⁸⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 b17ss.

³⁸⁵ Platón, *Cármides*, 154 e5ss.

El examen que comienza a llevar a cabo Sócrates tiene a la vista ante todo que la nobleza de la naturaleza de un determinado hombre tiene que declararse a partir de su propio reconocimiento o al menos desde una opinión que pueda dar cuenta de la posibilidad que su fama expone. La salud del alma, esto es, la *σωφροσύνη*, tiene que ser tal que dentro de su propio carácter permanezca una sensación cuya afección sea el signo de su presencia. Precisamente en ese sentido Sócrates orienta la investigación, es decir, a partir de una sensación de salud que a su modo el alma así como el cuerpo ha de sentir como signo de su propia estabilidad. La determinación de esta percepción del propio estado es la señal del modo en el que está presente la salud del alma.

Ahora bien, ante la inquisición de Sócrates acerca del ser de la *σωφροσύνη* Cármides por lo pronto nos muestra por su carácter una disposición excepcional. Las dos primeras respuestas de Cármides, aún cuando no alcanzan lo preguntado, dan cuenta sin embargo de un cierto horizonte de comprensibilidad que en suma sirve de punto de partida para un entendimiento preliminar de esta disposición. En efecto, ambas respuestas de Cármides declaran un comportamiento cuyo carácter se expresa en una cierta manera destacada de estar en el mundo. Esta prestancia no llega a ser visualizada propiamente, no obstante se reconoce su situación a partir de un cierto entendimiento del *estar contento*, es decir, de una superior *tenencia* (ἔξις). Este contentamiento es interpretado en un primer término como calma (ἡσυχιότης)³⁸⁶ y luego como pudor (αἰδώς)³⁸⁷.

Pero si la *σωφροσύνη* es un comportamiento que destaca un modo resuelto de entenderse con las cosas³⁸⁸, entonces no puede ser un comportamiento meramente tranquilo y sosegado. Este entendimiento sale a luz a través de una analogía con el movimiento corporal. En efecto, la rapidez del movimiento del cuerpo se pone en relación con la agudeza del entendimiento. Si lo propio del ejercicio del entendimiento se encuentra en estrecha relación con lo propio del ejercicio del cuerpo, entonces en ambos casos lo característico no será el reposo, sino la agilidad atlética. Por otro lado el pudor no es una determinación casual para tratar de entender la *σωφροσύνη*, en la medida que ya en Hesíodo esta palabra permanece caracterizando un modo destacado de ser mortal³⁸⁹ y que permanece además de acuerdo a la justicia (δίκη)³⁹⁰. Pero por otra parte, según el ejemplo de Homero citado por Sócrates, puede el pudor

³⁸⁶ Platón, *Cármides*, 159 b5.

³⁸⁷ *Ibidem*, 160 e4.

³⁸⁸ *Ibidem*, 160 b.

³⁸⁹ Hesíodo, *Trabajos y días*, 190-210.

³⁹⁰ Platón, *Protágoras*, 322 c.

mostrarse como algo que puede convenir o no al hombre. La *σωφροσύνη* se revela en cambio como algo del todo bueno y en suma como una disposición que permanece siempre presta ante las cosas. Este entendimiento preliminar que da cuenta Cármenes declara primero que la *σωφροσύνη*, siendo una disposición de la existencia, y por cierto la mejor, se reconoce como una tenencia y segundo que esta tenencia se concibe preliminarmente como una disposición superior ante las cosas, pero indeterminada en cuanto al carácter propio de su vínculo con ellas.

En la segunda parte del diálogo, Cármenes ante la irresolución de una respuesta satisfactoria, propone algo que había escuchado de Critias, esto es, que la *σωφροσύνη* es *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*³⁹¹, *ocuparse de lo suyo*. El sentido de la respuesta para Sócrates es del todo cuestionable, pero no así el sentido del *πράττειν*, el cual, como el mismo Cármenes lo confirma inmediatamente, es homologable al sentido del *ποιεῖν* de la *τέχνη*, en la medida que en ambas disposiciones lo principal radica en que en ambos casos algo es llevado a cabo. Así por ejemplo pregunta Sócrates. *καὶ μὴν οὐ τὰ ὑμέτερά γε αὐτῶν ἐπράττετε, εἴπερ τὸ γράφειν πράττειν τί ἐστὶν καὶ τὸ ἀναγιγνώσκειν*³⁹². *¿También el curar, querido amigo, el construir, el tejer y en cualquier tipo de τέχνη, el llevar a cabo una obra, ¿no son acaso en cierto modo un ocuparse?* En efecto, tanto el ocuparse de la *πράξις* como el hacer de la *τέχνη* remiten a la misma situación, es decir, a la de una actividad cuyo fin está en la realización de una obra y por tanto remiten a un *ποιεῖν* en un alto sentido. Esto no quiere decir sin embargo que la *πράξις* pueda llevarse a cabo al modo de una regulación como en el caso de la *τέχνη*.³⁹³ Ciertamente si así fuese a la vida humana sólo le bastaría seguir ciertas prescripciones para la situación correspondiente. Por ello si tanto Sócrates como Cármenes entienden ya previamente el ámbito de la *τέχνη* y de la *πράξις* bajo el sentido de un llevar a cabo algo, entonces resulta por completo inadecuada la respuesta dada acerca de la *σωφροσύνη*, esto es, que esta disposición surge por poner al descubierto únicamente lo propio. Esto se debe a que todo *ποιεῖν*, esto es, todo llevar a cabo, si ha de asentarse cumplidamente como el movimiento fundamental de la existencia, a saber, dentro de una

³⁹¹ Platón, *Cármenes*, 161 b6.

³⁹² *Ibidem*, 161 e3ss.

³⁹³ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.* 1104 a8. Además W. Wieland, *Norma y situación en la ética aristotélica*, pág. 2: “El que obra no puede contentarse con dirigir su intención exclusivamente a estructuras universales, dejando de lado la situación concreta de la acción. Ciertamente, el obrar correcto es normado por reglas universales. Pero no puede realizarse más que en el plano de lo individual. Las actividades del médico o del timonel también caen bajo normas universalmente válidas. Pero tales normas no bastan para determinar el obrar correcto en el caso particular. Ninguna regla universal puede anticipar aquello que se le abre al que obra cuando considera la situación correspondiente al instante particular del caso”.

comunidad bien gobernada, tiene necesariamente que estar referido a los otros y por tanto conformarse de acuerdo a la solicitud de una comunidad. En ese sentido dice: *δοκεῖ ἄν σοι πόλις οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἰμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἀλλοτρίων μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν*³⁹⁴. *¿Te parece que estaría bien gobernado un Estado, si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio vestido, que cada uno cortase la suela de sus propios zapatos y, así, con sus vasijas y cepillos y, del mismo modo, con todas las otras cosas, de manera que no se atendiese a los demás y sólo obrase y se ocupara de sí mismo?* El llevar a cabo, el *πράττειν* y el *ποιεῖν*, remiten de este modo a que el sentido del movimiento humano se constituye de acuerdo a un vínculo con el ser en un mundo con los otros. Tal vínculo en tanto nace a partir de un *ποιεῖν*, pone al descubierto el establecimiento mismo del ser-hombre.

Es cierto, por otra parte, que ante la homologación de los términos *ποιεῖν* y *πράττειν* Sócrates encuentra una objeción por parte de Critias, la cual sin embargo no es objeción alguna para considerar el *ποιεῖν* y el *πράττειν* bajo un mismo sentido, esto es, como un poner al descubierto. La objeción de Critias remite más bien a un recurso retórico para dar un giro a su respuesta. Tal distinción por otra parte nos sirve a nosotros para hacer constar con mayor derecho que el *ποιεῖν* y el *πράττειν* remiten al mismo sentido, y sobre todo en ambos casos de lo que se trata es de poner en obra el ser a la vista del bien. Critias ante todo objeta: *ἐγὼ γάρ που τοῦθ' ὠμολόγηκα, ὡς οἱ τὰ τῶν ἄλλων πράττοντες σωφρονοῦσιν, εἰ τοὺς ποιοῦντας ὠμολόγησα*³⁹⁵. *¿Acaso yo he dicho que tanto los que se ocupan con las cosas como los que las hacen tienen σωφροσύνη?* Luego Critias alude a una distinción entre *ποιεῖν* (hacer), *πράττειν* (ocuparse) y *ἐργάζεσθαι* (trabajar). Tal distinción se basa en que el *ποιεῖν* para Critias tiene sólo un sentido neutral, por así decir. En ese sentido lo *hecho* (*ποίημα*), según Critias, puede tener un sentido positivo o negativo. De este modo sólo lo que está bien hecho es un trabajo o bien una ocupación. Ante tal distinción Sócrates confirma entonces: *ἄρα τὴν τῶν ἀγαθῶν πράξις ἢ ποίησιν ἢ ὅπως σὺ βούλει ὀνομάζειν, ταύτην λέγεις σὺ σωφροσύνην εἶναι*³⁹⁶. *¿Es pues a la ocupación con asuntos buenos o a su creación, o como quieras llamarlo, que dices que es la*

³⁹⁴ Platón, *Cármides*, 161 e10ss.

³⁹⁵ Platón, *Cármides*, 163 a9ss.

³⁹⁶ *Ibidem*, 163 e1.

σωφροσύνη? Ante la afirmación de Critias el asunto toma un nuevo giro. Lo importante según esto es que lo puesto al descubierto (*ποίημα*), ya provenga del ámbito del trato entre los hombres o bien del trato con cosas que tienen que producirse, se constituye propiamente en su ser cuando ha sido cumplido con vista al bien, y por tanto cuando la obra producida misma es algo bueno.

Según esta perspectiva, la disposición buscada, la *σωφροσύνη*, se nos muestra como un vínculo cuya característica se revela en saber poner al descubierto el ser-hombre a la vista del bien. Este saber, según se juzga, no debemos entenderlo de un modo puramente teórico. Tal saber no se rige por la fuerza de su contemplación teórica del bien, sino por la disposición de la existencia entera en su obrar en el mundo. “Saber” aquí está dicho en un sentido que no se agota en un horizonte intelectual. En ese sentido Critias puede ampararse en la sentencia délfica “*conócete a tí mismo*”.

Ante todo ha quedado claro que la disposición buscada radica en un cierto comportamiento. Tal comportamiento en tanto permanece bien armado a partir del trato con las cosas tiene que fundarse en un cierto saber. Pero todo saber se caracteriza por tener lo sabido a salvo, esto es, de manera firme (*ἐπιστήμη*)³⁹⁷. ¿Qué sería lo sabido de tal saber? ¿Cuál es su *τέλος*? Critias responde: *ἑαυτοῦ*³⁹⁸, *un saber de sí mismo*. Ahora la respuesta da un giro, pero para concretar en mayor medida el asunto. Desde el ocuparse de lo suyo hacia un saber de lo suyo. Los saberes como la medicina, la arquitectura y el cálculo tienen como horizonte de su trato algo otro que ellos mismos. Pero en el caso de la *σωφροσύνη* su *τέλος* tiene un carácter tal que lo sabido además de ser un saber de los otros saberes, como así lo hace constar Critias, es un saber de ella misma. La *σωφροσύνη* sería en suma una *ἐπιστήμη* de la *ἐπιστήμη*. Esta respuesta ofrece la siguiente perspectiva: sólo quien tiene *σωφροσύνη* se conocerá a sí mismo. Podrá examinar y acertará con lo que sabe y con lo que no sabe. Será capaz de observar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe. Tener *σωφροσύνη* entonces es *τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν*³⁹⁹, *saber lo que se sabe y lo que no se sabe*.

Sócrates considera entonces lo siguiente: primero si un saber tal es posible (*εἰ δυνατόν ἐστίν*) y segundo si reporta provecho (*ὠφελεία*). La primera orientación para el examen de un saber tal lo da análogamente el modo como las sensaciones se presentan. En efecto,

³⁹⁷ Platón, *Cármides*, 165 c.

³⁹⁸ *Ibidem*, 165 c7.

³⁹⁹ *Ibidem*, 167 a6.

Sócrates pregunta si dentro del horizonte de la sensibilidad es posible algo así como una sensación que esté afectada de sí misma, esto es, que lo perceptible de su percepción sea la percepción misma y además que dentro de su perceptibilidad permanezcan perceptibles las demás percepciones sensibles, pero no en cuanto perciben algo sino en tanto se perciben a sí mismas. De ningún modo, responde Critias⁴⁰⁰. Así mismo tal fenómeno no se presenta ni en el deseo (*ἐπιθυμία*) ni en la intención deliberada (*βούλησις*). De igual modo no ocurre en el amor, ni en el temor ni en la opinión. Se aduce así cualquier modo en el que el hombre tiene relación con algo, tratando de esta manera de averiguar si en cada uno de ellos es posible un vínculo cuya ligadura no permanezca con respecto a algo diferente, sino a sí mismo. A pesar de ello el curso del diálogo ha llegado a mostrar que es posible sin embargo un saber cuyo horizonte no es sino el saber mismo y el no saber como tal. Pero si tal saber es efectivamente un saber no puede sino estar referido a algún asunto posible de saber. De acuerdo a ello se sigue con el ejemplo de la sensación. Si la visión es visión de sí misma, entonces lo visible de su visión no puede tener otro carácter que lo propiamente visible de su visión, esto es, el color. Si lo visible de la visión que se ve a sí misma tiene color, entonces tanto el ver como lo visible tendrán que ser algo coloreado y por tanto el color tendrá que ser la visibilidad misma. Esto es algo imposible en la sensación. El asunto ahora es tratar de captar un fenómeno tal dentro del horizonte del saber. Ante todo es preciso atender a que lo sabido del saber que se sabe a sí mismo no puede ser otra cosa que el saber mismo, pero el saber que en cada caso se sabe a sí mismo es siempre comportado por quien lo sabe y sabiéndolo se conoce a sí mismo. Así este saber que se refiere a sí mismo no es sino un saber que reporta un conocimiento de quien lo porta. Pero precisamente aquí surge la *ἀπορία*. Si quien porta este saber obtiene el provecho de conocerse a sí mismo, tal conocimiento sólo puede nacer de aquello único sabido, esto es, que sabe y no sabe. Pero si este saber de la *σωφροσύνη* sólo se funda en saber lo que sabe en cuanto que sabe, de ningún modo podría saber lo que cada uno de los otros saberes sabe, en la medida que el horizonte de los demás saberes no permanecen delimitados por el saber como tal sino en tanto se refieren a su asunto propio, esto es, la salud para la medicina, la casa para el constructor, el gobierno de la ciudad para el político. De manera que no siendo sino un saber del saber el *σώφρων* no tendrá el poder de saber aquello de lo cual los otros saberes tratan.

Sócrates no sólo ante la incertidumbre de una determinación tal de la *σωφροσύνη* sino

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 167 c.

ante la falta de provecho de un supuesto saber de ese carácter, considera precisamente aquello de lo cual podríamos sacar efectivamente provecho, esto es, del poder que se busca en la *σωφροσύνη*. Tal provecho consiste en la capacidad de saber lo que se sabe y lo que no se sabe, pero de tal manera que así sabiendo pudiese saber además lo que los otros saberes saben y no saben. Pero ¿no es esto mismo lo que fue supuesto para la *σωφροσύνη* y que en el curso del diálogo resultó inútil? El provecho, insiste Sócrates, se encontraría en que la *σωφροσύνη* pudiese saber lo que se sabe y de tal manera que lo no sabido pudiese dejárselo a los que lo saben, así como la capacidad de aprender más fácilmente los asuntos por saber. Pero Sócrates tan pronto ha hablado le sale al encuentro una nueva visión, indicando otra vez la falta de salida que el curso del diálogo ha llevado. Otra vez la *ἀπορία* surge y de modo tal que tanto para Critias como para el mismo Sócrates el asunto llega a extrañar sobremodo. *Ἄτοπα λέγεις ὡς ἀληθῶς ὃ Σώκρατες...νὴ τὸν κύνα, καὶ ἐμοὶ τοι δοκεῖ οὕτω.*⁴⁰¹ *Dices cosas extrañas en verdad Sócrates... ¡Por el Perro! a mí también me parecen así.* En efecto, lo que ha estado en juego en todo el curso de la investigación es el conocimiento. ¿Cuál es el horizonte de este conocimiento buscado? ¿Qué es lo que propiamente este saber ha de saber? El saber del bien y del mal. Pero ¿qué provecho nos provocaría este saber? Pues el buen proceder del timonel no proviene de este saber sino del suyo propio. Y el buen proceder del zapatero no proviene de igual modo de este saber, sino del suyo propio y así en cada caso. ¿Qué es entonces la *σωφροσύνη*? ¿Qué saber es aquel cuyo comportamiento merece ser tenido como algo superior? ¿De dónde en suma obtiene este saber su fondo?

De manera preliminar la *σωφροσύνη* parece ser ante todo un *saber de sí mismo*, esto es, *guarda la mismidad del propio ser*. A partir de este saber de sí mismo el hombre puede sostenerse y aprestarse dentro del mundo. De acuerdo a ello la *σωφροσύνη* le hace presente al hombre el horizonte y en ese sentido la dirección de su obrar. Es una posibilidad cuyo cumplimiento constituye la propia estabilidad del hombre. Pero la estabilidad de la *σωφροσύνη* es aquel saber que no se obtiene al modo como se adquiere una cierta técnica, sino que en la medida que el cuidado se cumple en la puesta en obra de la existencia ésta puede sostenerse y comportarse bajo una cierta perspectiva y en ese sentido procurar su efectiva resolución en el mundo.

⁴⁰¹ Platón, *Cármides*, 172 d3.

Σωφρονεῖν quiere decir *εὖ φρονεῖν*⁴⁰², esto es, *pensar bien* las cosas, a saber, aquello que tiene que ver con los asuntos cotidianos, lo que concierne al trato y cuidado de las cosas. Φρονεῖν, dice Aristóteles, es *δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως*⁴⁰³. *Tener la posibilidad de decidirse de manera propia respecto a lo bueno y lo que aporta para el bien vivir del todo*. Esta decisión surge inmediatamente desde una circumspección propia de la existencia que ya pertenece a un mundo y ya sabe en cierto modo moverse desde cierto carácter. En ese sentido abre la perspectiva, la dirige y orienta. Φρήν es la armadura del corazón y el corazón mismo en tanto armadura. Por tanto pensar desde el φρήν es un pensar que *recuerda*, en el sentido de que *acuerda* un *λόγος* a partir del ánimo más resuelto de la existencia. Así φρονεῖν se cumple en una *concordia* que se sella en lo íntimo del corazón y bajo la resolución del cuidado. Pero el *σώφρων* no sólo permanece decidido y presto ante las cosas, sino que ante todo está de acuerdo consigo mismo. Quien no es cuerdo, permanece desatado de su propio centro y de ese modo permanece siempre contra sí mismo. Sin embargo el desacuerdo de la existencia cotidiana no acontece como un accidental abandono de lo que debería estar bien acordado. Si la existencia en general no permanece cuerda (*αφροσύνη*)⁴⁰⁴, no es porque de vez en cuando le acontezca a la existencia una falta y así en algún momento algo no le resulte bien, sino primero porque, precipitándose la existencia en aquella tendencia a lo que inmediatamente aparece, cae en constante desacuerdo consigo misma y con los otros. El mundo mismo acontece en desavenencias y por ello la existencia regularmente no se entiende a partir de la buena resolución, sino por la falta de ella, la cual, no obstante, configura el sentido mismo de la existencia en el mundo, esto es, según Platón, como un *estar dentro de una caverna*, a saber, sometido al parecer inmediato de las cosas, cayendo en el mundo de las sombras, pero cada vez bajo la posibilidad de desprenderse de tal situación para salir de la caverna, *πρὸς τὸ φῶς*, *hacia la luz*. Tal posibilidad de la existencia, como dice Platón y Aristóteles, puede en ese sentido ser *salvada* (*σοφροσύνη*)⁴⁰⁵. Esta salvación sin embargo no hace cesar el movimiento de la existencia, sino que sujeta en cada caso lo que ha de llegar a ser y de ese modo lo fija y lo pone a la vista. Por esta sujeción del movimiento⁴⁰⁶ es que el *σώφρων* permanece presto y en ese sentido decide y obra bien. Este obrar bajo la estabilidad de la

⁴⁰² Platón, *Protágoras*, 333 dss.

⁴⁰³ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a26ss.

⁴⁰⁴ Platón, *República*, 515 c5.

⁴⁰⁵ Platón, *Crátilo*, 411 e4.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, 412 bss; Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140.

σωφροσύνη permanece salvado por una circumspección bien decidida, a saber, por la *φρόνησις*.

k) *La φρόνησις como armadura de la existencia resuelta*

α) *El mayor bien humano a partir de la facticidad de la existencia*

Nuestra investigación permanece orientada por el descubrimiento del vínculo de la existencia humana con el ser. Se nos ha mostrado ya que la efectividad de este vínculo se cumple en la obra. De manera destacada el ser es puesto en obra por la *τέχνη ποιητική*, con lo cual se anuncia la *φύσις* a partir de la sobresalida del aspecto en la materia. La materia por ello recién ahí es puesta en su ser, esto es, como obra. De este modo, por ejemplo, este saber descubre el mar en tanto *poietiza* la navegación, descubre la piedra en tanto *poietiza* el templo, descubre la tierra en tanto *poietiza* el arado. En la *σωφροσύνη*, por otra parte, se ha mostrado que este vínculo se expresa como una conservación que afirma la vida humana con respecto a su propio obrar bien. Ahora, esta conservación sólo es posible porque la existencia ha podido abrir la propia situación y en ese sentido ha *poietizado* de un modo particular su propio ser. Con ello no afirmamos que el movimiento de la vida humana se oriente por reglas similares a las del saber productivo, sino que con la mención a esta determinada *ποίησις* nos referimos a que la existencia se constituye en un mundo conforme a una puesta en obra, en este caso la de su propia vida. Por ello puede decir Aristóteles con respecto al comportamiento habitual: *ἂ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, τὰτα ποιούντες μανθάνομεν*⁴⁰⁷. *Pues necesariamente lo que ha de poietizarse habiendo aprendido, lo aprendemos poietizándolo*. Esta puesta en obra se determina desde la *φρόνησις*. A partir de esta indicación tenemos que determinar cómo es que la *φρόνησις* establece el vínculo con el ser de la vida humana.

El saber del hombre según Platón tiene su más pleno cumplimiento en la *φρόνησις*, esto es, en aquel modo fundamental de ser del cual habla también Aristóteles en un amplio sentido⁴⁰⁸. Este modo de estar en el mundo se cumple propiamente cuando se establece un vínculo con el propio bien a partir del más recto *λόγος*. Tal rectitud por tanto tiene su medida

⁴⁰⁷ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1103 a32

⁴⁰⁸ Cf. Aristóteles, *De anima*, 427 a17.

en el *ser*-bueno y sólo respecto a este bien la disposición de la existencia puede encontrar su *συμμετρία*, esto es, su *medida*. Sócrates precisamente se refiere a tal disposición en contraposición a la falta de medida de la existencia (*ἀμετρία*). Dice así: ὅς' ἂν κινήσεως μετασχόντα καὶ σκοπὸν τινα θέμενα πειρώμενα τούτου τυγχάνειν καθ' ἑκάστην ὀρμὴν παράφορα αὐτοῦ γίγνηται καὶ ἀποτυγχάνη, πότερον αὐτὰ φήσομεν ὑπὸ συμμετρίας τῆς πρὸς ἄλληλα ἢ τὸναντίον ὑπὸ ἀπετρίας αὐτὰ πάσχειν;⁴⁰⁹. Cuando alguien que participa del movimiento intentando se propone un fin y cada impulso le resulta desviado y frustrado, ¿diremos que ésto le acontece por la *συμμετρία* entre ellos o debido a su falta de μέτρον? La *συμμετρία* por tanto es la favorable articulación de la existencia, la cual, a la vista del bien, puede permanecer rectamente dirigida por la ἀλήθεια⁴¹⁰. Quien se comporta orientado por su propio horizonte, puede poner a la vista las perspectivas fundamentales de su obrar. La *φρόνησις* por tanto destaca ante todo un modo de ser superior que conoce el límite (*πέρας*) de su movimiento.

Dentro de las determinaciones aristotélicas, por otra parte, la *φρόνησις* se distingue como un saber que permanece por debajo de la *σοφία*. La diferencia entre ambos saberes y el por qué del rango más alto de la *σοφία*, ya lo hemos considerado. Recordemos esta situación. Advertimos primero que tanto la *φρόνησις* como la *σοφία* participan en mayor medida del bien humano (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*). Respecto al más alto modo de ser de la existencia Aristóteles dice: ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστὶ⁴¹¹. Algo fuera de lugar sería considerar la política o la prudencia como la más diligente, si el hombre no fuese lo mejor dentro del orden de las cosas. En efecto, de acuerdo al modo como el mundo permanece a la vista, esto es, dentro del *κόσμος*, el hombre ciertamente se establece como el mejor (*βέλτιστον*) entre los otros vivientes⁴¹², y en ese sentido el bien humano, la *εὐδαιμονία*, se presenta como aquello respecto a lo cual toda vida fáctica ha de moverse. Pero es evidente, continúa Aristóteles, por el modo como el mundo se muestra, que hay modos de ser más excelentes y más altos que el modo de ser humano (*καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν*)⁴¹³. La existencia destaca una disposición cuyo movimiento se constituye de

⁴⁰⁹ Platón, *Sofista*, 228 c1ss.

⁴¹⁰ *Ibidem*, 228 c-d.

⁴¹¹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 a20ss.

⁴¹² *Ibidem*, 1141 a 33.

⁴¹³ *Ibidem*, 1141 a34-1141 b1.

manera tal que tiene ella la posibilidad de buscar y alcanzar el propio bien a través del *λόγος*. Pero en la medida que el bien en cada caso es distinto, el saber de ello de igual modo será en cada caso otro. Aquí radica la diferencia entre la *σοφία* y la *φρόνησις*, pues en ésta permanece el bien dentro del movimiento del mundo y por tanto sometido a la emergencia de las situaciones determinadas, mientras que en aquella el bien es siempre el mismo. *εἰ δὴ ὑγιειὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον*⁴¹⁴. *Y si lo sano y lo bueno son diferentes para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es cada vez lo mismo, pero lo prudente es siempre diferente*. De este modo es patente que Aristóteles avista el horizonte del saber más alto no a partir de lo concerniente a la situación en cada caso diferente de la existencia, sino en lo más digno por sí mismo (*τιμιωτάτων τῆ φύσει*)⁴¹⁵.

No obstante tenemos que advertir lo siguiente. La radicalidad de la diferencia tiene que hacernos reconocer la constitución propiamente humana del saber. En la medida que la *σοφία* se determina a partir del bien más excelente por sí mismo, esto es, fuera del movimiento desgarrador y separador de la existencia, se declara no obstante la posibilidad de alcanzarlo desde la facticidad misma. Por consiguiente su búsqueda es sólo posible desde el movimiento mismo del mundo. El cumplimiento de la existencia, su saber, depende entonces de la manera como la existencia, a partir del trato con el mundo, se vincula más propiamente, es decir, *más establemente*, con el ser. Este saber que se constituye en el hombre como *φρόνησις* tiene su referencia por tanto a lo humano (*περὶ τὰ ἀνθρώπινα*)⁴¹⁶. Esto quiere decir que el horizonte de la prudencia es la vida humana y por tanto versa sobre el ser-bueno, esto es, respecto a la más propia estancia del hombre en el mundo. En efecto, el ser-bueno (*τὸ ἀγαθόν*), en tanto aquello hacia lo cual todo tiende, se declara como el horizonte mismo del saber y de todo comportamiento. En ese sentido la existencia no sólo ha de procurar el bien, sino además permanecer en cada caso dirigida hacia el ser bueno *por sí mismo* (*φύσει*). Aristóteles dice: *ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φάυλοις ἔστι τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ*⁴¹⁷. *Y tal vez en los hombres cuyo comportamiento es el más vil, hay un bien que permanece por sí mismo, el cual es más fuerte*

⁴¹⁴ *Ibidem*, 1141 a22ss.

⁴¹⁵ *Ibidem*, 1141 b3.

⁴¹⁶ *Ibidem*, 1141 b8-9.

⁴¹⁷ *Ibidem*, 1173 a4-5.

que ellos mismos y que tiende al bien propio. En todo cuidado permanece presente, incluso hasta en el más bajo, un bien más alto que gracias a su estancia, dirige oscuramente para unos, pero claramente para otros, el bien propio y respecto al cual podemos estar como en casa (*ὀικείως*). Con mayor imperio por tanto el bien más alto permanecerá orientando el cuidado de la existencia decidida a su más propio bien. En este mismo sentido dice Aristóteles además: *ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν*⁴¹⁸. *Estando presente pues algo más alto, bueno y deseable, afirmamos, por una parte, que hay algo que es su contrario y, por otra parte, algo que por sí mismo tiende a ello y lo desea de acuerdo a su propia φύσις.* Todo lo que es, conforme a la propia constitución de su ser, se mueve desde una falta hacia su propio bien, y en mayor medida esto acontece en la existencia humana, en tanto puede participar del mayor bien posible. En ese sentido la existencia obra siempre de acuerdo a su propio bien y, dado el caso, a la vista del más alto bien y según la más alta disposición de su naturaleza.

La más alta disposición, por comportar la posibilidad de estar en el mundo a partir de las perspectivas fundamentales del ser, es la *σοφία*. Pero la vida humana no participa del todo de aquel modo de ser supremo, esto es, en la visión (*θεωρία*) de la más alta constancia (*τὸ θεῖον*), sino en cuanto hay algo divino en ella que dentro del movimiento propio de la vida aparece. *οὐ γὰρ ἢ ἄνθρωπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*⁴¹⁹. *En cuanto la existencia se mueve dentro del mundo, en efecto, no vivirá de tal modo, sino en cuanto se presenta en ella algo más alto.* La vida superior aludida es la vida teórica, la cual, en tanto modo de ser más alto, permanece por sobre la vida humana que como tal se mueve en el mundo con los otros. La vida efectiva en cambio es aquella que obra de acuerdo a la *φρόνησις*, esto es, la vida ligada al propio *ἦθος* del hombre y que ante todo ha de tener a la vista las circunstancias del trato. Pero esta vida puede participar a su modo de aquel bien constante que constituye la *σοφία*, en tanto estructuralmente la *φρόνησις* permanece a la vista del mayor bien desde sus perspectivas fundamentales. Si no es, por así decir, la salud misma de la existencia, la *φρόνησις* trata de producirla desde el obrar mismo y en la medida que en cada caso este obrar permanezca dirigido al bien.

Se delata ahora bajo esta perspectiva no tanto el efectivo rango superior de la *σοφία*, la cual así se considera por constituir la existencia de acuerdo a la más alta constancia, cuanto el

⁴¹⁸ Aristóteles, *Física*, 192 a16ss.

⁴¹⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1177 b28-29.

modo de ser propiamente humano que se constituye en la facticidad de la vida. Ante todo esto se expresa en la posibilidad de resolverse dentro del movimiento del mundo a la vista el bien, es decir, a partir del más claro horizonte ejecutivo de la existencia. En efecto, de tal circunspección parece participar el prudente, esto es, de poder saber elegir lo que aporta el bien y lo bueno para sí mismo (*δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα*)⁴²⁰. Su horizonte no se delimita por asunto determinado alguno, no se trata por tanto de entender bien una cosa, por ejemplo, de saber construir una casa o bien curar una enfermedad, sino que más bien se trata de *εὖ ζῆν*⁴²¹, *de poietizar del mejor modo posible la propia vida*, en suma *de vivir bien*.

β) El querer y la obediencia de la existencia. La constitución de la εὐβολία

El bien buscado permanece arraigado al suelo vivo de la existencia que sabe comportarse y por tanto tiene su ámbito en las circunstancias urgentes que demandan en cada caso la respectiva resolución de la propia vida. Sabemos que dentro de los modos *poiéticos* de descubrir el ser la *σοφία* es la más óptima disposición del hombre, en tanto su *ποίησις* pone al descubierto el ser siempre lo mismo y por consiguiente la más alta felicidad⁴²². Pero la existencia, tal vez a ratos, o bien de ningún modo constante, si no en ningún caso, no puede soportar una vida tal, esto es, una vida cuya constitución permanezca armada a partir de la pura visión del ser. La vida que trata con las cosas, en cambio, es la vida de la existencia que se mueve a partir de lo que puede ser y, por tanto, es aquella vida urgida por la emergencia de las circunstancias del mundo. La *σοφία* por su parte no permanece vinculada al ser de acuerdo a la situación determinada, sino a partir de la más alta estancia. Por ello nuestra consideración, teniendo presente la superioridad de la *σοφία*, y que por lo demás responde al propio entendimiento griego del ser, tiene que concentrarse ahora en el modo como a partir de la *φρόνησις* la existencia puede, a la vista de la más alta posibilidad de sí misma, sostenerse en el mundo y por tanto establecer un vínculo con el ser. Esto significa que la *φρόνησις* permanece estructurada en el fondo como una disposición propiamente humana, y que, por ser lo más excelente dentro del ámbito de la posibilidad, constituye la existencia a la vista de lo más alto. Así Aristóteles hace una advertencia a la vida que trata en el mundo: *οὐ γὰρ δὲ*

⁴²⁰ *Ibidem*, 1140 a25.

⁴²¹ Aristóteles. *Ét. Nic.*, 1140 a27.

⁴²² Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1144 a4: *ἡ σοφία [ποίησις] εὐδαιμονίαν, la sabiduría produce felicidad.*

κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινον φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ⁴²³. Pero no hemos de pensar humanamente, según quienes nos exhortan, porque somos hombres, ni es necesario tener pensamientos mortales, puesto que somos mortales, sino en lo posible inmortalizarnos, y poner en obra todo por vivir de acuerdo a lo mejor que hay en nosotros. El hombre ha de poietizarse a sí mismo, esto es, ha de poner en obra su propia existencia a partir de lo más alto y por tanto, en la medida de lo posible, ha de procurar tratar con las cosas y con los otros de acuerdo al pensar del ser. Conforme a la orientación del νοῦς como lo más alto la existencia puede entonces obrar. La φρόνησις de este modo permanece constituida por un destacado ποιεῖν, esto es, el poner en obra la más alta vida humana.

La φρόνησις tiene su ámbito de ejecución en lo posible. Esta disposición permanece presta ante las cosas que pueden ser o no ser, de manera que su horizonte se encuentra delimitado por la vida que se pone en obra en el mundo. Esto implica que la prudencia, tal como la entiende Aristóteles, permanece constituida esencialmente a partir de un no-ser que se ha de configurar en la ποίησις de la obra que la existencia ha de llevar a cabo. Pero como esta obra no es algo otro que la existencia misma, entonces la negatividad aludida atraviesa el obrar mismo del hombre, de modo más radical que en el saber productivo. Este carácter negativo de la φρόνησις aristotélica se distancia además esencialmente del modo como Platón entiende el obrar, a saber, bajo el horizonte del bien ya siempre constante.

Esta puesta en obra, según Aristóteles, toma su dirección a partir del modo como la existencia es capaz de aconsejarse a sí misma (βουλένεσθαι) respecto a lo que debe hacer, y, por tanto, de lo que se trata es de la constitución del querer mismo (βούλεσθαι). Es importante por tanto advertir sobre el carácter de este querer, puesto que la existencia ha de ponerse en obra de acuerdo a lo que en cada caso quiere y por tanto a lo que, conforme a este querer, se toma como bien. Será necesario por ello hacer una indicación a las relaciones entre el consejo y el deber que se ponen en juego en el querer. Hacemos constar por lo demás que ya se ha puesto a la vista de manera correcta la importancia de estas conexiones⁴²⁴. En primer lugar es preciso considerar lo siguiente. El querer, tal como los griegos lo entendían, surge de la persuasión del consejo. En efecto, “lo que yo quiero” (βούλομαι), al constituirse de forma

⁴²³ *Ibidem*, 1177 b31ss.

⁴²⁴ Cf. J. Garrido, *Castigo y persuasión: el rol educativo de la dialéctica platónica*. Informe seminario de grado. Universidad de Chile 2003. Pág 10ss.

pasiva, declara que me determino por un consejo (*βουλή*), el cual ha de conformar el horizonte de lo debido. Según ello el auténtico querer no es tanto un mero impulsarse hacia algo, sino primero un escuchar. Por el contrario el querer inauténtico es aquella intención que no se orienta por lo debido, donde debido quiere decir ante todo lo necesario para obrar bien. Por ello la mala voluntad, por así decir, responde a no escuchar el consejo que en cada caso se da. El querer nace al obedecer lo aconsejado. De este modo lo querido surge de la deliberación que se resuelve por un consejo.

Para entender estas relaciones podemos tomar, por ejemplo, el caso destacado de la consulta médica. El médico aconseja al enfermo *qué debe hacer*, acaso tomar un fármaco. Por tanto el enfermo es aconsejado por el médico respecto a lo debido y requerido para el restablecimiento de su salud. La persuasión (*πειθῶ*) del médico por lo mismo ha de fundarse en un determinado saber, esto es, en saber *respecto a qué* se aconseja y por ello su consejo tiene que discurrir *a la vista del bien* correspondiente al enfermo. Por su parte el enfermo querrá lo debido, bajo el supuesto de que *pueda* hacer caso de la consulta, y se dejará persuadir y por tanto obedecerá (*πειθομαι*) el consejo del médico. Así la relación entre el persuadir y el obedecer, del mismo modo que entre el aconsejar y el querer, llega a ser simétrica. El consejo (*βουλή*) del médico en ese sentido tiene el carácter de un *hacer querer* bajo la forma de un *persuadir*. Y el obedecer del enfermo tiene el carácter de un *querer* bajo la forma de un *dejarse persuadir*.

Otra aclaración del asunto puede advertirse en la celebración del consejo de una comunidad, esto es, en la asamblea (*συμβουλή*) y reunión (*σύλλογος*), cuya junta tiene su fin en la deliberación de un asunto que concierne a la totalidad de los hombres. De lo que se trata entonces es de una elección (*ἄρρισις*), por ejemplo, de elegir un médico o un constructor⁴²⁵. Así dentro de la asamblea quien preside el consejo, busca en su consulta respecto al mayor bien correspondiente, que quienes lo escuchan atiendan sus palabras de tal manera que su deliberación se constituya no tanto como una orden externa, sino como un decreto que, bajo la forma de una recomendación, ejerce, en el fondo, un poder obligante que pone a la vista lo que debe ser cumplido. En ese sentido el consejo por parte de Pericles de construir las murallas de Atenas obliga a quienes lo escuchan a obedecerlo, tal como el médico al enfermo, y por tanto los invita a participar de lo debido conforme a una voluntad común. La deliberación en este caso conlleva una elección conjunta y así el querer se resuelve

⁴²⁵ Cf. Platón, *Gorgias* 455 bss.

bajo la orden del deber.

Tales ejemplos tienen que preparar el horizonte interpretativo de la *ποίησις* fundamental de la *φρόνησις*, esto es, la *εὐβολία*, la *buena deliberación*. De lo que se trata en primer lugar es de delimitar el ámbito del querer, en la medida que dentro del movimiento de la existencia en el mundo, el motivo fundamental se encuentra en la determinación del bien que en cada caso se quiere. El hombre prudente es por tanto quien buscando lo que aún permanece oculto (*λανθάνον*)⁴²⁶, tiene la disposición para anticiparse a lo que puede ser y conforme a ello aconsejarse a sí mismo sobre lo que cabe o no hacer. Si ya previamente la existencia conoce la perspectiva fundamental que le abre la situación, puede de este modo persuadirse hacia lo que debe hacer. El prudente entonces tiene ante todo que deliberar (*φρόνιμος ὁ βουλευτικός*)⁴²⁷ acerca de los modos por los cuales es posible el cumplimiento del fin. Quien ha deliberado sabe lo que quiere, tiene la capacidad de escucharse a sí mismo y por tanto la capacidad de obedecer lo que él mismo se ha ordenado. Tal disposición por lo dicho no tiene su horizonte en el ámbito de lo que siempre es, como en el caso de la *ἐπιστήμη*, sino que, análogamente a la *τέχνη ποιητική*, tiene su círculo de ejecución dentro de la posibilidad de lo que todavía no es. Pero su *ἔργον* no permanece fuera de la ejecución como en el caso del saber productor (*ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος*)⁴²⁸, sino que su *ἔργον* es la existencia misma que se quiere y se resuelve. Por tanto todo se juega dentro de lo que puede aportar al cumplimiento de la existencia que en cada caso tiene que ponerse en obra. Así lo que ha de acontecer en cada decisión de la existencia es el querer que surge gracias a la atención de lo debido. El *φρόνιμος*, el hombre prudente, tiene que querer lo debido de acuerdo a lo que él mismo ha resuelto ser.

De acuerdo a Aristóteles el *λόγος* de la *φρόνησις* tiene su fin en la buena deliberación y por ello se constituye en el tiempo. *τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν*⁴²⁹. *Pues el deliberar es una cierta búsqueda*. Tal búsqueda es un discurrir que toma su dirección del *λόγος*, el cual tiene su horizonte *περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν*⁴³⁰, *respecto a lo ejecutable por nosotros*. La disposición fundamental de la *φρόνησις* tiene entonces que reflexionar sobre lo que, al alcance de nuestra capacidad, es posible de poner en obra para

⁴²⁶ Cf. Aristóteles. *Met.*, 1041 a32.

⁴²⁷ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a31.

⁴²⁸ *Ibidem*, 1140 b6.

⁴²⁹ *Ibidem*, 1142 a31.

⁴³⁰ *Ibidem*, 1112 a31.

nuestro propio bien. De acuerdo a la *φρόνησις δυνατὰ δὲ ἅ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν*⁴³¹, es posible lo que llega a ser por nosotros. Si lo posible de hacer se determina por la existencia, entonces en ésta se encuentra la perspectiva fundamental de la vida en el mundo. *Ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων*⁴³². El hombre es el fundamento de sus obras. El hombre es un auténtico *ποιητής* de su propia vida⁴³³. Así en cada caso el obrar bien mismo (*αὕτη εὐπραξείν*) es el horizonte (*τέλος*) de la *φρόνησις*, esto es, la *ζωή*, la vida misma de la existencia⁴³⁴. Así confirma Aristóteles el fin de la prudencia: *Ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν*⁴³⁵. Buscan pues los prudentes su propio bien. Conforme a ello el buen discurrir (*εὖ λογίζεσθαι*) permanece dirigido *πρὸς τέλος τι σπουδαῖον*⁴³⁶, respecto a un horizonte que sea conveniente para la vida humana. La *φρόνησις* por tanto tiene que ver con una cierta rectitud (*ὀρθότης*) de la mirada por la cual la existencia se dirige hacia su propio *τέλος* y cuya vista tiene que ser puesta a partir del *λόγος*⁴³⁷. De este modo la *εὐβολία*, la buena deliberación, se constituye a través de la *διάνοια* y por tanto de acuerdo a la rectitud del *λόγος* mismo (*κατὰ τον ὀρθον λόγον*)⁴³⁸. La puesta en evidencia de la situación determinada de la existencia tiene entonces que dejar en claro la recta resolución del obrar. Lo que descubre la *φρόνησις* por eso es *τὸ πρακτόν*, lo ejecutable, y en ese sentido lo que busca la deliberación es la apertura del obrar mismo. Respecto a tal apertura se afirma la *προαίρεσις*, la decisión, la cual, conforme a la rectitud de la perspectiva, previamente ha tomado la iniciativa del obrar a partir de la obediencia del querer propio. Aristóteles dice: *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις*⁴³⁹. El inicio fundamental del cuidado humano es la decisión. Para que tal decisión pueda ser cumplida es necesario por tanto que la perspectiva fundamental consista en la correspondencia entre el deseo (*ὄρεξις*) y el entendimiento (*διάνοια*). Lo deseado en ese sentido tiene que ser así lo afirmado de quien se decide a la vista del bien.

⁴³¹ *Ibidem*, 1112 b27.

⁴³² *Ibidem*, 1112 b31.

⁴³³ Cf. Jan Patočka, *Platón y Europa*, XI, pág. 195: “La fuerza y la originalidad de la vida estriban en que, en su vida, el hombre se descubre a sí mismo y se da una forma. La formación y el descubrimiento de sí mismo son una y la misma cosa. Hay una verdad moral que no guarda relación con nada que sea ya de antemano. En el mundo moral, como “creadores”. Bajo esta perspectiva, habría que agregar, el creador, no obstante, sólo puede serlo porque ya permanece orientado por un horizonte que ya tiene a la vista para tomar su iniciativa creadora”.

⁴³⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 b7.

⁴³⁵ *Ibidem*, 1142 a8.

⁴³⁶ *Ibidem*, 1140 a29.

⁴³⁷ *Ibidem*, 1142 b11ss.

⁴³⁸ *Ibidem*, 1138 b25.

⁴³⁹ *Ibidem*, 1139 a30.

Ahora bien, en la medida que la existencia busca el bien querido, permanece dentro del movimiento del mundo y por tanto en cada caso ante lo que parece ser bueno para sí mismo. Precisamente aquí resalta la rectitud del prudente. ἐπεὶ δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πάσα: ὁ γὰρ ἀκρατῆς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφῶς. δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὔ βεβουλευῆσθαι: ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλής εὐβολία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική⁴⁴⁰. Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera, porque aquel que no puede contenerse y el hombre vil lograrán ver con el λόγος lo que se proponen, de modo que su deliberación en tal sentido habrá sido recta, pero lo alcanzado habrá sido un gran mal. Y parece que lo bueno es haber deliberado bien, puesto que es a este modo de rectitud que se llama buena deliberación, la que logra el bien. Porque precisamente lo placentero y lo doloroso son aquellos padecimientos que regularmente sobrevienen dentro del ámbito del querer, quien permanece presto ante una situación determinada obrará bien en referencia a ellos. Aquel en cambio que es llevado por sus pasiones puede tomar, por ejemplo, un placer por un bien y así resolverse hacia un mal. La obra se constituirá de este modo a partir de una perspectiva errada. No obstante a pesar del mal carácter de lo por lograr, puede alguien deliberar correctamente, esto es, alcanzar efectivamente lo propuesto. Sin embargo: ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή⁴⁴¹. El vicio destruye la perspectiva fundamental. Un mal ánimo puede hacer que la existencia pierda el horizonte y en ese sentido puede ocultar la vista al bien.

Se ha de advertir que la resolución de la buena deliberación no tiene que ver con aquella decisión que, a pesar de su rectitud, se conforma a la vista de un mal. Pero es posible por otra parte que el horizonte del obrar, el τέλος, sea un bien, y sin embargo la deliberación inadecuada. ἀλλ' ἔστιν καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῶ, τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὐ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι: ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβολία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει⁴⁴². Pero también es posible alcanzarlo a partir de un discurrir falso del λόγος, y alcanzar lo que se debe hacer, pero no por lo debido, sino por un término medio falso. De manera que no será buena deliberación ésta por la cual se alcanza por cierto lo que se debe, mas no por lo debido. La deliberación de la φρόνησις tiene su estructura en un συλλογισμός, esto es, en un discurrir

⁴⁴⁰ *Ibidem*, 1142 b17ss.

⁴⁴¹ *Ibidem*, 1140 b19.

⁴⁴² *Ibidem*, 1142 b22ss.

del λόγος que sin embargo no tiene el mismo carácter del συλλογισμός de la ἐπιστήμη, la cual, demuestra algo a partir de ciertas premisas propuestas (πρότασεις). Por su parte el συλλογισμός de la φρόνησις tiene como suelo, sí, ciertos presupuestos, pero fundados en opiniones que ya orientan la mirada dentro del mundo cotidiano y que en general permanecen articuladas por un decir reputado (ἔνδοξα). Por tanto se da en primer lugar una situación ya en cierto modo familiar y respecto a la cual permanece determinada la perspectiva fundamental de la existencia (ἀρχή). De manera relativa a ello se constituye lo que contribuye al bien: el debido modo de comportarse y el momento gracias al cual la existencia ha de resolverse a través de su propio ποιεῖν. Porque, en efecto, el horizonte (τέλος) del cuidado (πράξις) es la ocasión (καιρός) que ha de tomarse para la propia resolución. Esto que ya se ha elegido es lo que en suma orienta el aporte para resolver cada situación. El término medio por ello, que por lo demás es el decisivo, es lo que se decide en el instante oportuno. Esto elegido ya por mor del bien, puede en algún caso ser falso, es decir, ser un aporte indebido al bien y por ello desajustado. Por ello aquello que contribuye al bien, el aporte elegido, ha de constituirse a la vista del bien. La εὐβουλία en ese sentido tiene que aportar al bien propuesto a partir de la perspectiva fundamental alcanzada (τέλος). De este modo puede hacer evidente lo que está en su referencia (πρός τι) al bien, de otro modo éste puede ocultarse, ya sea por el fin mismo o por lo que aporta a ello. La buena deliberación será así: ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόλεψις ἐστίν⁴⁴³. *Una rectitud que según el aporte está en respecto al horizonte apprehendido por la prudencia descubridora.* El horizonte alcanzado por el aporte no es otro que la existencia misma resuelta en el mundo.

En la medida que la existencia permanece presta para una situación determinada, tiene que aportarse a sí misma como ἀρχή de su movimiento para alcanzar el τέλος propuesto. Lo puesto en obra por tanto no es algo diferente del movimiento llevado a cabo, sino que el movimiento mismo de la existencia constituye en suma la posibilidad del cumplimiento de la obra misma, esto es, en cada caso, la existencia decidida a la vista del bien. Por tanto es la existencia aquel principio por mor del cual (οὗ ἔνεκα) el obrar se lleva a cabo. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἔνεκα τὰ πρακτά⁴⁴⁴. *En efecto, las perspectivas fundamentales del obrar son aquello por lo cual se obra.* La existencia según lo anterior tiene que luchar contra el ocultamiento de las perspectivas fundamentales y por tanto tiene que

⁴⁴³ *Ibidem*, 1142 b32ss.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 1140 b16.

permanecer presta para la salvación del comportamiento a partir de la recta dirección de la mirada. De acuerdo a ello en la existencia puede darse la posibilidad de un descubrimiento (*ἀληθεύειν*) de las perspectivas fundamentales, pero también el peligro de caer en el ocultamiento de las mismas. El cumplimiento de la *φρόνησις* por tanto es la resolución del obrar a partir de la cual el bien permanece salvado del ocultamiento (*λήθη*)⁴⁴⁵. La prudencia así se determina como *ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*⁴⁴⁶, *un comportamiento que bajo la referencia del estar hablando unos con otros puede descubrir lo que es bueno y malo para la existencia.*

La puesta en obra de la existencia tiene su cumplimiento en la resolución del comportamiento respecto al ser-bueno y al ser-malo. En efecto, *τὸ πρακτόν*, aquello que ha de ser descubierto y por tanto ejecutado, es determinado por la *βούλεσις*, la cual, por su parte, es *μετὰ λόγον*, es decir, se configura como un discurso (*λογίζεσθαι*) de lo que se debe hacer, por lo que el acto resuelto toma su iniciativa en cada caso de la deliberada decisión del comportamiento. Esta resolución la determina Aristóteles como *εὐβολία*. Notemos preliminarmente que esta determinación de la *βούλεσις* como *εὖ* resulta importante conectarla con el sentido de *τὸ καλός* y éste a su vez con *τὸ ἀγαθόν*. La buena deliberación por tanto, la *εὐ-βουλία*, sería aquella resolución que toma su iniciativa bajo la “bella” dirección de lo que puede ser. Esta anticipación del *λόγος* se configura bellamente, es decir, que, no saliéndole nada al paso, ha ejecutado su obra libremente y en una búsqueda cuyo horizonte (*τέλος*) ha sido determinado por una cierta *δύναμις*, la cual, de acuerdo a su fundamental carácter, descubre de manera *patente* aquello que debe ser cumplido. Así dice Aristóteles: *ἔστι δὲ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα: αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἢ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν...ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς*⁴⁴⁷. *Existe una posibilidad llamada destreza*⁴⁴⁸. *Y ésta es de tal carácter que hace posible ocuparse de la propia obra tendiendo al fin propuesto. Si el fin es καλός, tal disposición es laudable. La prudencia no es esta*

⁴⁴⁵ *Ibidem*, 1140 b28-29: *σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐστὶ, φρονήσεως δ' οὐκ ἐστίν, signo de ello es que una disposición tal [la τέχνη] puede olvidarse, mas no la prudencia.*

⁴⁴⁶ *Ibidem*, 1140 b5.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, 1144 a23ss.

⁴⁴⁸ Es importante notar a su vez que el sentido de esta *δύναμις*, la destreza, permanece conectada con el carácter *severo* del comportamiento, esto es, desde *τὸ δεινόν*.

posibilidad, pero no es sin ésta posibilidad. Y el comportamiento de esta mirada de la existencia no es sin ἀρετή. Basta ahora con advertir preliminarmente esta conexión entre καλός y ἀγαθόν.

γ) El νοεῖν de la φρόνησις

El descubrimiento de las perspectivas fundamentales de la situación en cada caso única de la existencia se determina a partir del νοῦς. La existencia en la medida que se constituye como una ἔξις πρακτική, tiene su ámbito de ocupación y cuidado en el mundo que acontece, esto es, dentro de las posibilidades de llevar a cabo la obra misma de la existencia a partir de una determinada ποίησις, pero cuyo saber no dispone de una materia tal como la dispone el τεχνίτης. El material disponible de la φρόνησις, por así decir, es la existencia misma que debe ser ποιητizada, es decir, orientada y conducida hacia su propio bien. La existencia prudente se mueve así de acuerdo a un cierto comportamiento que, para salvarse a sí misma, es decir, para ser auténtica, tiene el deber de escucharse a sí misma y ponerse en obra respecto a su más propio cumplimiento. En apuntar correctamente a lo propuesto en cada caso se alimenta la intención del cuidado, lo cual sólo puede ser cumplido, en la medida que la mirada de la existencia tenga ya su respecto al bien. Como tal el ser-bueno constituye el horizonte mismo y el principio de la existencia. Descubrir sin embargo este principio y horizonte es tarea del prudente.

El campo en donde la existencia cotidiana se mueve es el mundo de la πράξις⁴⁴⁹. Para cuidarse del mejor modo posible, la existencia, en un primer término, ya tiene que haber elegido un tipo de vida y por tanto tiene que haber ya proyectado un sentido total que oriente cada paso. De este modo la existencia en cada caso tiene que aprestarse a sí misma a partir de la decisión de su voluntad. En ello reside la iniciativa fundamental de la φρόνησις, cuya posibilidad se conforma por el discurso del λόγος (κατὰ τὸν λογισμόν)⁴⁵⁰ y desde el cual es posible el conocimiento de las circunstancias particulares (τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν)⁴⁵¹. De ese modo la φρόνησις esta referida a la πράξις en el sentido de un descubrimiento del momento justo que constituye la resolución del comportamiento. La resuelta deliberación, en la medida que constituye el cuidado mismo de la existencia, tiene su

⁴⁴⁹ Véase Apéndice II, pág. 344ss.

⁴⁵⁰ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 b14.

⁴⁵¹ *Ibidem*, 1141 b15.

respecto a la extremidad del momento. En ese sentido habla Aristóteles: *ἔστιν δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτὰ*⁴⁵². *Pues todo lo que corresponde al ámbito del cuidado humano se constituye dentro de un momento y de un extremo.* El extremo es aquel momento del ser respecto al cual la existencia resuelta se orienta. Es el último punto en el cual la deliberación se cumple. Lo ejecutable así se constituye a partir de una extremidad, en cuya decisión la existencia puede tomar la iniciativa. En este sentido el momento extremo se tiene presente como el último límite donde reposa el *λόγος*.

Este extremo se hace evidente a partir del propio *νοῦς* de la *φρόνησις*. Este rasgo de la *φρόνησις* se nos aclara ante todo en tanto expone desde su propio cumplimiento el momento opuesto al momento de la *σοφία*, la cual tiene a la vista las primeras determinaciones del ser de las cosas. *ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, οὐκ ἔστι λόγος*⁴⁵³. *Está [la φρόνησις] de modo opuesto a la intuición [de la σοφία], ya que esta intuición se refiere a los límites de lo que no hay λόγος.* La *σοφία* configura una posibilidad por la cual se tiene presente un extremo determinado del ser, es decir, se tiene abierto el fundamento del ser-algo como tal y en base a un saber (*ἐπιστήμη*), pero no a partir de algo demostrado, sino desde la pura mostración del *νοῦς*, es decir, desde el descubrimiento de las *ἀρχαί*. Por ello es que la *σοφία* es un saber deductivo, pero *desde* los principios. *Ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη*⁴⁵⁴. *La σοφία es intuición y saber.* En el otro lado, esto es, en el acontecer del mundo, se encuentra el *νοῦς* de la *φρόνησις*. *τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον*⁴⁵⁵. *Pues lo ejecutable es algo tal [es decir, algo que puede ser].* Por tanto el *νοῦς* de la *φρόνησις* no se constituye del mismo modo que el *νοῦς* de la *σοφία*. En efecto, en la *σοφία* el *νοῦς*, la intuición, permanece en referencia a los primeros principios del ser inmóvil, cuyo ámbito declara siempre lo mismo⁴⁵⁶. Este *νοῦς* dentro del ámbito de la *σοφία* se cumple de tal modo que permanece más cerca del puro *νοεῖν*, esto es, del puro descubrimiento de los principios del ser, en la medida que la intuición dada se cumple *ἄνευ λόγος, sin λόγος*. En el caso de la *φρόνησις* las perspectivas fundamentales son descubiertas en cada caso a partir de la situación siempre cambiante. No obstante también se cumple *a su modo* *sin λόγος*. Porque a la *φρόνησις* le corresponde la ejecución de lo posible, tiene que cumplir en cada caso la rectitud de la mirada dirigida al bien del caso a

⁴⁵² *Ibidem*, 1143 a32ss.

⁴⁵³ *Ibidem*, 1142 a25.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, 1141 a19.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, 1142 a25.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, 1143 b1ss.

partir de una cierta intuición (*νοεῖν*).

A la *φρόνησις* por tanto le conviene una deliberación de lo que puede ser y según ello su *ἀληθεύειν*, su poner al descubierto las perspectivas fundamentales, se constituye a partir de la visión de lo que tiene que hacerse en el ámbito de los asuntos particulares. *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*⁴⁵⁷. *De estas cosas particulares hay que tener percepción, y ésta es la intuición.* Cuando Aristóteles se refiere a la percepción como el modo a través del cual la situación particular es captada, está determinando al *νοῦς* en una conexión esencial con la *αἰσθησις*. El *νοεῖν* de la *φρόνησις* no es puro, no capta al modo de un toque (*θίγειν*), sino que es un *διανοεῖν*, una intuición que sin embargo requiere ser cumplida *a través* del *λόγος*. Y si el *λόγος*, como el carácter fundamental del hombre, configura el cumplimiento del *νοῦς* como *διανοεῖν*, entonces este *διανοεῖν* tiene que estar a la vez referido inmediatamente al horizonte de sentido del ánimo y la voluntad del hombre. Esto quiere decir que la existencia viva cumple su propio *νοῦς*, su propia captación, en la apariencia del mundo y su movimiento. Tal aparecer por tanto no es sólo un mero “sentir”, es decir, una percepción de visiones, olores, audiciones o palpaciones, sino en el fondo una auténtica visión de la situación particular, y por tanto un estar abierto al mundo. En ese sentido la *αἰσθησις* de la *φρόνησις* no está dirigida a los *ἴδια αἰσθητά*, sino que es ver un todo, no el todo abierto llevado a cabo por la *σοφία*, sino aquel claro espacio dentro del cual la existencia ha de resolverse y por tanto donde ha de cumplir su determinada *ποίησις*, es decir, la obra de su existencia. Aristóteles dice: *ἢ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἰσθησις, οὐκ ἢ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἐσχάτον τρίγωνον*⁴⁵⁸. *La φρόνησις se refiere al otro extremo, en donde no hay saber, sino percepción, no la de las propiedades, sino como en la geometría vemos un triángulo.* Para la geometría griega el triángulo es el elemento más extremo dentro de las figuras poligonales, es decir, constituye la más extrema posibilidad para la formación de las múltiples figuras geométricas. Por ello al trazar cualquier figura de múltiples lados, permanecerá al final de su división el triángulo como lo último (*ἐσχάτον*). El carácter extremo del triángulo geométrico nos sirve así para entender la extremidad de la cual se ocupa la *φρόνησις*. En ésta en efecto también hay algo que permanece (*στήσεται γὰρ κάκει*)⁴⁵⁹. Este extremo que permanece al último, es aquel momento en donde todo *λόγος* reposa en la

⁴⁵⁷ *Ibidem*, 1143 b5

⁴⁵⁸ *Ibidem*, 1142 a26ss.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 1142 a29.

visión del límite, pero sin embargo no como la visión de la geometría, sino como una *αἴσθησις πρακτικὴ*, esto es, como una situada visión de las circunstancias que aportan al bien⁴⁶⁰.

El bien dentro del horizonte de la *πράξις* así permanece determinado por una búsqueda del *λόγος* que encuentra su cumplido momento en la intuición de la situación, es decir, de acuerdo a la decidida resolución de la existencia. Conforme a tal resolución el bello discurso del *λόγος* (*εὐ-λέγειν*), es decir, aquel pensar que ha sabido elegir bien lo que hacer, termina en la ejecución a partir de la intuición del momento preciso. Esto lo ilustra Aristóteles a partir de un ejemplo de la *τέχνη ποιητικὴ*. *γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως: ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα: καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγη εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἴτα ἤδη ἢ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἢ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν*⁴⁶¹. *En efecto, lo sano acontece cuando se piensa de este modo: puesto que esto es la salud, es necesario, para que alguien sea sano, que eso que es lo sano esté previamente presente, por ejemplo el equilibrio. Y para esto es necesario que se presente previamente el calor. Y así el médico cada vez piensa más ampliamente, hasta que el pensamiento haya sido conducido hasta lo que él mismo, por último, puede producir.* El *λόγος* que en este caso el médico comporta, se constituye a través de una reflexión que procura retroceder hacia la *ἀρχή*, esto es, hacia el *εἶδος* de la salud, *vista* que previamente se encuentra en el alma, pues de este modo, abierta esta perspectiva, puede el médico tomar la iniciativa de la curación. Bajo la misma estructura quien permanece presto ante una situación determinada, es decir, quien ha de tomar una decisión dentro del ámbito de la *πράξις*, busca y analiza (*ζητεῖ καὶ ἀναλύει*)⁴⁶². El *ἔσχατον* del *ἀνάλυσις*, esto es, el último momento que se pone a la vista a través del discurso del *λόγος* es aquello *primero* que, en el caso del médico, se puede realizar, y por tanto, en el caso de quien obra, es el momento por el cual se ha de obrar. *καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει*⁴⁶³. El horizonte de la *ποίησις* y de la *γένεσις* es así el mismo, a saber, *τὰ δυνατά*, lo posible de ser puesto al descubierto. Esta posibilidad es un *ποιεῖν* esencial según cuya capacidad es abierto el

⁴⁶⁰ Cf. W. Wieland, *Norma y situación en la ética aristotélica* (traducción de Alejandro Vigo), Anuario filosófico 1999 (32), pág. 108: “El que obra aquí queda librado a sí mismo, pues en el ámbito del obrar sólo pueden alcanzar lo individual la experiencia y la percepción”.

⁴⁶¹ Aristóteles, *Met.* 1032 b6ss.

⁴⁶² Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1112 b20ss: *ζητεῖν καὶ ἀναλύειν*, *buscar y analizar*.

⁴⁶³ *Ibidem*, 1112 b23-24.

horizonte de lo que puede llegar a ser. Configurándose a través de la buena elección del *λόγος*, la existencia puede descubrir el lado opuesto de la *σοφία*, es decir, la más extrema concreción de la existencia, la *πράξις*. De este modo la *φρόνησις* se constituye en un sentido con *λόγος* y en otro sin *λόγος*. Con *λόγος* porque busca y delibera acerca de lo que puede aportar al bien, y sin *λόγος* en la medida que, habiéndose ya decidido, la existencia puede intuir (*νοεῖν*) el horizonte de su propia ejecución. La *φρόνησις* es como la *αἴσθησις*, la mirada del ojo, *el instante de la concreta situación que cada vez puede ser de otro modo*. De este modo la *φρόνησις* es una disposición *poiética* fundamental, en tanto el hombre prudente ha de *poner al descubierto* en cada caso la situación concreta de la propia existencia.

La determinación de las disposiciones *poiéticas* de la existencia ha mostrado los modos como el hombre se establece en el mundo bajo un vínculo esencial, esto es, a partir de una puesta en obra por la cual el ser es revelado. En la *φρόνησις* se mostró que la existencia misma es la obra misma que, en su carácter móvil, es puesta en juego como una posibilidad de estar en el mundo de manera cumplida. De este modo el hombre es en primer lugar creador de su propia existencia. La *τέχνη ποιητικὴ* nos reveló por su parte que la obra llevada a cabo nace de una *poihsis* cuya posibilidad reside en poner al descubierto el ser *en otro*, esto es, en un determinado “*para qué*” y por cuyo uso el hombre establece un vínculo con el ser. La obra del saber productivo destaca por tanto un determinado *ποιεῖν*, a saber, un poner el ser en la obra. Por su parte la *σοφία* y la *ἐπιστήμη* declaran un *ποιεῖν* de otro tipo. Por lo pronto porque el horizonte de su ejercicio teórico lo determina el ser siempre lo mismo. Este *ser ya siempre lo mismo* es lo que debe ser descubierto. Pero en la medida que lo que es por sí mismo (*φύσει*) no es nunca algo que se da de inmediato, sino siempre luego de un camino por recorrer, la *σοφία*, por ejemplo, tiene que desocultar el ser de acuerdo a un *ποιεῖν* esencial. La *ποίησις* de la *σοφία* por tanto descubre lo que ya está a partir de la puesta al descubierto del fundamento del ser. Este sentido *poiético* de la *σοφία* sólo se nos aclarará de modo más cumplido cuando tratemos acerca de los principios de la *γένεσις*, tarea que se lleva a cabo en la *Física*, pero que responde a una necesidad esencial del proyecto de la *sofia* como el saber más propio. La *ἐπιστήμη*, por último, es *poiética* en otro sentido. Pues si bien la *σοφία* es en parte *ἐπιστήμη*, lo es de manera esencial porque permanece en relación al fundamento a partir del ejercicio esencial del *νοῦς*. La *ἐπιστήμη* sin embargo es *poiética* no porque descubra los principios, sino porque tiene que establecer previamente una estabilidad

para su ámbito de investigación. De este modo la *ἐπιστήμη* puede deducir con corrección las relaciones y los atributos que aquí se dan. Esta *ποίησις* de la *ἐπιστήμη* por tanto no descubre los principios, sino que su *ποίησις* consiste en asumir y mostrar de acuerdo a esta hipótesis, el horizonte de su actividad. En cierto sentido la *ἐπιστήμη* es la menos *poiética* de las disposiciones, y esto quiere decir la menos originaria, dado que sólo asume el fundamento y por tanto su carácter más propio, según el concepto moderno, radica en su positividad. Lo esencial por tanto en las disposiciones mencionadas estriba en el carácter *poiético* de las mismas. El sentido de la *ποίησις* en cada caso dice algo distinto, en la medida que lo puesto al descubierto por cada saber es distinto. Esto quiere decir por tanto que la obra llevada a cabo a partir de la *ποίησις* depende del sentido de la *φύσις* que aquí permanece en juego. Es la *φύσις* misma la que se revela en la *ποίησις*.

§8. El *ποιεῖν* de la existencia como poner al descubierto el ser propio a partir del *λόγος*

La existencia en cada caso pertenece a un mundo en el cual tiene la posibilidad de cumplir la obra de su propio ser, es decir, de llevar cabo una *ποίησις* esencial de su existencia. Ciertamente el mundo acontece a partir del modo como cada cual *puede* y en suma *tiene que ser*, es decir, de acuerdo a la respuesta a la vocación de su propia existencia. Hemos considerado que la existencia puede alcanzar distintos modos de cumplir su estancia en el mundo y así establecer una vinculación con el ser.

La *πράξις* como modo *poiético* de la existencia tiene un particular momento gracias al cual es reconocible el encuentro con el mundo a partir de la *visión tratante*, y por tanto a considerar y negociar con las cosas de acuerdo a los variados aspectos que algo puede ofrecer. Por ello la existencia permanece con mayor razón tentada a caer en la *δόξα*, en la medida que ésta conforma el movimiento del parecer cotidiano. En ese sentido la existencia se muestra inmediatamente referida a la apariencia y a la multiplicidad de las diferencias. Esto no tiene que mostrársenos inmediatamente de manera negativa, pues la *δόξα* mantiene el suelo vivo de lo público, desde el cual surge el sentido de los diversos modos de referirse a las cosas. Efectivamente la *δόξα* conlleva la posibilidad de la apariencia, y de tal manera que, de acuerdo al trato, se transmiten diversos pareceres, constituyendo así el horizonte efectivo de la existencia. De estos pareceres depende aquel estado de cosas según el cual la vida se mantiene

en una determinada orientación. Pero el sentido del ser no permanece del todo olvidado, en la medida que, según la imagen platónica de la formación humana en relación a la *ιδέα*, el ser mismo, por más oculto que permanezca, antecede a todo parecer y así favorece la posibilidad tanto de la medianía de lo cotidiano como del cumplimiento de la existencia. Dicho de otro modo, el mundo acontece y se abre siempre según un determinado entendimiento del ser. Tal acontecer del mundo tiene este carácter en la constitución del *λόγος*, por cuya *ποίησις* la existencia puede establecer una determinada vinculación con las cosas. La *ποίησις* del *λόγος* en este sentido permanece referida esencialmente al ser y por tanto se constituye como un descubrimiento de la *ἀλήθεια*.

Las siguientes secciones tienen como fin entonces hacer constar aquel espacio vital de la existencia humana que no se configura bajo un saber esencial de la obra, sino de acuerdo a la situación regular en la cual en cada caso se toma parte. Este ámbito es el ámbito de la *δόξα* y por tanto el ámbito del *λόγος* vivo que se comparte en el trato. Bajo esta perspectiva el sentido de la *ποίησις* también aquí tiene un rol destacado, dado que, en la medida que designa el simple acontecer, constituye bajo su propia estructura el movimiento de la existencia que vive en el mundo a partir del *λόγος*. De este modo en las secciones a), b) y c) se tratará del carácter dialéctico y retórico de la palabra que se vincula al ser, si bien no a partir de un auténtico saber, sí de acuerdo a un suelo preparatorio que delimita el campo de acción del hombre en el mundo. En la sección d) finalmente se considerará en qué sentido la recordación de la que habla Platón hace referencia al descubrimiento del ser, por lo cual ella misma puede comprenderse como *poiética*. Daremos además una indicación al sentido de la *ἀλήθεια* a partir del carácter *poiético* de la Filosofía como el modo fundamental de crear en lo bello.

a) El poiético modo de hablar entre unos y otros y la persuasión de la apariencia

En el estar compartiendo el mundo con los otros acontece un vínculo con el ser. Dentro del ámbito del cuidado humano, esto es, según la manera como la existencia se comporta y habla con los otros, el *λόγος* se toma y se entiende de manera que gracias a la apertura de un vínculo con el ser, puede la existencia confiarse a su sentido. El *λόγος*, en efecto, tiene su efectivo cumplimiento en una *poietización* del sentido del mundo a través de los variados aspectos de la ocupación y el trato con los otros. El *λόγος* por tanto se articula

inmediatamente en la *κοινωνία* de la existencia. De acuerdo a ello la existencia humana se ocupa y delibera, esto es, permanece remitida a lo que aún no es y puede ser, a lo que se pueda hacer, es decir, no sólo en un sentido productivo, sino además práctico, debido a que en cada caso lo que acontece es una *ποίησις*, un *llegar a presenciar*. Así en tanto la existencia se mueve en el tiempo en cada caso se atiene a lo que *puede ser*, a las cosas que *ya están presentes* y además a *lo que ya fue* y exige su recuerdo para ponerlo a la luz⁴⁶⁴. A partir de esta extensión en el tiempo, la existencia entiende el *ser-bueno*, el *ser-malo*, el *ser-justo*, el *ser-injusto*, y así se refiere a las cosas que acontecen en el mundo, y de modo particular respecto a las circunstancias (*τὰ ὑπάρχοντα*)⁴⁶⁵. Sin embargo lo que *ya está presto*, esto es, *τὸ ὑπάρχειν*, a saber, lo que *ahora está y se presenta* (*παρεῖναι*), llega a ser precisamente lo decisivo, cuando el sentido del ser se pone en cuestión.

Así dentro de nuestra consideración hemos destacado en sus determinados rasgos que el *λόγος* pone en evidencia el mundo en un sentido *poiético*, uno de los cuales declara cómo establecer un sentido del ser en la obra elaborada, es decir, desde la *τέχνη ποιητική*. Pero a partir del uso práctico del *λόγος* se constituye una especial *ποίησις* conforme a una posibilidad que no produce una obra fuera de sí, sino una obra cuyo sentido se declara en la existencia misma que habla y se entiende con los otros en el mundo. En efecto, la vida humana se da inmediatamente atendida a las cosas y por tanto en este caso es el hombre mismo el que está puesto en obra y así se mueve dentro de la vida cotidiana. Con ello no sólo se declara que la existencia regularmente se mantiene en un respecto más o menos transparente hacia las cosas, sino además se constata la posibilidad de la *φρόνησις*. Lo importante es reconocer que conforme a este sentido la existencia humana es, por así decir, *poiética*, no sólo en aquel sentido destacado según el cual lo que es puesto al descubierto es una obra relativa a otro, sino en el sentido de que lo puesto *poieticamente* en obra es la existencia misma que se mueve y encuentra su propio suelo en el *λόγος* para referirse a las cosas.

De este *λόγος* se ocupa la Retórica, la cual, en tanto destaca el modo de hablar, abarca los diversos modos de remitirse al mundo. Para el cuidado que se refiere a las cosas tal como salen al encuentro dentro de la vida cotidiana, el horizonte (*τέλος*) es lo que se dice (*τὸ*

⁴⁶⁴ Aristóteles, *Retórica*, 1358 b14 ss. Bajo esta indicación Aristóteles pone a la vista el momento de la temporalidad de la existencia humana y con ello el modo de estar abierto del hombre hacia lo que ha sido y a lo que será desde la prestancia del presente. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §68.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, 1358 b17.

εἰρημένον)⁴⁶⁶. A partir de la posibilidad de una viva oralidad, la existencia puede *ver* aquello de lo cual se puede hablar. Esta posibilidad es aquella por la cual cada uno y de consuno a los otros permanece orientado por una determinada situación. De acuerdo a ello se puede hablar y opinar según lo dado (*περὶ τοῦ δοθέντος*)⁴⁶⁷. Por ello el *ρήτωρ*, esto es, *quien habla*, no tiene como fin de su obrar tanto el persuadir (*οὐ τὸ πείσαι*)⁴⁶⁸, como el referirse (*λέγειν*) a favor de un asunto desde una perspectiva cuyo sentido se pone a la vista (*ποιεῖν*)⁴⁶⁹ conforme a un *ιδεῖν περὶ ἕκαστον*, *un ver que toma en consideración qué parecen ser las cosas particulares*⁴⁷⁰. El que habla es capaz de *crear* una posibilidad a partir de un camino (*ὁδός*)⁴⁷¹ y una medida (*μέθοδος*)⁴⁷², es decir, de acuerdo al modo como algo puede ser dicho. Puede ver, aunque esto ya pertenece a un modo destacado de referirse a las cosas, lo que está al descubierto (*τὸ ἀληθές*), pero ante todo quien habla está remitido a lo verosímil (*εἰκός*)⁴⁷³ y a lo que parece (*φαινόμενον δεῖξωμεν*)⁴⁷⁴.

Es del todo importante advertir además que tal modo de estar ante las cosas permanece dispuesto de acuerdo a un determinado comportamiento (*ἔξις*)⁴⁷⁵ y desde la posibilidad misma de hablar, esto es, conforme a un modo que se las entiende con aquello a lo cual se refiere (*τεχνικόν*)⁴⁷⁶. De acuerdo a este modo, el hablante tiene previamente ante sí el suelo común de lo que se dice y de tal modo que aquello que acontece está siendo (*ὄν*) como ya ha sido costumbre que se delibere (*ἐκ τῶν ἤδη βουλευέσθαι εἰωθότων*)⁴⁷⁷. Quien habla, empero, no está inclinado a cumplir la referencia de lo dicho, porque no tiene *γένος* alguno que pueda ser determinado⁴⁷⁸. La existencia retórica habla conforme a lo posible de discurrir (*συλλογίζομαι*) en sus distintos pareceres, para encaminar hacia ello⁴⁷⁹ y en último término,

⁴⁶⁶ *Ibidem*, 1358 b29.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, 1355 b32.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, 1355 b10.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, 1354 a8.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, 1355 b 10: *τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον*.

⁴⁷¹ *Ibidem*, 1354 a 8.

⁴⁷² *Ibidem*, 1355 a4.

⁴⁷³ *Ibidem*, 1357 a35.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, 1356 a19. Lo mismo es dicho en 1356 a4: *διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι* y en 1355 b15: *πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν*. Por su parte Platón en el *Fedón* menciona el caso de la retórica pública, es decir, a partir de quienes quieren persuadir en las asambleas, en los lugares donde los hombres se reúnen para considerar los diversos asuntos en cuestión por la comunidad. Estos oradores no tienen a la vista la *ἀλήθεια*, sino tan sólo lo posible de convencer (*πιθανόν*). Cf. 272 e10

⁴⁷⁵ *Ibidem*, 1354 a 5-6.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, 1355 b34.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, 1357 a1.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, 1355 b19.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, 1355 b 17.

como en el caso de Gorgias, para cautivar al oyente (*ἀναλαβεῖν τὸν ἀκροατὴν*)⁴⁸⁰, es decir, para atraerlo y así disponerlo bajo un cierto *πάθος*. Quien habla puede conducir al oyente (*προάγειν*)⁴⁸¹ con el fin de provocar en él un cierto parecer (*πιστεύειν*)⁴⁸². Dentro de la posibilidad de la oralidad por tanto es inevitable la tendencia a la conformación de un parecer, y además que este parecer domine de tal manera que se muestre como saber. Es importante que nos detengamos en este modo de la retórica, pues a ésta se opondrá la Filosofía para destacar el más propio modo de vincularse con el ser.

Se habla, por ejemplo en el *Gorgias*, de éste mismo como alguien que puede hablar a favor de las cosas mediante variadas y atrayentes palabras⁴⁸³. Este modo de mostrar las cosas se contrapone inmediatamente con la manera por la cual Sócrates pretende establecer una perspectiva, esto es, una perspectiva del ser de las cosas a partir del *διαλέγεσθαι*. Así Sócrates previniéndose de escuchar el discurso de Gorgias le pregunta a Calicles: *ἄρα ἐθελήσειεν ἂν ἡμῖν διαλεχθῆναι;*⁴⁸⁴ ¿estaría [Gorgias] resuelto a tomar parte con nosotros en el propio discurrir del *λόγος*? No se apela a escuchar los *λόγοι* que Gorgias por cuenta propia pueda exponer, sino a participar de un sentido que, a través de la pregunta, el *λόγος* mismo sea capaz de poner a la vista. Tal pregunta tiene su intención en la determinación de un horizonte que en cada caso puede orientar todo discurrir, sea tanto propio como común, sea dirigido a un ámbito del hacer o del pensar, es decir, la pregunta se dirige al *τέλος*. Por ello la pregunta por aquello *respecto a lo cual* habla Gorgias en su discurso, depende de aquello *a partir de lo cual* Gorgias se presenta a los otros. Por ello es que es importante además reconocer que cada cual habla a través de un determinado carácter (*ἦθος*), y por tanto quien habla pone en evidencia lo que quiere decir conforme a un cierto modo de ser. Por tanto el sentido del discurso de Gorgias sólo podrá ser suficientemente accesible en su verdad si antes es expuesto el fondo y el carácter desde el cual habla Gorgias y por tanto de acuerdo al horizonte según el cual él mismo ejecuta su oralidad, esto es, como aquel que se refiere de un determinado modo a las cosas. La pregunta en suma apunta a la posibilidad misma con la cual cuenta el retórico para hablar de aquello a lo cual se refiere en su discurso, la pregunta se dirige al ser mismo de la posibilidad y así a su propio límite. Para la mejor

⁴⁸⁰ *Ibidem*, 1354 b32.

⁴⁸¹ *Ibidem*, 1354 a24.

⁴⁸² *Ibidem*, 1355 b 35.

⁴⁸³ Platón, *Gorgias*, 447 a5 : *πολλὰ γὰρ καὶ κατὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο, pues hace poco Gorgias ha disertado acerca de muchos y bellos asuntos.*

⁴⁸⁴ *Ibidem*, 447 b9.

atención del asunto Sócrates afirma: *ἂν εἰ ἐτύγχανεν ὢν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου ὅτι σκυτοτόμος*⁴⁸⁵. Si resultara ser alguien que dentro de la comunidad hiciera zapatos, se decidiría a responder que es alguien que trabaja el cuero. Es evidente la intención a la que apunta, esto es, averiguar *qué es* Gorgias, es decir, *cuál es su posibilidad* y por medio de *qué* ejecuta esta posibilidad.

En lo siguiente tenemos que advertir que la pregunta por la esencia de la posibilidad de Gorgias, esto es, por aquello que determina su saber, sólo puede entenderse a partir del modo de estar unos con otros y por lo tanto de acuerdo al sentido que unos con otros mantienen respecto a las cosas del mundo. Según ello lo que intenta averiguar Sócrates es primero *qué* posibilidad es esa que apela a un parecer de las cosas, y *cómo* tal posibilidad se mueve dentro del pueblo (*δήμος*), es decir, si tal posibilidad permanece determinada a obrar de acuerdo a lo que ella misma pretende para sí, esto es, persuadir hacia las cosas mismas. Por eso también Sócrates inquiriere por aquello por medio de lo cual, como el cuero del zapatero, Gorgias muestra y expone su asunto. La materia con la cual trata Gorgias para obrar es en suma diferente de aquella del zapatero. En efecto, no es como la materia con la que cuenta el zapatero que sólo él conoce, y no sólo porque no es algo material propiamente, sino porque en suma es algo con lo que todos podemos disponer, es algo común y por ello asunto mismo del cual conversar. Pero en tanto es algo “con lo cual” algo se lleva a cabo, de algún modo la materia del orador se da de manera análoga a la materia del zapatero. La materia dispuesta por el zapatero, en este caso el cuero, es aquello por cierto que se elige, y que se ha de elegir bien, si el zapato no sólo ha de ser producido, sino bien producido. Por ello Sócrates apunta a revelar en Gorgias, poniéndolo en relación con el zapatero, si la retórica es una posibilidad que se asienta de modo concreto y en consonancia con el asunto, si en suma el retórico es elegante, es decir, si *sabe elegir* aquello *con lo cual* se refiere a lo que es. Por cierto lo elegido no es otra cosa que el *λόγος* mismo y por tanto es una posibilidad con la cual en cierto modo todos cuentan⁴⁸⁶. De lo que se trata entonces es de saber, a través de este *λόγος* compartido y posible de elegir, primero *qué* es aquello de lo cual trata, si tiene un saber de ello y cómo se refiere a ello, si en suma descubre las cosas en su ser y persuade a los otros respecto a lo que sabe, o si más bien tal persuasión no se asienta sino en un mero parecer. Si sucede esto último, esto es, si a través del *λέγειν* el hablante se sostiene en la conformación de un mero

⁴⁸⁵ Platón, *Gorgias*, 447 d3.

⁴⁸⁶ Aristóteles, *Retórica*, 1354 a 3ss: *διὸ καὶ πάντες...*

parecer, entonces la necesidad de la pregunta de Sócrates se hace urgente. Esta necesidad proviene ante todo de la posibilidad que sostiene Gorgias de referirse no tanto al asunto propiamente tal, como así es dado previamente a todo saber y circunspección, sino de exponer un parecer, de hablar a favor de algo para persuadir a los otros sin una orientación adecuada. Sócrates toma el *λόγος* de una manera tal que pone en cuestión aquella pretensión que, sin tener un horizonte determinado de trato, pone a la vista aquello que es posible de convencer respecto a algo. Lo que orienta la investigación socrática entonces tiene que ver con el descubrimiento del horizonte dentro del cual Gorgias hace referencia a las cosas y por tanto del saber que sostiene su discurso en torno a ellas.

Pues bien, Gorgias mismo responde a la pregunta de Sócrates cuando éste lo inquiriere por los asuntos de su supuesto saber. Gorgias afirma: *περὶ λόγους*⁴⁸⁷. *Respecto a los discursos*. Lo primeramente importante que se pone en evidencia es que no se trata de todos los discursos, pero se reconoce que por tales discursos Gorgias *hace* a los hombres capaces para hablar (*ποιεῖ δυνατόν*)⁴⁸⁸. También queda convenido que tal poder de Gorgias en la medida que los hace capaces para hablar, del mismo modo los hace capaces para pensar de lo que se habla. Por tanto el obrar propio de Gorgias no corresponde a horizonte determinado alguno, sino que más bien se concentra y tiene su poder (*κύρος*) en el hablar mismo. Tal imprecisión y falta de horizonte se hace evidente de inmediato tan pronto Gorgias responde la pregunta sobre aquello respecto a lo cual él habla. *Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων καὶ ἄριστα*⁴⁸⁹. *Los más grandes y mejores asuntos humanos*. Esta aún imprecisa respuesta lleva a Sócrates a determinar con mayor exactitud la intención de la pregunta filosófica. Sócrates apela ahora precisamente al bien que orienta el obrar de Gorgias y por tanto a aquello que él es capaz de producir en el otro, dado que, como retórico, se mueve dentro del mundo bajo el oficio de la enseñanza de tal posibilidad. Se revela así el fin de la ocupación de Gorgias. Gorgias dice: *Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷον τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἱατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην*⁴⁹⁰. *Persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea, y en toda otra reunión en donde se trate*

⁴⁸⁷ Platón, *Gorgias*, 449 e1.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, 449 e5.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, 451 d7-8.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, 452 e1-4.

de asuntos públicos. Y por cierto, por esta capacidad serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia. Según Aristóteles el decir retórico no tiene su fin en el persuadir y por ello su determinación es más precavida. No obstante ello, Platón, dada la peligrosidad de los retóricos de su tiempo, pone al descubierto que tal potencia de la palabra, en el caso mencionado, se dirige de acuerdo a una intención que se determina a partir de un modo por el cual la existencia se encuentra con los otros en el mundo para procurarse su propio beneficio. Esta potencia del *λόγος* quiere decir ante todo que la existencia puede moverse con un propósito que no simplemente tiende a la formación de un parecer, sino a una capacidad de dominio. Gorgias en suma encuentra su poder en persuadir a la multitud (*πείθειν τὰ πλήθη*)⁴⁹¹. Luego de esta respuesta el carácter de Sócrates se revela con mayor distancia, pues, teniendo ya a la vista preliminarmente el modo de ser del retórico, esto es, un *πειθοῦς δημιουργός*⁴⁹², un partícipe de la comunidad que tiene por fin de su hacer la persuasión, pone todo su esfuerzo en hacer que Gorgias se percate de su cuidado, en que se le evidencie el sentido de su obrar y por tanto en disponerlo para una conversión de su modo de ser, es decir, para persuadirlo, pero, en el caso de Sócrates, con respecto a la verdad. Esto se deja en claro porque Sócrates no tiene de ningún modo la intención de exponer su propia consideración, sino en dejarla aparecer con el acuerdo del otro, de manera que el *λόγος* mismo revele, a través del diálogo, el asunto en cuestión. Se descubre así un cumplido modo de referirse a las cosas. *οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προίη ὡς μάλιστα ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιοῖ περὶ ὅτου λέγεται*⁴⁹³. No es por tí, sino por mor del *λόγος* [que te interrogo], para que avance de manera que nos haga patente acerca de cuál de las cosas nos estamos refiriendo. Por cierto, el obrar persuasivo de la retórica no se ha determinado del todo, pues aún permanece oscuro qué es aquello por mor de lo cual la persuasión retórica tiene su cumplimiento. La respuesta de Gorgias sin embargo delimita finalmente todo su obrar: *δίκαιά τε καὶ ἄδικα*⁴⁹⁴. Lo justo y lo injusto.

Con esta referencia Sócrates pone a la vista dos posibilidades con las que cuenta quien habla para cumplir su persuasión. Esto tiene importancia pues de lo que se trata es de advertir si aquella persuasión a la que hace alusión Gorgias tiene o no el fundamento tanto de lo justo como de lo injusto. En suma de lo que se trata es de percatarse de si hay o no un saber que

⁴⁹¹ *Ibidem*, 452 e8.

⁴⁹² *Ibidem*, 454 a2.

⁴⁹³ *Ibidem*, 453 c2ss.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, 454 b7.

funde tal persuasión. Por tanto lo que primero se discrimina es por una parte lo que puede aprenderse y de ese modo conocerse (*μάθησις*), y por otra parte aquello que surge por un cierto parecer (*πίστις*)⁴⁹⁵. La respuesta de Gorgias, por cierto, toma en consideración la última posibilidad. De acuerdo a ello dice Sócrates: *ἡ ῥετορικὴ ἄρα ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργόσ ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιον τε καὶ ἄδικον*⁴⁹⁶. *La retórica, según parece, la tiene alguien que, dentro de la comunidad, es capaz de persuadir, y que da lugar a un parecer, pero no a la enseñanza respecto a lo justo e injusto*. Quien habla, por tanto, tiene la posibilidad de poner a la vista (*ποιεῖν*) un parecer en el otro y de tal modo que tal parecer se tome como algo que el mismo oyente asume como su propia opinión. El hablar y referirse a las cosas en ese sentido es determinado meramente como un decir que, según el propio parecer, persuade y no, por otra parte, según un saber auténtico que orienta a la verdad. Esta posibilidad, puesta aquí en evidencia de manera negativa, es declarada por Platón, sin embargo, de modo positivo en otro lugar.

b) La fundamentación del modo de hablar en la visión de la ἀλήθεια y la posibilidad del engaño. El saber filosófico como saber liberar del parecer

Al principio del diálogo *Fedro* Sócrates se declara a sí mismo como un enamorado de los discursos (*τῶν λόγων ἐραστής*)⁴⁹⁷. Con ello se avisa con claridad el modo de ser de Sócrates, cuyo completo cuidado lo tiene en el trato con los otros hombres y sólo entre los cuales encuentra su único aprendizaje⁴⁹⁸. Esta declaración de Sócrates afirma ante todo la constante búsqueda de sí mismo, esto es, concentrarse en el descubrimiento del propio destino⁴⁹⁹.

Pues bien, teniendo a la vista este reconocimiento tenemos que advertir que la concepción platónica de lo retórico no permanece solamente dentro de aquella capacidad persuasiva que Gorgias expone, sino que, según lo que podremos considerar, la auténtica persuasión de quien habla se funda en una visión *poiética* de la verdad. En ese sentido Aristóteles también se

⁴⁹⁵ *Ibidem*, 454 d2.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, 454 e9-455 a2.

⁴⁹⁷ Platón, *Fedro*, 228 c1.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, 230 d6 ss.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, 230 a3ss: *σκοπῶ οὐ τὰυτὰ ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον, no examino ya esas cosas, sino que a mí mismo, para ver si he resultado ser un animal más enrevesado y más hinchado que Tifón, o bien un viviente manso y simple que, por naturaleza, toma parte en un destino divino y modesto.*

refiere cuando dice: *ἀεὶ τὰ ληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῇ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα*⁵⁰⁰. Siempre las cosas que están al descubierto y las de mayor prestancia son por sí mismas mejor consideradas y más persuasivas. Dentro del curso del diálogo entre Sócrates y Fedro, luego de haber aquel contracompuesto al discurso de Lisias, el cual había dado origen al asunto en cuestión, un discurso propio nacido del entusiasmo, se llega a la consideración de la medida según la cual todo *λόγος*, oral o escrito, permanece hermosamente armado (*καλῶς*)⁵⁰¹. Así Sócrates pregunta: *ἄρ οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδύειν τὸ ἀληθὲς ὃν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ*⁵⁰²; ¿No es necesario que, para que lo pronunciado esté bien y hermosamente armado, el pensamiento de quien habla tiene que estar viendo al descubierto aquello de lo cual ha de referirse? Por su parte Fedro opina lo siguiente: *Οὕτωςι περὶ τούτου ἀκήκοα, ὃ φίλη Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἴπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει: ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας*⁵⁰³. Atiende acerca de esto que escuché, oh estimado Sócrates, que quien ha de pronunciar algo, no le es forzoso conocer lo que son las cosas justas, sino lo que le parezca a la multitud que precisamente ha de juzgar, ni lo que está siendo bueno o malo, sino sólo lo que parece: pues acerca del parecer se cumple la persuasión, pero no acerca de la verdad. Con esta declaración Fedro dice haber escuchado además que el orador, o quien pretende serlo, está, en cierto modo, al tanto de lo que hace, es decir, sabe que su discurso no atiende al asunto en cuestión. De acuerdo a ello el modo de hablar de quien pronuncia un discurso acerca de algo no precisa sino adecuarse al parecer común que se tiene respecto a ello. Sólo en la medida que corresponda a tal parecer, quien habla puede persuadir. Pero Sócrates ante el peligro del engaño que puede conllevar el mero parecer, advierte hacia aquello que lo posibilita, y expone un rasgo fundamental del *λόγος*, el cual, para constituirse propiamente y no errar en la apariencia, tiene que tener *a la vista* (*ιδέα*) la *ἀλήθεια*. Aquí Sócrates ofrece para nuestra consideración una importante perspectiva. Sócrates apunta a que el *λόγος* del que habla puede en efecto persuadir, pero no lo podrá hacer propiamente si no permanece ya orientado por un saber dirigido a lo que *por sí*

⁵⁰⁰ Aristóteles, *Retórica*, 1355 a37.

⁵⁰¹ Platón, *Fedro*, 259 e1-2.

⁵⁰² *Ibidem*, 259 e 4-6.

⁵⁰³ *Ibidem*, 259e 6-260 a4.

mismo (φύσει) está al descubierto⁵⁰⁴. Quien en general discurre a través de un determinado *λόγος* puede hablar a favor de una cosa, puede por cierto referirse a algo que le parece ser y de acuerdo a cómo lo diga puede provocar una convicción en el otro. Pero si no se encuentra de modo correcto con aquello de lo cual se habla, si en cada caso la existencia no permanece orientada por un saber del asunto respecto al cual se refiere, entonces en ningún caso podría un hombre persuadir o incluso embaucar. Si no tuviese ya de algún modo un respecto a ello, embaucaría por accidente. Pero el retórico no sabe de lo que habla, y aún así, persuade, no por accidente, sino por elección, de acuerdo al común parecer de la mayoría, que en general rinde honores no a la verdad, sino a la estabilidad de la apariencia.

El poder diferenciar lo verdadero de lo falso no tiene su asiento en un mero hablar a favor de las cosas que parecen ser así o así, sino ante todo en un estar remitido a lo que ya está al descubierto, lo cual, no obstante, permanece oculto para el movimiento cotidiano de la vida. De acuerdo al ser de las cosas, a pesar del cotidiano recubrimiento de su parecer, la existencia puede referirse a las cosas del mundo, alcanzar una orientación y en suma conocer la verdad de las cosas, o por el contrario errar y permanecer ante las cosas sin discriminar lo que parece de lo que es. *τοῦ δὲ λέγειν ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποτὴ ὕστερον γένηται*⁵⁰⁵ *Un saber decir que no se alimenta con lo que está al descubierto, ni acontece ni lo habrá nunca.* La *ἀλήθεια* es la apertura del sentido según el cual un *λέγειν* puede estar bien (*καλῶς*) o mal dicho (*μὴ καλῶς*). La *διάνοια*, el pensamiento, el captar y el entenderse con las cosas, tiene que constituirse de tal modo que permanezca dirigido a la *ἀλήθεια*. En el caso del retórico su discurrir no cuenta con un saber auténtico (*τέχνη*), sino que, comportando un cierto modo de ser y un *λόγος* determinado, habla y conforma un parecer respecto a todo. En ese sentido el *λόγος ῥητορικὸς* no sólo se establece dentro del ámbito público, en donde se deliberan los asuntos concernientes al gobierno y acerca de lo justo e injusto, *ἀλλὰ καὶ ἐν ιδίῳ*⁵⁰⁶, *sino que también en los asuntos propios* en los cuales el hombre está hablando uno con otro.

En cada caso el hablar y referirse a las cosas se encuentra orientado según una situación y de acuerdo al asunto en cuestión. *ἢ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον*⁵⁰⁷. *Respecto*

⁵⁰⁴ Platón, *Fedro*, 249 e4-6.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, 260 e5.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, 261 a9.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, 261 b1.

tanto a lo grande como a lo pequeño, el permanecer correcto, esto es, el hablar correctamente de las cosas, en nada se desestimaría tratándose de asuntos serios o bien fútiles. Para quien habla y se refiere a las cosas de manera total, no de manera parcial como en el caso del saber médico o del saber arquitectónico, que por cierto en tanto portadores de λόγος precisan de éste para su referencia específica, hay un saber propio que se refiere al λόγος en cuanto ποιético, es decir, en cuanto puede formar un parecer en el otro a partir del discurso como fundamentalmente creador. Esta disposición ποιética que permanece en referencia a todo asunto, puede formar un determinado saber. En efecto, *περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη*⁵⁰⁸, respecto a todas las referencias posibles del λόγος hay una sola τέχνη. Este saber se constituye de manera tal que teniendo la posibilidad de asemejar todo, es capaz de conducir a la luz (*εἰς φῶς ἄγειν*) a quien, haciendo lo mismo, simula las cosas⁵⁰⁹. Esta capacidad de asemejar una cosa con otra, reside ante todo en poder poner en evidencia algo de acuerdo a lo que es. *ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ μικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τούναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὃ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;*⁵¹⁰. ¿Es posible, por tanto, ser entendido en cambiar poco a poco, pasando en cada caso de algo que es a otra cosa que es, por medio de las semejanzas, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas? Sólo a partir de esta corrección de la mirada que asemeja, puede quien habla tanto poner en evidencia la cosa misma tal como es, o bien ocultarla y simularla, de tal manera que, haciendo pasar una cosa por otra, la haga semejante y por tanto la haga parecer como lo que no es. La semejanza posible entonces depende de la manera en que la dirección del discurso permanece orientado hacia el ser-algo, en tanto el ser-algo permanece al descubierto. *ἢ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἐκάστον, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα μικρὰν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;*⁵¹¹. ¿Y alguien será capaz, cuando ignora el descubrimiento de cada cosa, de conocer en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que desatiende? Sólo teniendo a la vista el ser-algo nace la posibilidad de encubrir algo haciéndolo parecer otra cosa.

El parecer y en último término el engaño se constituye a partir de asemejar algo de lo cual se habla a favor con algo que se le parezca. Por ello quien escucha un λόγος tal que

⁵⁰⁸ *Ibidem*, 261 e1-2.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, 261 e2.

⁵¹⁰ *Ibidem*, 262 b5.

⁵¹¹ *Ibidem*, 262 a9.

haga pasar algo por otro, que haga parecer algo como otro, tiene que ἀκριβῶς διειδέναι⁵¹², *ver con precisión* lo semejante y lo desemejante, y así mismo poner en evidencia a quien desconociendo el asunto intenta asemejar lo que es con lo que no es. De este modo es posible conducir hacia el asunto y ponerlo al descubierto. Tal posibilidad en todo caso se determina cuando las cosas posibles de asemejar difieren poco una de la otra. ἀλλά γε δὴ κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων μάλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα⁵¹³. *Pero si, pues, caminas paso a paso, ocultarás mejor que has ido a parar a lo contrario, que si vas a grandes saltos.* De lo que se trata entonces es de dirigir la consideración hacia la determinación de la oralidad a su propio fundamento, es decir, a delimitar el uso de la palabra y el discurso conforme a un saber que fundamente la perspectiva de las cosas. De manera destacada este saber ha de tener a la vista aquellas cosas respecto a las cuales cotidianamente ἄλλος ἄλλη φέρεται⁵¹⁴, *cada uno se refiere con perspectivas diferentes*, acerca de aquellas cosas en que ἀμφισβετοῦμεν ἀλλήλοις⁵¹⁵, *discutimos entre nosotros*, y por tanto cuando se dan sin límites distinguibles muchas perspectivas de lo justo o lo bueno (δικαίου ἢ ἀγαθοῦ)⁵¹⁶. El engaño, por ello, sólo puede acontecer cuando τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδῶς⁵¹⁷, esto es, tan pronto alguien *no ve la cosa al descubierto*, y según tal ocultamiento de la verdad del ser-algo, *erramos, πλανώμεθα*⁵¹⁸. Pero una τέχνη, un saber que se rige por lo descubierto (τὸ ἀληθές) sabe elegir y componer (ποιεῖν) correctamente sus palabras y en ese sentido puede conducir su propia existencia y la de los otros. En efecto, Sócrates dice que aquel modo de hablar correcto se constituiría como una τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων⁵¹⁹, *un saber conducir la existencia a través de las palabras*. La capacidad oral en este sentido más hondo ya no se determina meramente como aquel poder provocar en el otro cierto parecer, pues en tal caso aquella posibilidad se daría *sin saber* (ἄτεχνον)⁵²⁰ y *andaría a la caza de meras opiniones* (δόξας δὲ τεθηρενκός)⁵²¹. Más bien ahora la capacidad oral se constituye como un modo de referirse a las cosas que mantiene firmemente en la mirada la verdad del ser.

⁵¹² *Ibidem*, 262 a7.

⁵¹³ *Ibidem*, 262 a2.

⁵¹⁴ *Ibidem*, 263 a9.

⁵¹⁵ *Ibidem*, 263 a10.

⁵¹⁶ *Ibidem*, 263 a9.

⁵¹⁷ *Ibidem*, 262 c1.

⁵¹⁸ *Ibidem*, 263 b5.

⁵¹⁹ *Ibidem*, 261 a7.

⁵²⁰ *Ibidem*, 262 c3.

⁵²¹ *Ibidem*, 262 c2.

De acuerdo a esta capacidad de conducción de la existencia es que se hace evidente el proceder *ἐλεγκτικός*, es decir, *el modo refutador* de la oralidad dialéctica y que Sócrates comporta en cada uno de los diálogos platónicos. Esto es importante de advertir porque en este carácter de la oralidad socrática se pone en juego la libertad misma de quien dialoga y por tanto la posibilidad de la curación de la existencia, es decir, la capacidad de dirigir la mirada a la verdad⁵²². En ese sentido se refiere el Extranjero en el *Sofista* al poder liberador del saber refutatorio: *καὶ τούτω δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοῦς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην*⁵²³. *Y por este modo de proceder se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones de sí mismos, liberación placentera para quien escucha y fondo firme para quien lo padece*. De manera que el saber socrático tiene su primer rasgo fundamental en la capacidad de conducir un *λόγος* persuasivo, el cual a través de la pregunta y la respuesta, trata al alma por medio de una purificación (*κάθαρσις*) y en ese sentido de acuerdo a la intención de discriminar lo bueno de lo malo, esto es, la perspectiva y el comportamiento correcto de la perspectiva y comportamiento incorrecto de las cosas. La refutación socrática acerca de la falsa creencia en el otro, la cual, en el fondo constituye el propio comportamiento de quien habla, tiene que indicar además hacia aquello acerca de lo cual la auténtica *τέχνη* tiene su cumplimiento, esto es, el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Bajo estos modos de ser ha de comprenderse en primer lugar el acontecimiento del mundo y la verdad.

c) La διαλεκτική como posibilidad poiética fundamental del λόγος a partir de la puesta al descubierto de la ιδέα.

La determinación del hablar entre unos y otros ahora alcanzada la refiere Sócrates del siguiente modo: *οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἶδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλήθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή*⁵²⁴. *Así pues quien se propone conseguir*

⁵²² Es preciso advertir que tal libertad que permanece en juego dentro del contexto del diálogo socrático tiene su correspondiente contexto comunal en la asamblea, dentro de la cual y según la capacidad de persuasión del acusador, se juega la libertad del acusado. Por tanto es la libertad dentro del diálogo filosófico como en el juicio en la asamblea lo mayormente decisivo.

⁵²³ Platón, *Sofista*, 230 c1ss.

⁵²⁴ Platón, *Fedro*, 263 b6-9.

el saber de la palabra, es necesario primero que para un camino haya dividido todas estas cosas, y haya tomado en consideración ciertas marcas de cada uno de los aspectos, esto es, de aquello en lo que forzosamente la multitud divaga y de aquello en lo que no. Con esta primera indicación Sócrates se refiere a un modo destacado de ver y según el cual la consideración tiene que asentarse para constituir la posibilidad de un auténtico saber. La *διαληκτική* destaca un vínculo entre el *λόγος* y su asunto, y por tanto no nos tiene que pasar inadvertido que este modo de ver toma su fuerza de aquello que *ya se ha visto* y en ese sentido lo primordial es lo que favorece la visión. Lo *visto* es la *ιδέα*, la *vista* misma. En la medida que la *ιδέα* ya está a la vista, la existencia se constituye en esta visión, esto es, con respecto a aquello que ella misma en cierto modo ya comporta. La existencia en ese sentido ya tiene como algo propio una visión de la *ιδέα*. Sólo que la visión humana, dispersa cotidianamente en los múltiples aspectos de lo que parece ser, no soporta la *ιδέα* de las cosas. Regularmente la existencia está referida no tanto a la *ιδέα* misma, sino a aquello que ésta en cada caso *hace presente en su multiplicidad*. Por ello mismo la diferencia se hace evidente y por consiguiente el descuerdo entre quienes se refieren a lo mismo. Por tanto Sócrates hace la primera indicación hacia la posibilidad fundamental del *λόγος*, esto es, la capacidad para la *διαίρεσις*, para dividir, en este caso, aquello respecto a lo cual siempre se encuentran las mayores diferencias. Y las mayores diferencias se encuentran cotidianamente en lo bueno, en lo justo y en todo aquello relacionado. Lo importante es retener entonces que el *λόγος* ante todo tiene que poder dividir, pero dividir sólo en la medida que ya se tenga a la vista aquello desde lo cual es posible la diferencia.

Lo que ha de estar a la vista para la división es la *ιδέα*. Pero la *ιδέα*, porque precisamente se oculta en las múltiples diferencias de los pareceres, ni se la advierte, ni se la reconoce. Por tanto, para el conocimiento propio de las cosas que aparecen múltiplemente y de diferentes modos, es necesario reconocer la *ιδέα* misma en lo múltiplemente visto a través de ciertas marcas (*χαρακτήρα*) que remitan hacia ella. Ahora bien, esta posibilidad de dividir hacia la *ιδέα* es un ver (*εἰδέναι*)⁵²⁵, el cual Sócrates señala no como una vaga intuición de las cosas, sino como aquello que constituye a la *φρόνησις*⁵²⁶, es decir, aquella posibilidad más propia de la existencia, la cual, según el *μύθος* que se relata, pretende entender las cosas a partir de la estabilidad de la *ιδέα* y en relación a la apertura de la existencia respecto a sí

⁵²⁵ Platón, *Fedro*, 250 a8.

⁵²⁶ *Ibidem*, 250 d5.

misma y al mundo. La estancia de la *ιδέα* en este sentido ya está presente y al descubierto (*ἀληθές*) y de modo tal que cada parecer dado es visto con respecto a esta estabilidad. Las múltiples apariencias en ese sentido tienen que ser remitidas a la estabilidad de la *ιδέα*. Así dice Sócrates: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον σιείναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεως εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον*⁵²⁷. *Es necesario por cierto que el hombre se entienda según el llamado de lo visto, recolectando y tomando conjuntamente, partiendo de muchas percepciones hasta lo considerado por el λόγος*. Se precisa advertir entonces lo siguiente: la estabilidad de la *ιδέα*, la cual ya está al descubierto, es aquello que el *λόγος* tiene que descubrir como lo más presente. La visión de la *ιδέα* es tal que ante todo es preciso un mirada que abarque el conjunto (*εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν*)⁵²⁸. Lo que esta mirada abarcadora recolecta no es otra cosa que lo que permanece esparcido de muchas maneras (*τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*)⁵²⁹. Lo que así permanece se encuentra inmediatamente a la vista para nosotros, para nuestras propias percepciones de las cosas que en cierto sentido son así o así y que, por lo demás, ponen en evidencia las controversias desde allí generadas (*ἢ ἀντιλογικῆ*)⁵³⁰. Esto tiene su ejemplo inmediato en las diferentes perspectivas del Ἔρως, específicamente a través de la comparación entre el discurso de Lisias leído por Fedro al comienzo del diálogo, y el elaborado por Sócrates, entusiasmado por el encanto de la naturaleza divina⁵³¹. Tales percepciones diferentes, por lo demás múltiples, pueden ser, ante la mirada recolectora, llevadas así por el *λόγος εἰς μίαν ἰδέαν, hacia una estabilidad que ya está a la vista*. El ver así se cumple a partir de este camino hacia la *ιδέα* en tanto pueda llevar a cabo su vinculación con ella a través del *διαλέγεσθαι*.

De acuerdo al modo en que el *λόγος* considera las cosas es posible poner en cuestión algo y la determinación de los distintos aspectos de lo que es. La determinación de la *ιδέα* en ese sentido se ha de poner en claro (*σαφής*)⁵³² de acuerdo al *λόγος* mismo (*ὁμολογούμενον*)⁵³³, es decir, la vista se tiene que articular como aquello respecto a lo cual se ha de hablar. Esta articulación se funda en una *συναγωγή*, en una reconducción hacia una *ιδέα* y se cumple propiamente cuando tal reconducción se lleva a cabo a través de una

⁵²⁷ *Ibidem*, 249 b6ss.

⁵²⁸ *Ibidem*, 265 d3.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ *Ibidem*, 261 d10.

⁵³¹ *Ibidem*, 263 d8. Es notable la manera en que Sócrates-Platón prepara el asunto del diálogo a partir de un *μύθος*, en el que se relata de manera sumamente plástica la vinculación de la existencia con el ser, relato que expone vivamente aquel aspecto de la *ποίησις* de la *ιδέα* del cual se hablará más abajo.

⁵³² *Ibidem*, 265 d6.

⁵³³ *Ibidem*.

διαίρησις, de una división⁵³⁴. Es preciso por tanto hacer ciertos cortes, tal como un buen carnicero se guía por la distintas articulaciones del cuerpo. De acuerdo a los determinadas articulaciones de un asunto es posible el cumplimiento de la mencionada reconducción (τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατένμειν)⁵³⁵. Aquello que aparece como una escondida multiplicidad de aspectos, tiene que ser separado, para así llevar conjuntamente cada aspecto hacia una articulación fundamental a partir de la cual se destaque la vista misma recolectora.

La *διαληκτική* funda ahora la *ρήτορική* pero no como una saber de la *ιδέα*, sino como un modo de encaminar hacia el asunto en cuestión a través de la orientación de lo que puede ser dicho. Por ello mismo la estructura que constituye la *διαληκτική*, esto es, la *συναγωγή* y la *διαίρεσις*, sólo es llevada a cabo si previamente quienes dialogan permanecen bajo un acuerdo. Este acuerdo ante todo tiene que ver con la recta mirada hacia una unidad recolectora y en ese sentido es preciso una *sinopsis* (*σύνοψις*)⁵³⁶. Es necesario por tanto para la progresión del diálogo el previo entendimiento del asunto entre quienes hablan. Este modo de discurrir a través del *λόγος* por tanto toma posición tan pronto se posibilita la disposición para ser conducido y por tanto la disposición a ser llevado hacia la perspectiva que los vínculos esenciales del diálogo ponen a la vista como preparación del asunto mismo. La posibilidad de tal disposición se muestra en la necesidad de pensar (*δει διανοεῖσθαι*)⁵³⁷ hacia el fundamento, esto es, hacia la *ιδέα*⁵³⁸.

La *ποίησις* del *λόγος* consiste entonces en delimitar la vista de cada cosa que aparece y así poner al descubierto lo que cada vez se quiere señalar (*ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλη*)⁵³⁹. La delimitación del *λόγος* se declara en el modo como precisamente el decir se conforma y a través del cual el horizonte de lo mencionado se abre. Del mismo modo Sócrates en otra parte advierte la constitución del proceder del *διαλέγεσθαι*. En el *Filebo* se dice: *δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένον ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν-*

⁵³⁴ *Ibidem*, 266 bss.

⁵³⁵ *Ibidem*, 265 e1.

⁵³⁶ Cf. Platón, *República*, 537 c.

⁵³⁷ Platón, *Fedro*, 270 c10.

⁵³⁸ Aquí es precisa una aclaración importante. La visión de la *ιδέα* en esta consideración basada en el *Fedón* permanece conscientemente orientada por el modo en que, por ejemplo, en el *Sofista* se hace mención a la *κοινωνία τῶν γενῶν*. Por ello, de acuerdo a la propia orientación metódica del diálogo más tardío, Platón indica ya no, como en el caso del *Fedón*, a la constitución del *λόγος* con respecto a ciertos *εἶδη*, a ciertos aspectos que dividir, sino a *γένη*. De manera que propiamente en un diálogo como el *Sofista* o el *Filebo* ha de encontrarse propiamente la ejecución dialéctica de la visión metódicamente orientada por el asunto mismo en cuestión, esto es, el ser.

⁵³⁹ Platón, *Fedro*, 265 d4.

εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν⁵⁴⁰. *Nosotros, cuando esto está así articulado, precisamos buscar y se ha de poner una ιδέα de todo lo que está siendo -entonces es posible encontrarla como algo que está presente en la cosa.* En ambos casos citados se trata de un particular modo de descubrir la ιδέα. Por una parte se indica un *buscar*, es decir, un permanecer en la cercanía de lo visto a partir de la recolección de los aspectos dados y, según ello, un *poner*, esto es, un dejar que algo permanezca erguido y puesto en su estabilidad. Este buscar y este poner se cumplen en suma al establecer la ιδέα. Estos momentos destacan lo mismo: δῆλον ποιεῖν, un *hacer evidente*, un *poietizar la ιδέα*. En este destacado “hacer” se esconde un decisivo momento del λόγος de la ιδέα. Este destacado modo del λόγος, la διαλεκτική según Platón, tiene un momento fundamental que se expone en una ποίησις. Como hemos venido reiterando es necesario entender aquí esta palabra de un modo muy amplio, entendiendo incluso la πράξις misma como un modo del ποιεῖν, del hacer. Por tanto todo hacer humano, de un modo u otro, pone en evidencia un movimiento que en sus múltiples comportamientos revela un mismo acontecimiento⁵⁴¹. Sólo a partir del entendimiento de este acontecimiento tiene sentido hablar de un ποιεῖν del artesano o del médico. Así la ποίησις, más allá de los distintos modos de poner a la vista algo, declara el *hacer* mismo del λόγος, el descubrir la estancia. De acuerdo a este hacer la διαλεκτική se conforma y encuentra su propio camino. Pero esta ποίησις no se funda en la ocurrencia de un parecer y por tanto en su invención, sino primero en un buscar y según ello en un encontrar la ιδέα, no desde fuera, sino que estando presente en la cosa misma (ἐνουσία). Pero esto quiere decir que no es la cosa particular la que revela la ιδέα, sino que más bien es la ιδέα misma la que revela la cosa particular y así la estabiliza. La ιδέα en ese sentido tiene que sobresalir y ponerse fija como orientación fundamental. Esto se evidencia en el diálogo *Político*, cuando al Extranjero, luego de haber sostenido con Teetetos una conversación que indagaba acerca del Sofista, se le propone ahora la búsqueda del saber político y su determinación frente a los otros. Para ello por cierto, y a través del modo divisorio en que fue discurrido anteriormente, el Extranjero declara: δεῖ γὰρ αὐτὴν ἀνευρεῖν, καὶ χωρὶς ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέν αὐτῆ μίαν ἐπισφραγίσασθαι, καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἐν ἄλλο εἶδος

⁵⁴⁰ Platón, *Filebo*, 16 c10.

⁵⁴¹ El verbo ποιεῖν en los sentidos en que se ocupa para referirse a un mero hacer, por ejemplo, el hacer del hombre en el sentido de un actuar de algún modo, tiene que ser entendido así a partir del sentido fundamental del crear, del llevar adelante, del sacar a luz y por tanto en relación a la γένεσις. En ese sentido dice Heráclito que el ποιεῖν de la mayoría de los hombres, a saber, su actuar y comportarse, pone en evidencia su propio carácter. Cf. fragmento 194.

ἐπισημηναμένονυ πάσασ τὰς ἐπιστήμας ὡς οὔσασ δύο εἶδη διανοηθῆναι τὴν ψυχὴν ἡμῶν ποιῆσαι⁵⁴². Poes es necesario encontrarlo (al Político) y luego apartarlo de los otros aspectos, fijarle una sóla vista y mientras a los otros senderos se les acuña otro aspecto, tenemos que hacer que nuestra existencia capte que están siendo dos saberes en total. La determinación de la *ιδέα* en este caso se conforma a partir del descubrimiento de los dos aspectos fundamentales del saber, el práctico y el productivo. Para ello el *λόγος* tiene que dejar a la *ιδέα* reposar como algo autoconstante (*χορίζειν*). Pero esto es sólo posible en tanto se le imprima una señal (*ἐπισφραγίζομαι*) como algo destacado. El *λόγος* así encuentra su propio cumplimiento en la declaración de la *ιδέα* a partir de una *ποίησις* fundamental.

De manera que el camino de la consideración obtiene su perspectiva desde la determinación de lo distinto y su recolección. En ello por tanto encuentra Sócrates su amor, esto es, en las *διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ᾗ λέγειν τε καὶ φρονεῖν*⁵⁴³, *diferencias y reconducciones que hacen capaz de decir y pensar*⁵⁴⁴. Este *poder ver* pone a la vista lo uno y lo múltiple (*ἐν καὶ πολλὰ*)⁵⁴⁵, y de tal modo que se reconoce como un camino del *λόγος* (*διαληκτική*). El modo en el que el *λόγος* se constituye de manera propia es ante todo aquel decir de uno con otro que se cumple en el *διάλογος* y que a través de su discurrir, uno tal que descubre en la pregunta la *δύναμις* de quien escucha, se conforma a su vez a partir de una búsqueda en conjunto para advertir la *ιδέα*. Lo principal entonces es que, quien puede llegar a ver la *ιδέα*, haya recogido conjuntamente en la mirada lo disperso, pero de tal modo que *δηλὸν ποιεῖ*, que tenga la posibilidad de llevar adelante aquella visión de conjunto. Se trata por ello de un *poder poner a la vista*, el cual, tiene su cumplimiento fundamental en la delimitación de un horizonte y en ese sentido en un esclarecimiento de la articulación de las cosas. Por cierto, esta articulación se lleva a cabo a través de una división de lo visto. Pero tal división sólo se cumple en la medida que se siga las articulaciones que los aspectos *por sí mismos* (*πέφυκεν, φύσει*) ofrecen a la vista⁵⁴⁶. Este modo en que Sócrates hace referencia a la *φύσις* de las cosas, se pone en conexión precisamente con la manera en que el *λόγος* mismo hace patente la *ιδέα*. Sócrates-Platón alude a la *φύσις* y con ello hace mención ante todo a una estabilidad que las cosas muestran. Este modo de ser estable hace

⁵⁴² Platón, *Político*, 258 c4ss.

⁵⁴³ Platón, *Fedro*, 266 b4-5.

⁵⁴⁴ Cf. Platón, *Filebo*, 16 b5 ss.

⁵⁴⁵ Platón, *Fedro*, 266 b5.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 265 e1.

patente a cada cosa y por ello es respecto a ello que el *λόγος* tiene que dirigirse. La naturaleza está así entendida como la estabilidad de algo. Cada cosa, de acuerdo a este modo propio de estar, se muestra *por sí misma* (*φύσει*). En este sentido Sócrates habla cuando dice: *δει οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης τάληθές νοῆσαι*⁵⁴⁷. *Es necesario en efecto que primero pensemos al descubierto la naturaleza divina y humana de la existencia.* La naturaleza de la existencia declara el modo en que ésta se presenta *por sí misma* y sale así al descubierto *desde sí misma*. La *φύσις* de la existencia en ese sentido es el modo como la existencia se mueve y se pone al descubierto en el mundo, no a partir de otro, sino a partir de su *ser mismo*. Sócrates hace esta advertencia teniendo a la vista la siguiente perspectiva: *πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδέες ἔστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἢ σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἐνόος, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ*⁵⁴⁸. *Primeramente por cierto intuir a través de las cosas (διανοέσθαι) si es simple o bien de múltiples aspectos aquello respecto a lo cual queremos nosotros tener un saber, y hacer que los otros también puedan serlo; luego, si tuviese una perspectiva simple, examinar su ser posible, cuál posibilidad que, por sí mismo, tiene para ejercer sobre algo o cuál para soportar algo y por quién; si se presenta bajo otras perspectivas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como aquellas, y qué es lo que por sí mismo lleva a la luz y con qué y qué es lo que puede soportar, con qué y por quién.* Todo discurrir oral, es decir, todo hablar y referir de la palabra, no puede cumplirse propiamente si no es guiado por la posibilidad dialéctica que ha de tener a la vista la *φύσις* de aquello con respecto a lo cual ha de discurrir. Ha de darse una intuición, no una especie de impresión, sino una visión recta que divida y reuna articuladamente los aspectos de lo que se presenta por sí mismo, y de acuerdo a tal movimiento, advertir sus relaciones esenciales a partir de las cuales salga a la vista su *δύναμις*, esto es, su ser capaz de *ποιεῖν* y *παθεῖν*, de *hacer* y *padecer*. Estos modos en los cuales el ser se presenta son así indicados preliminarmente como aquellos modos de estar en disposición de llevar algo a la luz o bien de que algo reciba el poder de otro.

La referencia fundamental de este modo de ver la ofrece el ser de la existencia humana, la cual es propiamente aquello avistado por la posibilidad del decir. *ἀλλὰ δηλον ὡς, ἂν τῷ*

⁵⁴⁷ *Ibidem*, 245 c3-4.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 270 d1ss.

τις τέχνη λόγους διδῶ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει: ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο⁵⁴⁹. Pero es evidente que si alguien ofrece un decir orientado por un saber, mostrará exáctamente la estancia del ser por sí mismo respecto a lo cual el decir se dirige: y esto será la existencia humana. El λόγος por tanto tiene que articularse con respecto a la φύσις de la existencia. Esto lo llama Sócrates: δεικνύναι φύσιν⁵⁵⁰. Según ello lo decisivo es la clarificación de la estabilidad, del sentido de la naturaleza, en suma de la determinación del ser mismo a partir de la ἰδέα. La φύσις a partir de esta perspectiva adquiere su sentido más originario, en la medida que se hace mención a un modo de estar, el cual, según la orientación de la ἰδέα, puede permanecer al descubierto. Por ello a quien tiene la palabra, el τεχνικὸς λόγων, le es necesario precisar la naturaleza (δεῖ διελέσθαι φύσιν)⁵⁵¹. Y por cierto la φύσις de la existencia humana en relación a la φύσις en total. Por ello con la pregunta de Sócrates se pone en evidencia cómo el λόγος de la φύσις podría configurarse de tal modo que correspondiese con el esclarecimiento de la φύσις humana desde la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;⁵⁵². ¿Crees ciertamente que sea posible pensar con plena dignidad la φύσις de la existencia sin la φύσις en su totalidad? En este sentido quien habla, esto es, el ῥητωρ, debe fundar su λόγος en una visión de la φύσις⁵⁵³. Esta visión de la φύσις, que se constituye a partir de la estructura fundamental del decir que reúne y separa, tiene que conformar una ψυγαγωγία⁵⁵⁴, una conducción de la almas, pues en la medida que se dirige a la naturaleza del hombre, tiene necesariamente que contemplar la existencia (ψυχὴν ἰδεῖν)⁵⁵⁵. Tiene que ser considerado si la existencia se presenta de acuerdo a un porte o bien si se conforma a partir de muchos portes; acerca de qué la existencia se comporta y lleva algo adelante a partir del λόγος, o bien en qué sentido puede la existencia ser persuadida por aquel y, por tanto, los modos principales en que un λόγος puede mostrar cómo la existencia está o no en disposición de ser conducida por aquel⁵⁵⁶. La ῥητορικὴ articulada en la διαλεκτικὴ se constituye entonces en una conducción que a través del λόγος puede hacer ver el asunto a los otros y orientarlos

⁵⁴⁹ Platón, *Fedro*, 270 e2-5.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, 271 a6.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 270 b4.

⁵⁵² *Ibidem*, 270 c1-2.

⁵⁵³ *Ibidem*, 270 c.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, 271 c10.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, 271 a5.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 271 a4-271b5.

hacia la *ιδέα*. Este *λόγος* así se cumple en un determinado movimiento de la palabra que abre el sentido de las cosas y en ese sentido delimita la posibilidad del saber mismo del ser (*φύσις*)⁵⁵⁷.

d) La determinación del vínculo de la existencia con el ser a partir de la ἀνάμνησις. El saber del ser. Indicación a la presencia de la ἀλήθεια como belleza. La ποίησις de la Filosofía

La *συναγωγή* hacia la *ιδέα* a la que hace alusión Sócrates en el diálogo con Fedro se configura de modo decisivo dentro del relato que allí se refiere. Esta reconducción de la existencia hacia la *ιδέα* ante todo tiene que entenderse a partir del comportamiento efectivo del hombre, en la medida que éste de acuerdo a su propio movimiento en el mundo va conformando sus propios pareceres de las cosas. Estos pareceres en suma articulan el horizonte mismo a través del cual regularmente la existencia está y trata con los otros. Pero sobre este suelo Sócrates pondrá en evidencia aquello que siempre permanece constante y que por su propia naturaleza se presenta cada vez que, conforme a su *απαρίεσθαι*, algo es dicho. El *λόγος* mismo, en tanto se refiere a algo, es decir, en tanto forma un *παρεῖναι*, no puede sino atender al *παρεῖναι* mismo de la cosa que aparece. El parecer de las cosas se funda en un *παρεῖναι* que necesariamente se constituye de manera ambigua, de un modo, por así decir, latente-patente. No obstante, dentro del movimiento de la existencia humana, puede ser alcanzada la instancia para traspasar la *απαρίεσθαι* a partir de una *ποίησις* esencial, es decir, para superar este olvido enraizado en las cosas y así despertar el recuerdo. Así Sócrates declara: *τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως*⁵⁵⁸. *Esto es en efecto la recordación de aquello que ya fue visto alguna vez por nuestra existencia, cuando transitaba junto a lo más alto, viendo desde arriba lo que afirmamos ser, y alzando la cabeza a lo que está propiamente siendo.* Con esta imagen se pone a la vista una posibilidad fundamental. Según Platón las cosas que nos salen al encuentro inmediatamente, aquello que tomamos como lo real mismo, no es más que un parecer, una

⁵⁵⁷ Es necesario advertir que en Aristóteles se da una contraposición entre *ῥητορικὴ* y *διαλεκτικὴ*, en tanto aquella es considerada como *ἀντιστροφὴ* de ésta. Cf. *Retórica*, A, 1354 a1. No obstante dice también que la Retórica es *παρὰφύεσθαι* de la Dialéctica (1356 a25). Esto sólo es comprensible en la medida que Aristóteles permanece orientado por la *πρώτη φιλοσοφία*.

⁵⁵⁸ Platón, *Fedro*, 249 c1ss.

sombra de aquello que precisamente posibilita la múltiple forma de las cosas. Y si no estuviese ya al descubierto el ser de las cosas, éstas no podrían mostrarse en sus variados aspectos. Si por ejemplo se nos privara el *ser*-diferente, entonces de ningún modo podríamos discriminar las innumerables diferencias de las cosas que nos urgen e impelen. De ninguna manera tampoco podríamos considerar lo que es igual y por tanto no sólo acontecería una mera indiferencia de las cosas, sino el olvido mismo del ser. Corrientemente la existencia se mueve bajo esta suma inadvertencia, pero, por otra parte, existe la posibilidad de hacer patente esta latencia.

De acuerdo al *μύθος* Sócrates afirma entonces: *οὐ γὰρ ἢ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα*⁵⁵⁹. *Pues por cierto nunca [la existencia] que no haya visto el descubrimiento de las cosas ha de poder comportarse de cierta forma.* La verdad del ser-algo ya está a la vista y ha de estarlo si la existencia ha de tomar una estancia⁵⁶⁰. No obstante en esta estancia el hombre cae en un claroscuro. La existencia, en efecto, se entiende de un modo misteriosamente doble. Pues ya tiene a la vista el ser, de algún modo ya lo entiende en tanto trata con las cosas y con los otros, pero por otra parte cotidianamente habita el mundo precipitándose en un olvido (*τραπόμεναι λήθην*)⁵⁶¹. La existencia así cae en el mundo (*ἐπὶ τὴν γῆν πέση*)⁵⁶² y en esta cadencia se constituye así mismo el olvido del ser. En efecto, la existencia en su modo cotidiano de estar apenas mira el ser (*μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα*)⁵⁶³ y por tanto apartándose del ser encuentra en la opinión su único alimento (*καὶ ἀπελθοῦσαι τροφή δοξαστῆ χρωῶνται*)⁵⁶⁴. Pero la posibilidad acerca de la cual habla Sócrates nos dispone hacia la superación de este olvido y ocultamiento del ser de acuerdo a una propia decisión. Se alude así a un despertar desde el cual la vida puede liberarse y a su vez revincularse con el ser desde una medida esencial. Esta posibilidad de revinculación es la *ἀνάμνησις* que hace desplegar la mirada al ser.

La raíz de este acontecimiento se plantea en el *Menón* de una particular manera. Allí el hilo conductor lo da la pregunta por la virtud. Pero la pregunta por el ser-virtuoso, según Menón, así como cualquier búsqueda de este tipo implica inmediatamente un problema. *Καὶ*

⁵⁵⁹ *Ibidem*, 249 b5-6.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, 249 b4-6: *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχῆ φύσει τεθεάται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἤλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον, toda existencia ha contemplado ya en el fondo de su ser lo que está siendo, o no hubiera podido llegar a llegar a ser tal existencia.*

⁵⁶¹ *Ibidem*, 250 a4. También 248 c7: *χρησαμένη λήθεις, precipitándose en el olvido.*

⁵⁶² *Ibidem*, 248 c8.

⁵⁶³ *Ibidem*, 248 a4-5.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, 248 b5.

τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα πορθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴση ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα⁵⁶⁵, ¿Y de qué modo buscarás, oh Sócrates, aquello que ignoras del todo qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Pues si dices efectivamente con ella, ¿cómo sabrás tú que es esa que buscas no habiéndola conocido antes? El tipo de problema que plantea Menón era frecuente encontrarlo en las discusiones de los Retóricos. Un ejemplo superlativo de tales disquisiciones se muestra en la confrontación de Sócrates con Dionisodoro y Eutidemo⁵⁶⁶. No obstante el problema planteado por Menón no deja de ser excepcional, dado que lo que está en juego ahí es el origen del conocer. En efecto, quien busca algo en cierto modo debe tener *previamente* a la vista lo buscado. Esta suerte de anticipación de aquello que se busca es la situación sorprendente advertida por Menón. El asunto sin embargo es comprender de manera auténtica este carácter previo de la referencia del hombre al ser. Sócrates le explica a Menón este problema recurriendo al decir de los sacerdotes y a los poetas inspirados, para los cuales el alma del hombre es inmortal, que a veces vuelve a nacer, pero no perece jamás. Y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido. Por tanto, dice Sócrates, el buscar y el aprender no son otra cosa que una recordación (*ἀνάμνησις*)⁵⁶⁷.

Este recuerdo entonces pone en evidencia la vinculación fundamental de la existencia. Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχῇ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ξῶν⁵⁶⁸. *Toda existencia humana, por sí misma (por naturaleza), ha contemplado el ser de las cosas, o no habría llegado a ser el viviente que es.* La existencia por naturaleza (*φύσει*) ya porta en sí misma un entendimiento del ser de las cosas. Ya permanece al descubierto la *ιδέα* para la existencia, pues es lo primero, pero, por la caída de la existencia en el torbellino de las apariencias del mundo, la *ιδέα* se oculta, se olvida y por tanto en cada caso es necesaria su revinculación para sostener propiamente un trato con las cosas. De modo que si no tuviese ya la existencia por sí misma la posibilidad de recordar el ser y por tanto si no comportara ya el vínculo con el ser mismo, cotidianamente oculto, pero cada vez de algún modo a la vista, el hombre no podría moverse en el mundo, en suma no podría ser. El hombre no podría vivir y sería imposible su existencia si no fuese la existencia misma el lugar donde

⁵⁶⁵ Platón, *Menón*, 80 d5ss

⁵⁶⁶ Cf. Platón, *Eutidemo*, 275 d1ss.

⁵⁶⁷ Platón, *Menón*, 81 a10ss.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, 249 d6.

el ser encuentra su estabilidad.

En ese sentido la posibilidad de la recordación del ser declara el modo fundamental de estar no sólo sosteniendo el ser propio, sino la *ἀλήθεια* del ser mismo. *ἔχει δὲ ὧδε τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον*⁵⁶⁹. *Ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando es del estar descubierto del que se habla, porque incolora, sin forma, intocable la estancia estando más propiamente, únicamente contemplada por el νοῦς, gobernador de la existencia, y respecto a la cual el saber verdadero tiene su γένος, pues en ésta tiene la existencia su morada.* La *ἀλήθεια*, desde la posibilidad de su recuerdo, es determinada como el descubrimiento del ser mismo, cuya estancia (*οὐσία*) es el lugar de aquella disposición que, con la mirada abierta a la *ιδέα*, permanece sosteniendo el vínculo con el mundo y su verdad. En ello se expresa el acontecimiento de la *ἀλήθεια* del ser del mundo en el cual la vida humana se establece. Esta disposición de la existencia se conforma así como un estar sosteniendo el descubrimiento del ser. *καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστίν που ἕτερα ἐν ἑτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν ᾧ ἐστίν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν*⁵⁷⁰. *Permanece [la existencia que recuerda] para ver tomando parte en el saber, no en aquel que nace de la experiencia generada con las cosas, no en el que es otro al ser en otro, en eso otro que llamamos cosas que están siendo, sino en ese saber que es de lo que está siendo y más propiamente estando.* El saber del ser se constituye a partir del *νοῦς* y por tanto es una intuición fundamental que comporta la existencia como su propio *κυβερνητής*, esto es, como su mirada rectora. No tiene un horizonte semejante al del médico o al del artesano, sino que el saber del ser determina *el* horizonte del ser, la morada donde la *ἀλήθεια* toma estancia, es decir, donde llega a estar (*οὐσία*), y como lo cual el ser mismo acontece. No es un cúmulo de conocimientos respecto a algo, sino la simple mirada al acontecimiento de la *ἀλήθεια*. Tal acontecimiento de la *ἀλήθεια* a través del recuerdo posibilita el saber mismo de la existencia en el mundo. Pero como tal la recordación no es asunto fácil para la existencia, pues lo que implica tal poder es precisamente, según Platón, un estar cerca de lo más alto

⁵⁶⁹ *Ibidem*, 247 c4-247 d1.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, 247 d9-247 e2.

(ἐνθουσιαστικὸς)⁵⁷¹, este recuerdo exige una rectitud esencial. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται⁵⁷². *El hombre que haga uso recto de la superación del olvido por el recuerdo, iniciado cada vez en el misterio cumplido, únicamente él llegará a cumplirse a sí mismo en su ser.* La γένεσις mencionada aquí no es otra que la παιδεία de la existencia que, desde su propio ocultamiento, se abre a la posibilidad de la vista del ser. Lo que exige la recordación es de tal magnitud por tanto que la existencia tiene cada vez que superar este olvido y cumplir propiamente su vínculo de manera que la existencia misma se constituya desde el fondo de su ser.

Para Platón la existencia humana sólo puede sostenerse en el mundo porque encuentra en la contemplación del descubrimiento del ser su auténtico alimento y bienestar (θεωροῦσα τάλθη τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ)⁵⁷³. Este bien-estar por tanto se determina como el bien mismo de la existencia, en la medida que bajo todo respecto lo únicamente buscado dentro del movimiento de la existencia humana es el ser-bueno, es decir, el estar cumplido. Así, por ejemplo, en el *Banquete* Diotima afirma: ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὔ ἐρώσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ⁵⁷⁴. *Así que, en efecto, aquello que los hombres aman no es otro ser que el ser-bueno.* Tal afirmación proviene de una declaración acerca del carácter fundamental del Amor (Ἔρως). Sabemos que Sócrates alude constantemente a este Amor que constituye su disposición filosófica misma. Por tanto este discurso del Amor que Diotima declara tiene que ser entendido a la vista de la disposición erótica como la posición del Filósofo mismo, quien de modo fundamental permanece entre el no-ser y el ser. Tal como el carácter del Amor descrito por Diotima a partir de Πόρος (Recurso) y Πενία (Pobreza), el Filósofo se sostiene entre el no-saber y el estar-en-el-saber, de suerte que en este espacio, en este “entre”, el Filósofo, a partir del preguntar, establece un vínculo con el ser. Tal vínculo sin embargo es una tensión que determina el espacio de juego de la existencia misma, la cual constantemente permanece de camino a su propio cumplimiento y por tanto nunca del todo establecida.

Este cumplimiento del ser a la vista del bien es aquello hacia lo cual Amor mismo tiende, la Belleza. De manera que el hacer del Filósofo, eróticamente dispuesto, no es otro que una puesta al descubierto de la Belleza (τόκος ἐν καλῷ)⁵⁷⁵. ¿Cómo la existencia humana, y en

⁵⁷¹ *Ibidem*, 263 d2.

⁵⁷² *Ibidem*, 249 c6-8.

⁵⁷³ *Ibidem*, 247 d4.

⁵⁷⁴ Platón, *Banquete*, 205 e7-8.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, 206 b7.

mayor grado el Filósofo, se constituye en esta puesta al descubierto? Diotima declara que esta tensión de la existencia hacia el cumplimiento de su propio ser en el bien radica en la constitución *poiética* de la existencia, cuya más inmediata expresión se anuncia en su carácter *genético*, a saber, en la *procreación* del hijo. Diotima dice por tanto que el hombre permanece atravesado por un impulso creador que lo impulsa a desocultar y a llevar al ser (*κνοῦσιν πάντες ἄνθρωποι*)⁵⁷⁶. De acuerdo a su propia posibilidad el hombre es llevado a cumplirse a sí mismo bajo el movimiento fundamental de la *ποίησις*. Por ello dice Diotima: *τίκτειν ἐπιθυμει ἡμῶν ἢ φύσις*⁵⁷⁷. *Nuestro ser desea poner al descubierto*. La propia *φύσις* humana se cumple en un *τίκτειν*, cuya disposición funda la *τέχνη* humana. Este salir a luz es la esencia misma de la *φύσις*, la cual en el hombre toma la forma de una puesta al descubierto de la existencia a través del saber.

La existencia humana es *poiética* por tanto no primero porque cuente con la posibilidad de fabricar cosas, sino antes porque la existencia misma se cumple en su ser en esta puesta al descubierto. Este poner al descubierto configura el saber mismo y por tanto lo que se establece a partir de esta *ποίησις* es el vínculo mismo del hombre con el ser. Pero para que lo creado en cada caso se cumpla propiamente, la existencia tiene que dar a luz en la Belleza. Así el Amor que constituye la esencia misma de la existencia en tanto *poiética*, es decir, en cuanto descubre el ser, tiene que generar en la Belleza, porque la Belleza, a saber, lo más amable, nos revela el ser mismo en su aparecer. La Belleza en ese sentido ha tenido el Destino de ser lo que más aparece y lo que más atrae (*ὄν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον*)⁵⁷⁸. De acuerdo a este arrebató fundamental de la Belleza la existencia puede dar a luz, primero a partir de lo amado, a saber, donde la Belleza toma una forma determinada⁵⁷⁹ y luego ascender hasta la pura Belleza. La existencia así es *poiética* no sólo en orden a la generación del hijo en un cuerpo bello, sino antes bien es *poiética* en la medida que, permaneciendo cerca de lo bello mismo, ha de dar a luz el saber mismo⁵⁸⁰. Es en la Belleza misma donde la existencia tiene que encontrar la más pura fuente de su *ποίησις*.

La Belleza es el descubrimiento mismo de la *ιδέα*. Es aquello que se nombra como lo que está siendo en mayor medida (*ὄντως ὄν*), la *ιδέα* del bien, que abre la mirada al

⁵⁷⁶ *Ibidem*, 206 c1-2.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, 206 c3.

⁵⁷⁸ Platón, *Fedro*, 250 d6ss.

⁵⁷⁹ Platón, *Banquete*, 210 a1ss.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, 210 ad1ss.

descubrimiento mismo de su aparecer, y que por tanto es lo que más aparece y lo que más resplandece para el cumplimiento de la *ποίησις* de la existencia. En una esencial referencia Platón habla acerca del momento mismo de la Belleza: *ἔλαμπεν ὄν, κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθησεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἣ φρόνησις οὐχ ὁράται δεινοῦς γὰρ ἂν παρείχειν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἐαυτῆς ἐναργὲς εἶδωλον παρείχετο εἰς ὅψιν ἰόν καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά*⁵⁸¹. *Resplandeciendo [la Belleza], la captamos a través de la más clara de nuestras percepciones, pues es la que más claramente irradia. Es la visión por cierto para nosotros la más aguda de las percepciones que, por medio de nuestro cuerpo, deja que las cosas nos salgan al encuentro, pero con ella no se ve como con el saber, porque nos saldrían al encuentro terribles arrebatos, si en lo que se muestra a partir de una forma resplandeciera con la misma claridad y así llegase a nuestra visión y de igual modo con todo cuanto es digno de amar.* Aquí se nos indica que la Belleza no es algo que se favorezca bajo una forma determinada, como si ella misma se diese bajo la percepción de la visión ocular, aun cuando no obstante es a partir de ésta que la Belleza toma su forma más inmediata. Porque la visión es la más clara percepción que capta la Belleza sensible, esto es, la claridad de las formas. El ojo sale al encuentro de lo que ya está a la vista, es decir, a las inmediatas formas vinculantes. Estas formas sin embargo atraen de tal modo la atención y el trato que, sin embargo, de ningún modo llegan a ser comparables a la esencial vinculación de la fuente misma de toda vinculación sensible, esto es, lo bello por sí mismo (*φύσει*)⁵⁸².

Tal fuente sólo es accesible a partir de la *φρόνησις*, la cual no recibe nada, sino que la *poietiza* de modo esencial, es decir, la deja aparecer. La *φρόνησις* es aquella disposición fundamental de la existencia que puede dejar aparecer la Belleza misma y en cuya vinculación el hombre primero se encuentra a partir de los sentidos, pero que tras un largo esfuerzo sin embargo puede alcanzar como el fin de su propia existencia. *τὸ καλόν*, la Belleza, no es por tanto una forma entre otras⁵⁸³, por así decir, más depurada que las sensibles, es decir, no es como la *ιδέα* con respecto a lo que está a la vista para el ojo (el *εἶδωλον* de la *ὄψις*), sino que en suma la *ιδέα* no es forma alguna, es lo puro mismo (*εἰλικρινής*). Por tanto el carácter de la *ποίησις* de la Belleza de ningún modo se determina a partir del horizonte de

⁵⁸¹ Platón, *Fedro*, 250 d1-6.

⁵⁸² Platón, *Banquete*, 210 e5: ...τὴν φύσιν καλόν.

⁵⁸³ *Ibidem*, 211 ass.

las cosas que nos salen al encuentro. La *ποίησις* se determina a partir de la Belleza misma como *ἀλήθεια*. De manera que el *ιδεῖν*, es decir, el ver de la belleza, es el ver de lo descubierto mismo (*ἀλήθεια*), no de la *ἀλήθεια* de las cosas que irrumpen en variadas sensaciones y múltiples pareceres, sino el ver de la más terrible y arrebatadora claridad. La llamada Belleza de las formas, es decir, el modo como las apariencias y percepciones acontecen en el mundo, no tiene que ver en nada con la Belleza misma, sino sólo por el nombre. La Belleza misma es la claridad que arrebatada, no del modo como arrebatan las formas bellas de la sensación, sino de tal manera que, no obstante, quien ya ha visto, puede entrever a través de aquellas la Belleza misma. Pues cuanto más irradiante y resplandeciente la claridad del ser, más cumplido el modo de la existencia, más es la claridad, la *ἀλήθεια* de la *ιδέα* a partir de la *ποίησις*.

La irradiación como lo más presente y más arrebatador, corresponde al modo como ante la presencia de la Belleza la existencia puede crear. Este modo es determinado a partir del *ἔρως*, el cual acontece en la existencia, tan pronto ésta se siente arrebatada y dispuesta a dar a luz por la claridad del ser mismo. En efecto, la Belleza, la *ἀλήθεια* del ser, es lo que más irradia de lo que en cada caso parece y por tanto en su correspondiente aparecer irradia el ser en su descubrimiento. El *ἔρως* así se determina a partir de la claridad de la Belleza misma y por tanto acontece propiamente en el cumplimiento de la *ποίησις* de la existencia.

Capítulo II

El fundamento poiético de la *φύσις* y su vínculo con la *τέχνη*

§9. La búsqueda del fundamento del ser

El saber es aquella posibilidad por la cual la existencia humana se encuentra y se sostiene en un mundo. Este existir, en cada caso, se sostiene siempre como un estar unos con otros, en mutuo trato y solicitud. De acuerdo a este comportamiento (*ἔξις*), cuyo soporte se constituye a partir de la convivencia, la existencia puede moverse en el mundo. Este tipo de movilidad que expresa la vida humana, en suma la convivencia que toma su forma propia en un determinado mundo, esto es, a través de la relación entre unos y otros, se determina a partir del *λόγος*, y de tal manera que bajo un cierto carácter (*ἦθος*) cada cual puede comportarse con los otros a través de su discurso (*διαλογισμός*) y su oralidad (*ῥήμα*). Este discurso de unos con otros no sólo acerca de las cosas, sino en primer lugar acerca de sí mismos, conforma los diversos pareceres y asienta una cierta comprensión del mundo. El *λόγος* de la vida humana en su efectivo trato y cuidado se sostiene así dentro de una comprensibilidad a través de la cual las cosas y su sentido devienen próximas y cotidianas. Toda participación y referencia en esta familiaridad con las cosas constituye la *δόξα*, esto es, la opinión y el parecer común que nos vincula al mundo. Mediante este *λόγος* compartido por los hombres, éstos pueden hablar y entenderse unos con otros, pueden en suma convivir y mostrarse tal como son, o bien parecer más o menos de lo que son. El hombre resuelto sin embargo se muestra verdadero, en su ser propio. Así habla Aristóteles: *ὡν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ*⁵⁸⁴. *Siendo auténtico tanto en la vida como en las palabras*. Pero la *δόξα* es precisamente el modo como el ser *δοκεῖ*, es decir, como el ser del hombre y el ser de las cosas se muestra y aparece. En esta apariencia, es decir, en esta emergencia de pareceres y de acuerdo a las determinadas perspectivas del trato, el mundo acontece y tiene un sentido⁵⁸⁵.

La *δόξα* conforma los pareceres de tal modo que regularmente la existencia puede tanto descubrir las cosas en su ser como disimularlas. Esto indica no obstante que la existencia en

⁵⁸⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1127 a24.

⁵⁸⁵ Cf. por ejemplo Aristóteles *Ét. Nic.* 1095 a 3ss. Aquí se ponen en evidencia los modos de tratar en el mundo, en donde la existencia misma cuenta con un cierto autoesclarecimiento de sí misma desde el acontecer del mundo vital: *qué* quiere y *cómo* lo quiere. Tales modos de tratar exponen ante todo las posibilidades de la existencia a partir de las cuales el mundo se descubre.

cada caso se mueve con respecto a la verdad de algo (*ἀλήθεια*). Pues una opinión falsa y por tanto el error o disimulo, necesariamente permanecen en referencia a una cierta corrección y en consecuencia a algo que en primer lugar se muestra para que de ello pueda haber un eventual desacierto. En efecto, tanto el propio comportamiento como el de los demás tienen a la verdad del ser-algo como el horizonte de su cuidado, pero por ello también de su error. La existencia por otra parte tiene la posibilidad de resolver su propia vida de acuerdo a una disposición que según su sentido y dirección puede descubrir las cosas del mundo a partir de su fundamento. Esta disposición se conforma a partir de una experiencia fundamental con el *λόγος*. El descubrimiento de algo en su verdad en ese sentido pasa a ser el más propio cumplimiento de la existencia. El hombre que en cada caso habla y se refiere a las cosas, puede retrotraerse expresamente a lo que le da la posibilidad de su cumplimiento, es decir, puede adentrarse en el fundamento de las cosas y en ese sentido puede dejar ver la amplitud de su horizonte. En efecto, Aristóteles dice que el más propio conocimiento surge del *fundamento*, esto es, desde aquello por lo cual algo se manifiesta en su ser. Desde el fundamento por tanto tiene que hacerse visible el vínculo del hombre con el ser.

El sentido del fundamento es importante para nuestra consideración porque tiene que hacer evidente en primer lugar que el fundamento sólo es posible a partir de una fundación, que de acuerdo a nuestra interpretación se ha de constituir como una *ποίησις*. Esta fundación *poiética* puede entenderse de igual modo como una fundación *genética*, con lo cual tal fundación tiene su determinación esencial a partir tanto de la *φύσις* como de la *τέχνη*. De lo que se trata primeramente es de delimitar el ámbito general del fundamento (a) y el sentido de la relación entre los principios y las causas (b), para luego hacer constar el modo como es posible acceder a los principios (c) y por último la constatación esencial de los puntos de orientación por los cuales el fundamento tiene sentido (d). Este párrafo nos tiene que ofrecer entonces una perspectiva suficientemente abarcadora del sentido del fundamento para preparar una comprensión adecuada del sentido *genético-poiético* del fundamento.

a) El fundamento como el por qué del ser-algo-así

El sentido del fundamento delimita esencialmente la intención del saber humano y constituye el soporte del vínculo con las cosas. De manera simple y clara Aristóteles expone el sentido del fundamento. *ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί ἀεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλω τινὲ*

*ὑπάρχει*⁵⁸⁶. Se busca cada vez el por qué algo es así de este modo, a saber por qué algo que es diferente se hace presente en otro diferente. En la medida que nosotros nos orientamos por el lenguaje, por el *λόγος*, mencionamos e interpretamos cada vez las cosas a partir de la movilidad misma que afecta a lo que es. Por ello al referimos con la palabra a la cosa o asunto en cuestión, nos remitimos inmediatamente a un complejo que es declarado por el *λόγος* mismo, en tanto su referencia a las cosas en cada caso tiene un carácter esencialmente doble⁵⁸⁷. El *τι κατά τινος* representa la estructura fundamental de *λόγος*, que lo hace cada vez remitirse al ser-algo a partir de otro ser-algo. Decimos en cada caso algo respecto a otra cosa, al predicar el ser-algo a otro ser que ya permanece estable (*ὑπάρχειν δῆλον ὄν*)⁵⁸⁸, por ejemplo, al decir el cielo es azul. En cada caso decimos algo determinado (*τι*) acerca de (*κατά*) otra determinada cosa (*τινος*). En el ejemplo, por tanto, el ser-azul es remitido al ser-cielo. La estructura del *λόγος* descubre precisamente que las cosas no se dan de una vez, por así decir, sino que más bien permanecen en una cierta complejidad, por la cual en general se nos presentan bajo varios aspectos y en constante movimiento. Por tanto su establecimiento depende del modo como el *λόγος* hace referencia a ellas. Por ello mismo, si algo se ha de establecer en su ser, es necesaria la referencia al por qué, y por tanto al fondo desde el cual algo tiene sentido. Si preguntamos de acuerdo a esto por qué algo se hace presente en otro, por ejemplo, ¿por qué truenos?, entonces la intención de la pregunta está en delimitar por qué algo (las nubes) genera ruido (el trueno). En tanto el *λόγος* mismo tiene esta estructura, del mismo modo también la pregunta lo tendrá y en el sentido último de establecer una unidad, que en la referencia de la pregunta aparece dispersa.

Pero la pregunta por el fundamento es doble además de otro modo, porque el *λόγος* permanece remitido a aquella duplicidad que Aristóteles menciona en suma como la duplicidad del aspecto (*εἶδος*) y la materia (*ύλη*), esto es, la situación de la presencia de algo⁵⁸⁹. En ese sentido cuando la pregunta pone en cuestión algo en su ser (*ἔχειν τε καὶ*

⁵⁸⁶ Aristóteles, *Met.*, 1041 a10.

⁵⁸⁷ Cf. Primera parte. Capítulo II. §7, pág. 76 ss.

⁵⁸⁸ Aristóteles, *Met.*, 1041 a15.

⁵⁸⁹ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §3, pág. 21-22: “Indem das Bestimmtheitsein als Bestimmendsein jetzt auf ein anderes (Zu-Bestimmendes) bezogen ist, braucht es noch nicht die Einfachheit und Selbigkeit seines Wesens zu verlieren, es bleibt diese bestimmte unverwechselbare Präsenz, aber indem es die Präsenz des Vorliegenden ist, ist es nicht mehr selbständig. In ihrem jeweiligen in solcher Weise aus sich heraustreten kann die Präsenz nur, wenn sie auch schon vor ihrem jeweiligen Vorliegen nicht in sich selbst ruht, trotz ihrer Einfachheit noch kein selbständiges ὄν ist. Dass ihre Anwesenheit mit einer anderen Anwesenheit sich verbinden kann, setzt voraus, dass sie in sich noch offen, noch nicht erfüllt ist, dass sie somit, um überhaupt sein zu können, sich mit der anderen Anwesenheit verbinden muss. Das Sein (Anwesen) ist wesensmäßig zwiefältig geworden, und von jeder der beiden Seiten kann man nur sagen, sie sei, wenn sie mit der anderen verbunden ist. Das Anwesen der

ὑπάρχειν τὸ εἶναι)⁵⁹⁰, por ejemplo, qué es el hombre, entonces la pregunta no tiene su respuesta en la determinación del origen de un determinado acontecer, por ejemplo, por qué tal hombre hizo tal cosa, sino que intenta delimitar por qué una cierta disponibilidad es tal, intenta delimitar el ser mismo de algo. La pregunta por el fundamento en este caso nos remite al origen del ser-algo mismo, es decir, nos remite a la región del *qué-es* algo y por tanto a la propia estabilidad del ser-uno. *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία*⁵⁹¹. *De este modo lo que se busca es la causa y esta causa es el aspecto por el cual la materia es esto, y esto precisamente es la estancia.* La pregunta por tanto es propiamente fundamental no cuando busca responder por qué se genera algo en otro o por qué acontece tal cosa en tal otra, sino antes bien por qué esta cosa se presenta siendo y estando así como es. Podemos querer averiguar por qué truenan las nubes, mas la pregunta sólo podrá tener sentido si ya antes tal acontecimiento es interpretado bajo un cierto horizonte de ser, en palabras de Platón, a partir de una cierta *ιδέα* de la cosa que acontece. Esta *ιδέα*, según Platón, pone a la vista el ser-algo mismo y de este modo algo puede tener una explicación, un hecho en suma puede ser conocido. Por tanto hoy podríamos responder acerca del tronar de las nubes como un efecto del desplazamiento en la atmósfera de ciertas corrientes eléctricas, mas un griego remitiría tal suceso a Zeus, o mejor dicho no sería otro acontecimiento que el del Dios mismo. El por qué al que se hace alusión aquí entonces tiene su remisión al fondo del ser-algo mismo, por cuya estabilidad puede acontecer esto o lo otro. Sólo a partir de esta determinación de la estabilidad, cualquier otra pregunta puede tener un sentido claro. Es necesario por ello la pregunta por el fundamento de la estancia del ser.

El hombre sabe cuando conoce, es decir, cuando se funda la estabilidad del ser-algo, su estancia, de este modo su discurso *tiene fundamento*. En ese sentido su saber tiene validez y rectitud cuando la existencia permanece arraigada a la perspectiva fundamental del ser-algo como estable. Así el saber humano sólo obtiene su cumplimiento a partir de un apropiado uso

Präsenz ist ihr Vorliegen (*ὑπάρχειν*) und das Anwesen des Vorliegenden (*ὑποκείμενον*) seine Präsenz. Der Sinn des *εἶναι*, welches die jeweilige einfache Präsenz ist, liegt darin, ein *εἶναι* des *ὑποκείμενον* zu sein. Man kann von *ὑποκείμενον* nur sagen "es ist", wenn man ein solches *εἶναι* von ihm sagt; man sagt dann "es ist das *εἶδος* x". Erst dann "ist" auch erst das *εἶδος*. Dieses "ist", die sogenannte Copula, verbindet nicht zwei Vorstellungen oder Dinge, sondern es bringt zum Ausdruck, dass das *εἶναι* der Präsenz das *εἶναι* des Vorliegenden ist und das somit diese beiden, jedes nur im anderen, seiend sind".

⁵⁹⁰ Aristóteles, *Met.*, 1041 b4-5.

⁵⁹¹ *Ibidem*, 1041 b7-8.

(*χρησθαι*) del fundamento del ser-algo⁵⁹², lo que ante todo declara que este saber, en tanto comportamiento humano, puede tener para sí el fundamento y por tanto puede establecer a partir de él un vínculo con el ser-algo. Esta posición del fundamento por lo pronto quiere decir que el hombre se pone a sí mismo como aquel que puede, desde esta postura fundamental, descubrir la verdad del ser-algo. Cuando en tal posición de la existencia se tiene el fundamento de algo, entonces tal cosa llega a ser conocida y en último término familiar.

El fundamento, según los diálogos platónicos, se declara efectivamente a partir del carácter del vínculo con el ser de las cosas. En efecto, el sentido del ser, según la experiencia socrática del diálogo, muestra una referencia decisiva al fundamento, en la medida que aquel que favorablemente dispuesto responde a la pregunta planteada por Sócrates, se percata de la falsa creencia que albergaba y reconoce que aquello sobre lo cual él antes se apoyaba, ahora se ha desfondado. El reconocimiento de la falsedad de lo que precisamente se tenía por verdadero, arroja al interrogado hacia la falta de fundamento, es decir, hacia la inhospitalidad que nace de la ausencia de un suelo confiable sobre el cual transitar en el mundo. Esta ausencia de fundamento que es provocada por la experiencia filosófica, significa que el ser mismo se desfonda y por ello todo vínculo con las cosas se desata. Ser y fundamento por tanto resaltan en esta experiencia como esencialmente idénticos.

Lo que nos entrega esta primera indicación es que la determinación del fundamento se declara a partir del sentido del ser-algo, el cual a su vez se nos ha mostrado como el horizonte mismo de todo el saber humano. El fundamento es el soporte de todo conocimiento y es lo que constituye el modo de ser de la existencia. El saber por tanto se cumple cuando la existencia permanece fundada en un vínculo con el ser de las cosas. Si este vínculo está fundado, entonces el saber es verdadero. Sabemos que para Platón la verdad es dada por la *ιδέα* del ser-bueno, bajo cuya medida la existencia debe estar en referencia, no en el sentido de una vacía obligatoriedad, sino de acuerdo a la necesidad que la propia existencia asume cuando se resuelve a cumplir su más propia posibilidad. Esta necesidad de cumplir el propio ser emerge de la misma naturaleza humana y por tanto es algo que le concierne al hombre desde lo más profundo de su ser. Esto es lo que Platón llama la *παιδεία*, la cual, en tanto afecta al hombre en su fundamento, lo puede conformar en su propia posibilidad.

La tarea más propia del hombre será, según lo considerado, habiendo decidido hacerse cargo de su propia posibilidad de ser, poner el fundamento de su existencia a partir del sentido

⁵⁹² Aristóteles, *Met.*, 1005 a 24ss.

del ser-algo, esto es, a partir del horizonte de ser interpretado desde el bien, a saber, desde el más propio límite de su ser. La posibilidad de la existencia por tanto corresponde a la posición del fundamento del bien. Todo saber declara en efecto esta posición del fundamento. Aristóteles nos ha enseñado, a partir de un examen de todos los modos de acceder al ser de las cosas, que las distintas vinculaciones que el hombre puede tener con el ser, es decir, la *φρόνησις*, la *τέχνη ποιητική*, la *ἐπιστήμη*, la *σοφία*, llevan a cabo un propio descubrimiento del fundamento que las legitima en su poder conocer. Habíamos notado sin embargo una diferencia que se abría al contrastar los dos más cumplidos modos de vincularse con el ser de las cosas, la *φρόνησις* y la *σοφία*. Aquella, en tanto permanece dentro del ámbito del *ser-hombre*, se encuentra sometida a la posibilidad (*ἐνδεχόμενον*) y por ello se encuentra en una relación con el fundamento del ser que, según el sentido griego, no se cumple propiamente. La *σοφία*, en cambio, se contrasta de manera superior al permanecer en referencia al *ser-siempre-lo-mismo* (*ἀεί ὄν*) y por tanto a partir de un más propio fundamento (*τὸ θεῖον*). Sin embargo hay que advertir lo siguiente. Tanto la *φρόνησις* como la *σοφία* permanecen cada una a su modo fundadas en otro modo de conocer, cuyo carácter ya habíamos también notado anteriormente. Este modo de conocer es la *intuición* (*νοῦς*). El *νοῦς*, según ello, tendrá que determinarse con mayor claridad a partir de su tarea correspondiente, es decir, la reflexión filosófica del fundamento.

El sentido del fundamento establece el más propio vínculo con el ser-algo. Ciertamente no se trata en este sentido sino del descubrimiento del fundamento *como* fundamento. Por tanto el saber al que le corresponde este descubrimiento no puede constituirse dentro de un ámbito particular. Pero ¿qué saber es aquel que descubre el fundamento como fundamento? Dentro de la tendencia del saber más propio, el sentido de la *σοφία* tendrá una inclinación tanto a un ámbito particular como a otro general. Para Aristóteles parece expresarse una irresolución con respecto al ámbito de la *σοφία*. Ésta, por una parte, se comprenderá a partir del más alto ámbito, pero particular, que la elevaría por sobre todos los demás saberes en cuanto a su dignidad, esto es, como *teología*; y, por otra parte, se comprenderá a partir de su carácter universal, lo cual le daría su rasgo *dominante y arquitectónico*, esto es, como un saber del ser como ser u *ontología*, tal como la tradición la entiende. Según ello ¿a que saber le corresponde la búsqueda del fundamento, al aspecto ontológico o teológico de la *σοφία*? La Teología está referida a un fundamento, incluso el más propio, *τὸ θεῖον*, mas la Ontología tiende a la determinación del fondo de la estancia como tal. Pero ¿no acontece, por otra parte,

la búsqueda del fundamento dentro del ámbito de la *φύσις*? Tal búsqueda entonces ¿es *física* o *metafísica*? Esto tendrá que resolverse tan pronto comprendamos el sentido mismo de la *φύσις*. De este modo podrá ser constatada una diferencia que junto al saber irrumpe y abre más allá (*μετὰ*).

Por lo pronto tenemos que reconocer en la *σοφία* su carácter superior. Según Aristóteles, la *σοφία* es *ciencia e intuición (ἐπιστήμη καὶ νοῦς)*⁵⁹³, lo cual no sólo quiere decir que pueda argumentar deductivamente y enseñar a partir del fundamento, sino que ella misma descubre el fundamento como tal. Por tanto en la medida que permanece constituida por el *νοῦς*, la *σοφία* está referida al fondo del ser. Al principio de su *Metafísica*, Aristóteles anuncia el saber más propio como un saber que tiene su respecto a las primeras causas y principios. Acerca de la *σοφία* dice Aristóteles: *ἡ γνωρίζουσα τίνας ἐνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση*⁵⁹⁴. [*la σοφία es aquella*] *que conoce por mor de qué se ha de hacer algo y esto es el bien para cada cosa y, en general, lo mejor en todo lo que ya está presente*. La *σοφία* de acuerdo a uno de sus lados, esto es, el ontológico, permanece estructurada de tal manera que, en tanto su referencia al fundamento la hace convertirse en rectora de todo otro saber, se encuentra remitida al todo de la naturaleza, y por tanto se constituye como un saber general (*καθόλου ἐπιστήμη*)⁵⁹⁵, lo cual la hace abarcar en mayor medida el sentido del bien. Sin embargo la *σοφία* no es *física*, no tiene su ámbito propio dentro del movimiento. No obstante la investigación del fundamento permanece referida al ámbito de la generación y la destrucción. ¿Cómo se entiende ello? ¿No radicará esto en el sentido que Aristóteles tiene de la naturaleza? A partir de las anteriores consideraciones hemos advertido la ambigüedad que la palabra *φύσις* comporta. En el caso de la búsqueda del fundamento esta ambigüedad tiene que ser notada, y de los distintos rasgos que la palabra muestra tiene que extraerse un sentido único y rector.

La comprensión del fundamento, sin embargo, se topa con un problema inmediato. Dentro de la búsqueda del fundamento no quedará suficientemente esclarecida la conexión de aquello que Aristóteles nombra como principio (*ἀρχή*) y como causa (*αἴτιον*). Debemos entonces para iniciar nuestra consideración referirnos a esta delimitación que Aristóteles lleva a cabo, primero para tratar de arrojar una luz respecto al sentido del fundamento como

⁵⁹³ Aristóteles, *Ét. Nic.* 1141 a19ss.

⁵⁹⁴ Aristóteles, *Met.*, 982 b5-7.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, 982 a22.

principio y causa, y segundo para hacer constar la esencial relación entre el fundamento y el ser entendido como *φύσις*.

b) El sentido del fundamento como principio y causa

Según los tratados aristotélicos la delimitación del fundamento se lleva a cabo con respecto al ámbito de la generación de los seres naturales (*φύσει γινόμενα*). Los que comenzaron a indagar respecto a la verdad de lo que es (*περὶ τῆς ἀληθείας τῶν ὄντων*)⁵⁹⁶, dice Aristóteles, permanecieron remitidos a la *φύσις*⁵⁹⁷, y al menos en dos sentidos, esto es, como la totalidad del acontecer del ser, como *γένος τοῦ ὄντος*, pero también en el sentido de *οὐσία*, como la estabilidad del ser-algo. Los antiguos por tanto remitían su consideración del fundamento conforme a estos dos sentidos de la *φύσις*. Por lo tanto si el sentido del fundamento ha de ser determinado, el ámbito de su investigación tiene que ser la *φύσις*. Sólo que según los contenidos de los tratados aristotélicos, tanto en la *Metafísica* como en la *Física* la búsqueda del fundamento es llevada a cabo. Si la búsqueda del fundamento es física o metafísica se decidirá en la medida que pueda ser entendido de manera cumplida el sentido de la *φύσις*.

Para comenzar su consideración respecto al fundamento Aristóteles dice lo siguiente en su *Física*: *ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς*⁵⁹⁸. *Puesto que el entender y más propiamente el tener sabido, en todos los modos de los cuales hay principios, motivos y elementos, resulta del conocimiento de estos (puesto que creemos conocer lo que está siendo en cada caso cuando conocemos sus motivos y principios primeros y hasta sus elementos), es evidente que también en el saber que tiene su respecto a la φύσις tendremos que intentar delimitar primero lo que concierne a sus principios.* Aquí en efecto Aristóteles está expresamente restringiendo el sentido de la *φύσις* a un ámbito determinado, a saber, frente al ámbito de las obras creadas por el hombre y al ámbito del ser-divino. Pero, como se

⁵⁹⁶ Aristóteles, *Met.*, 983 b2-3.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, 983 b29.

⁵⁹⁸ Aristóteles, *Física*. A, 184 a1ss.

verá, el sentido de la φύσις dentro de la búsqueda del fundamento tendrá un mayor alcance.

Ante todo es preciso hacer constar lo siguiente. La cuestión filosófica que conforma el límite del más propio saber, el “por qué” de algo, se enmarca dentro del horizonte del movimiento, y por tanto Aristóteles con su investigación remite inmediatamente al trabajo de los pensadores anteriores a él, cuyo ámbito de investigación era la φύσις y el sentido de lo que acontece y se presenta (φύει). Por lo tanto la pregunta por el “por qué” toma su orientación del ser en movimiento en la medida que el ser-algo se da inmediatamente a partir de una irrupción. Sin embargo, esta constatación es inmediatamente referida al momento que destaca la “materia” (ύλη), pues en ésta los antiguos pensadores encontraron aquella estabilidad exigida por la pregunta⁵⁹⁹. Todos estos pensadores por tanto se movieron en torno a este sentido del fundamento, esto es, como ύλη. Sin embargo Aristóteles afirma: *εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἔκ τινος ἐνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἐαυτό*⁶⁰⁰. *Puesto que si toda generación y toda destrucción tiene lugar enteramente a partir de un [fundamento] o de muchos, ¿por qué acontece esto y cual es la causa? Pues es cierto que lo que yace al fondo no puede por sí mismo poner en obra y generar sus propios cambios.* Lo que se busca en la determinación del fundamento es una estabilidad, un fondo, pero que no sólo sea entendido a partir de una permanencia capaz de estar dispuesta para, sino como una disposición fundamental por la cual algo puede ser puesto en obra. Bajo la perspectiva fisiológica la cuestión del “por qué” remite a un ὑποκείμενον, un fondo que permanezca firme y constante. El fundamento por tanto se dará a conocer ante todo como aquella permanencia que constituye lo que es en cada caso. Pero el fundamento tiene que ser ante todo ἀρχικός, es decir, *apto para ordenar*. Por tanto esta constancia, esta permanencia fundamental, según Aristóteles, no puede ser comprendida a partir del carácter de la materia, no puede ser ésta interpretada como la causa propiamente tal, pues, si bien la materia es un cierto fondo permanente (ὑποκείμενον), no puede la materia *por sí misma* tomar la iniciativa del cambio.

⁵⁹⁹ El papel que juega Parménides dentro de los antiguos pensadores se destaca notablemente en el sentido de la controversia que Aristóteles sostiene con él en su *Física*. Para Parménides el rasgo fundamental del ser no remite a la ύλη, sino más bien al sentido de la unitaria estabilidad de la presencia. No obstante no debemos entender la ύλη como si fuese materia, tal como nosotros la entendemos, a medias abstracta. La ύλη es ante todo disponibilidad para y por tanto cierto fundamento, cuya permanencia, sin embargo, aún cuando pensada a partir de la estabilidad, no es, según Aristóteles, unidad alguna, a no ser en referencia al εἶδος, por cuya efectiva unidad la ύλη es dispuesta.

⁶⁰⁰ Aristóteles, *Met.*, 984 a19ss.

El sentido del fundamento remite esencialmente a una disponibilidad y por tanto a un momento posibilitador de movimiento. Por eso Aristóteles dice después: τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἐτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως⁶⁰¹. *Buscar esto es buscar el otro principio, como nosotros mencionamos, aquello desde dónde algo puede ponerse en movimiento.* Antes de advertir aquello a lo cual se alude como “otro principio”, tenemos que ver que Aristóteles en este pasaje como en el anterior utiliza indistintamente la palabra causa (αἴτιον) y principio (ἀρχή). Ya nos percataremos que, a pesar de este uso indiferente, ambas palabras tienen un uso destacado para hacer notar precisamente el sentido de *posibilidad*, esto es, el fundamento como *fundamento de posibilidad*. Pero para ello tenemos que destacar primeramente qué es lo que Aristóteles tiene a la vista al referir su consideración al principio.

En el libro Δ de la *Metafísica* Aristóteles determina los respectivos sentidos de la ἀρχή⁶⁰². Se dice por una parte el inicio, es decir, aquello desde donde algo toma la iniciativa para su movimiento (τὸ πρῶτον ὅθεν)⁶⁰³, por ejemplo el inicio de un camino. También se dice ἀρχή al mejor modo de comenzar algo (ἢ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο)⁶⁰⁴, lo cual puede hacerse desde lo inmediatamente disponible, y en este sentido el aprendizaje puede comenzar no desde los principios más altos, sino de lo más conocido. Se dice también como aquello que dispone internamente la generación de algo (ἢ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος)⁶⁰⁵, de modo que desde ello algo surge y así internamente tal principio permanece en su generación. Así por ejemplo la casa es construida desde los cimientos y el barco de la quilla, o bien en el caso de los animales el cuerpo se genera a partir del corazón o del cerebro. Pero también la ἀρχή nombra aquello que, sin ser disposición interna del nacimiento, es el principio desde donde algo se genera naturalmente, pero que se mantiene fuera de lo generado (ἢ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος)⁶⁰⁶, como en el caso del padre y la madre respecto al hijo o la injuria respecto a la disputa⁶⁰⁷. Además la ἀρχή se dice en el sentido de la decisión (προαίρεσις)⁶⁰⁸ respecto

⁶⁰¹ Aristóteles, *Met.*, 984 a25ss.

⁶⁰² Cf. Aristóteles, *Met.*, 1012 b34ss.

⁶⁰³ *Ibidem*, 1012 b32-33.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, 1013 a1.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, 1013 a4.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, 1013 a7.

⁶⁰⁷ Es importante notar aquí que la palabra para hijo es τεκτόν, esto es, un ser que ha sido puesto a la luz naturalmente (πεφυκός), palabra que, por lo demás, tiene la misma raíz que τέχνη.

⁶⁰⁸ Aristóteles, *Met.*, 1013 a10.

a la cual se mueven los seres que se mueven y cambian los que cambian. Aquí principio se entiende como la orden, de acuerdo a la cual algo *puede* llegar a ser lo que previamente estaba ya determinado, por ejemplo los dictadores en los Estados y las *τέχναι*, es decir, los saberes y de modo más principal los saberes arquitectónicos como la *πολιτική*. Por último *ἀρχή* se dice aquello desde donde algo es primeramente conocido (*ὅθεν γνωστὸν τὸ πρῶτον*)⁶⁰⁹, por ejemplo las premisas en las demostraciones.

Aristóteles en esta breve referencia a los distintos modos de referirse al principio, los reúne en un solo sentido. Lo común (*κοινόν*) a todos estos sentidos mencionados es ser *τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται*⁶¹⁰. *Lo primero desde lo cual algo es o se genera o se conoce*. El principio como el *desde dónde* puede ser considerado así simplemente como un límite⁶¹¹. La estructura del principio formalmente puede ser vista por tanto en el sentido de inicio y dirección, de salida y disposición de orden. Es importante lo que se dice inmediatamente después. *ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί*⁶¹². *Las causas se dicen de igual modo. Pues todas las causas son principios*. Según esto tanto el principio como la causa constituyen el carácter mismo del fundamento.

Es importante advertir que la *ἀρχή*, el principio, hace inmediata referencia a un modo de ser que permanece vinculado al movimiento de algo. La *ἀρχή* según ello es inmediatamente entendida a partir del carácter de la *φύσις* y de la *τέχνη*. Así se hace expresa alusión a la existencia humana como aquella disposición por la cual en primer término el fundamento puede tener sentido. La existencia, en efecto, es la que puede iniciar un camino, la que puede propiciar el mejor modo de comenzar algo, la que puede además engendrar un ser viviente o bien crecer y desarrollarse a partir de su propia constitución orgánica. También es la que puede tomar una cierta decisión respecto a alguna situación y la que puede en suma saber cómo ordenar y establecer algo. *ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχη ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἢ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἢ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτιαὶ στέρησις τούτων*⁶¹³. *Pues lo que acontece llega a ser por el saber, por la naturaleza o bien por la casualidad o la espontaneidad. El saber es un principio de cambio en otro, pero la naturaleza reside en lo mismo (pues el hombre genera al hombre). Las restantes causas son privaciones de estos principios*. El

⁶⁰⁹ *Ibidem*, 1013 a14.

⁶¹⁰ *Ibidem*, 1013 a18ss.

⁶¹¹ *Ibidem*, 1022 a12.

⁶¹² *Ibidem*, 1013 a 16-17.

⁶¹³ *Ibidem*, 1070 a6ss.

principio permanece en suma en referencia a la naturaleza y al hombre como aquel que puede tomar una iniciativa, ya sea dentro del ámbito de la *πράξις*, de la *τέχνη* o bien de la *θεωρία*. Por ahora eso es importante de advertir. Precisemos ahora el sentido de la causa.

La causa (*αἴτιον*), dice Aristóteles, tiene el sentido de un ser engendrado a partir de algo inherente (*ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος*)⁶¹⁴. Por ejemplo, el bronce es causa de la estatua. También se dice causa al aspecto que algo muestra, su vista (*εἶδος*) y el paradigma (*παράδειγμα*)⁶¹⁵, es decir, el *λόγος* acerca de algo, su determinación. Además se dice causa al primer al primer principio de cambio o del reposo (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως*)⁶¹⁶. Por ejemplo, el consejero es causa de la puesta en obra de una decisión o bien el padre es causa del hijo, en general el que produce es causa de lo producido y el que cambia causa de lo cambiado (*τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος*)⁶¹⁷. Por último causa es el horizonte y fin (*τέλος*), aquello por mor de lo cual algo se hace (*οὗ ἕνεκα*)⁶¹⁸. Por ejemplo, todo aquello en vista de lo cual se pone en marcha un movimiento, así la causa del caminar es la salud, en tanto el caminar aporta salud, y por tanto causa en este sentido es todo aquello que mueve, es decir, que da motivo para hacer algo. Todos estos sentidos pueden a su vez permanecer remitidos respecto a una misma cosa y de distinto modo.

El sentido del fundamento como causa se reduce a cuatro, y del mismo modo tales causas permanecen en referencia a una disposición, la *φύσις* o la *τέχνη*. Dentro de toda esta disquisición Aristóteles delimita el sentido del fundamento a partir del carácter de la disposición fundamental que puede poner en obra el ser. Por ello puede decir Aristóteles de los pensadores que insistían en la causa material. *πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασόμενοι τὴν ἐχομένην ἐξήτησαν ἀρχήν*⁶¹⁹. Tuvieron ellos, forzados por la necesidad de la verdad misma, que ir en busca de otro principio. Aristóteles piensa por tanto en un principio cuyo carácter determine el sentido del fundamento ya no a partir de la constancia y disponibilidad material, sino a partir de la determinación de la posibilidad del movimiento. Tal posibilidad tiene su esencial referencia a la existencia humana, al *νοῦς*.

Luego de estas indicaciones tenemos ahora que preguntarnos acerca del camino mismo

⁶¹⁴ Aristóteles, *Met.*, 1013 a23.

⁶¹⁵ *Ibidem*, 1013 a26-27.

⁶¹⁶ *Ibidem*, 1013 a30.

⁶¹⁷ *Ibidem*, 1013 a31.

⁶¹⁸ *Ibidem*, 1013 a33.

⁶¹⁹ *Ibidem*, 984 b9-10.

que Aristóteles toma entonces no sólo para la mera enunciación de los principios, sino para su propio descubrimiento. Esto es importante además porque con esta búsqueda se pone en evidencia el carácter esencial del fundamento a partir de la *φύσις*. En efecto, con el inicio de la investigación acerca del fundamento se abre la mirada al sentido de la *φύσις*. Por lo pronto nos referiremos al fundamento como principio (*ἀρχή*).

c) *La determinación del ámbito y el camino de la investigación fundamental*

Pues bien, dentro de la consideración del vínculo de la existencia con el ser nos vimos remitidos a delimitar el carácter del fundamento, en la medida que es el fundamento el que anuda, por así decir, y soporta la verdad de tal vínculo. Es precisamente el fundamento el que determina el ser-algo mismo. De acuerdo a nuestras consideraciones la búsqueda del fundamento se ha mostrado, como así lo hace constar Aristóteles al referirse a los *fisiólogos*, dentro del ámbito de la *φύσις*, ámbito que por lo demás se determina esencialmente en conexión con el descubrimiento de la verdad (*ἀλήθεια*)⁶²⁰. De acuerdo a esta perspectiva la verdad de la *φύσις* se toma como el horizonte total de lo que es⁶²¹. En correspondencia se ha de determinar el fondo de lo que dentro de esta totalidad es lo primero, la *οὐσία*, y por tanto el fundamento de la estabilidad del ser-algo. En consecuencia *φύσις* no sólo designa la totalidad, sino primero la estabilidad misma del ser.

Una primera indicación hacia esto la da Sócrates cuando, en diálogo con Protarco, hace remisión a los dos momentos fundamentales del ser-algo. Así dice: *ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν*

⁶²⁰ Cf. Aristóteles, *Met.*, 993 a31: *ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, cada uno ha dicho algo acerca de la naturaleza.* Al principio se había dicho ya: *ἢ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία, la contemplación es acerca del descubrimiento.*

⁶²¹ Aristóteles elabora su investigación teniendo a la vista sobre todo una estabilidad más propia y por tanto un género más alto. Con ello la investigación del fundamento se remite a la estabilidad del más alto ser-algo (*θεῖον*), y por tanto la búsqueda filosófica diverge en su estructura. Así dice Aristóteles: *ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις)...ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ' οὐ πρότη, pero puesto que hay algo más alto que el físico (pues la φύσις es sólo una región de lo que es)...es la física, en efecto, una cierta sabiduría, pero no la primera (*Met.*, 1005 a33ss).* Lo importante sin embargo es no perder de vista que la búsqueda del fundamento permanece referida a la *φύσις*, no tanto como *γένος*, sino como *οὐσία*. Así más adelante dice Aristóteles respecto al filósofo, quien *περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος, ἢ πέφυκεν, contempla la naturaleza de toda estancia (*Met.*, 1005 b6ss),* y luego: *προσῆκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος ἔχειν λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ παράγατος, ὥστε καὶ τὸν περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα τὰς πάντων βεβαιοτάτας, quien mejor entiende acerca de un ámbito de cosas puede decir algo seguro acerca de los principios de esos asuntos, de modo que acerca de los entes como entes se referirá con principios seguros (*Met.*, 1005 b8ss).* Además se refiere Aristóteles en *Met.*, 1026 a20, a la *naturaleza* de lo divino al decir *τὸ θεῖον φύσει ὑπάρχει, lo divino se presenta por sí mismo (*Met.*, 1026 a20).*

οὐσία ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης⁶²². Cada generación particular llega a ser por mor de cada estabilidad particular, y la generación por entero es por mor de toda estabilidad. La φύσις acontece ciertamente como una irrupción y en ese sentido es captada como generación, mas esta generación sólo obtiene su más propio sentido cuando permanece orientada necesariamente por el horizonte de una estabilidad que se ha de alcanzar de acuerdo a la propia posibilidad. La estabilidad del ser (*οὐσία*), por tanto, no es una casualidad o bien algo que acontece posteriormente, como si la generación se viera remitida accidentalmente al ser, sino que es la estabilidad misma el sentido de la generación. La φύσις destaca dos momentos: el del movimiento y el de la estabilidad. Por ahora sólo debemos ofrecer ciertas indicaciones que nos permitan acceder a este sentido de la φύσις.

El sentido de la estabilidad del ser hace constar precisamente el momento más propio de la generación, aquello en lo cual todo movimiento tiene sentido. Este sentido lo da la φύσις como *οὐσία*. En efecto, cuando Aristóteles determina uno de los sentidos de *οὐσία*, esto es, de la estabilidad, dice así: ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἣν⁶²³. [La estabilidad] es la naturaleza de esto-que-está-aquí, es decir, un comportamiento y estado hacia el cual [se mueve]. Aquí φύσις está nombrando simplemente el modo de ser-algo, su naturaleza, y por tanto de acuerdo a este sentido se puede hablar tanto de la naturaleza del hombre como de la naturaleza de la silla. Pero, por otra parte, porque todas las sillas habidas y por haber tienen una naturaleza determinada, la naturaleza misma de la silla ya debe ser, ya debe permanecer a la vista, como para que el carpintero pueda disponer su producción. La *οὐσία* es ἀεὶ πεφυκός⁶²⁴, es decir, está siendo cada vez conforme a su propia naturaleza. El sentido de la φύσις como *οὐσία* se nos aclara desde el modo por el cual ésta puede ser conocida. Pues aquella estabilidad nunca está dada inmediatamente. La naturaleza de algo, el ser, se encuentra para nosotros (πρὸς ἡμᾶς) siempre al último (ὑστερον). En cambio la naturaleza cada vez está presente por sí misma y así es anterior (πρότερον). Así habla Aristóteles de τῆ φύσει γνώριμα⁶²⁵, lo conocido por naturaleza, para contrastar, respecto al conocimiento humano, que la estabilidad del ser, la *οὐσία*, ya está presente antes de cualquier referencia del λόγος y por tanto para toda determinada γένεσις⁶²⁶.

⁶²² Platón, *Filebo*, 54 c2ss.

⁶²³ Aristóteles, *Met.*, 1070 a11-12.

⁶²⁴ Platón, *Filebo*, 53 d6.

⁶²⁵ Aristóteles, *Met.*, 1029 b7-8.

⁶²⁶ Cf. Aristóteles, *Met.* 1003 b13. El sentido de la φύσις como estabilidad aparece también dentro del ámbito de la Ley. Así, por ejemplo, Aristóteles habla de la Ley conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν) (*Retórica*, 1373

Por tanto, si la búsqueda aristotélica del fundamento del ser-algo se lleva a cabo en la *Física* es porque ante todo se hace una remisión a aquel sentido del ser, que, por lo demás, Aristóteles menciona para referirse a lo que los llamados *fisiólogos* buscaban. El fundamento ha de ser buscado dentro del ámbito de lo que *ya está presente*. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν⁶²⁷. Pero puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que han de ser necesariamente de cierta naturaleza. Sólo que los llamados *fisiólogos* interpretan la φύσις de manera unilateral, esto es, como disponibilidad (ύλη). Esto no es accidental, pues ellos reconocen inmediatamente en la materia la estabilidad de la φύσις.

Ahora bien, la primera referencia que se nos da es de que los principios son indemostrables e indemostrados⁶²⁸. Los principios, como aquellas perspectivas fundamentales desde las cuales y conforme a su disposición regidora algo puede ser y puede conocerse, tienen que hacerse visibles entonces de algún modo. ὑποτέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανηρὰ ποιῆσαι⁶²⁹. Es necesario [que los principios] tengan que permanecer de antemano o llevarlos a la vista de algún otro modo. Los principios, dentro del cotidiano movimiento humano, están previamente presentes, sólo que nunca inmediatamente a la vista. Para la investigación del fundamento sin embargo tales principios tienen que salir al descubierto. Esta búsqueda tiene que sacar a luz el carácter previo mismo del fundamento.

De lo que se trata es de exponer los momentos fundamentales del acontecer, aquellos momentos que en cada caso constituyen el ser-algo. Por tanto si el fundamento como *lo primero* es aquello respecto a lo cual la investigación ha de tomar la iniciativa, es necesario entonces que la investigación del fundamento esclarezca en este mismo punto el sentido de lo buscado. Esto significa abrir la mirada al entendimiento previo del ámbito dentro del cual se discurre. La búsqueda de los principios abre el ámbito mismo del entendimiento a través del

b6), haciendo con ello referencia al carácter estable y más antiguo de la φύσις, y que está por sobre la Ley humana, sujeta al múltiple e indeterminado cambio de perspectivas y pareceres. Lo justo natural (φυσικόν) tiene en todas partes el mismo poder (δύναμις) (*Ét. Nic.*, 1134 b18ss). Con ello se hace constar que lo justo natural, aun cuando pueda ser de otro modo, nunca puede ir, de acuerdo a este cambio, contra sí mismo. El cambio eventual que pudiese acontecer dentro de lo justo natural permanece regido por la constancia de la φύσις, la cual, precisamente, expone el carácter cíclico del cambio y por tanto la perduración de lo mismo. Bajo la misma perspectiva Aristóteles se refiere a un comportamiento humano (ἔξις) como algo natural, a saber, cuando sucede si no siempre (ἀεί), como la φύσις, al menos muchas veces (πολλάκις) (*Retórica*, 1370 a5ss), dando a entender con ello que dentro del ámbito de la costumbre puede constituirse una cierta naturalidad, esto es, una cierta estabilidad del movimiento.

⁶²⁷ *Metafísica*, 1003 a26ss.

⁶²⁸ Cf. Aristóteles, *An Post.*, 72 b11ss.

⁶²⁹ *Ibidem*, 93 b23ss.

λόγος. La investigación tiene su tarea de este modo en fundamentar los principios mismos. Este ποιεῖν al que se hace alusión (φανηρὰ ποιῆσαι) tiene que ver ante todo con un modo de exponer que sólo se cumple plenamente porque ya se ha puesto al descubierto el sentido del principio⁶³⁰. Los principios buscados por la ἐπιστήμη φυσικὴ no están al modo como pueden estar los principios en los otros saberes, sino que este saber fundamental de la φύσις reside precisamente en ποιητίζαρ las perspectivas fundamentales y en ese sentido el horizonte de toda referencia que constituye el modo de ser-algo. La investigación por tanto no se conforma como un saber propiamente tal, sino más bien como una preparación del ámbito del saber a partir de la puesta al descubierto de los principios.

No se trata de fundamentar un conocimiento, sino de fundar la posibilidad de todo conocimiento. Esta búsqueda de los principios de la φύσις hace disponible el punto de vista y por eso en cierto modo es una búsqueda creadora (ποιητικός). El ποιεῖν que descubre los principios no pone a la vista tal y tal cosa conocida en cada caso diferente, sino en cada caso el fundamento de toda γένεσις. Si tal fundación no es deducible, pues en ese caso derivaría de otro fundamento más hondo, ¿de dónde entonces? La fundación de los principios es más bien el descubrir a través del λόγος el desde dónde mismo. El saber de la φύσις tiene que poner a la vista el punto de partida desde el cual es posible que algo en suma esté presente. Este poner a la vista significa el descubrimiento del fondo y la puesta en claro de la posibilidad del conocimiento⁶³¹.

Aristóteles hace referencia al modo como la investigación del fundamento tiene que tomar la iniciativa. Πέφυκη δὲ ἐκ τῶν γνωπιμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα: οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς⁶³² El camino, en efecto, naturalmente parte desde las cosas que se nos presentan con más familiaridad y de manera más evidente hacia las cosas que son más conocidas y

⁶³⁰ Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, §5, pág. 66: “Die Prinzipien werden also nur insofern durch sich selbst (δι’ αὐτῶν) erkannt, als jedes Prinzip kraft seines Wesens immer schon auf ein Prinzipiertes bezogen bleibt, welches vorgegeben sein muss. Aber warum gilt das nicht entsprechend auch für das Prinzipierte, das im Gegensatz dazu δι’ ἑτερον erkannt wird? Der Grund liegt darin, dass die Prinzipienrelation als eine transzendente Relation nicht symmetrisch ist. Wenn auch jedes Prinzip immer auf die Sache bezogen bleibt, für die sie Prinzip ist, so muss doch die Sache, um die es hier geht, nicht notwendig daraufhin angesprochen werden, dass sie durch Prinzipien konstituiert wird. Das ist nur nötig, wenn man von ihr wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen will. Die Prinzipien selbst werden also nicht durch die Sache erkannt, deren Prinzipien sie sind. Als Prinzipien von etwas sind sie durch sich selbst klar – aber erst, wenn man sie schon gewonnen hat und sieht, dass sie ihre Begründungsfunktion auch erfüllen”.

⁶³¹ Cf. W. Wieland, *Op. Cit.* §5, pág. 67: “Deduktivität des Begründungszusammenhangs und Intuitivität der Prinzipien fordern sich also gegenseitig”.

⁶³² Aristóteles, *Física*, 184 a16ss.

evidentes por sí mismas. Ciertamente no es lo mismo lo familiar para nosotros y lo simplemente conocido. Aquí no se trata de una diferencia entre un modo subjetivo de conocer y un modo objetivo de conocer algo. La estabilidad de lo que se presenta por sí mismo (*τῆ φύσει*), no es, como bien dice W. Wieland, un *konsistente Seinsordnung*⁶³³, esto es, un orden del ser en sí mismo independiente. La estabilidad del ser-algo, lo propiamente conocido, contrasta con lo que para nosotros es conocido, en tanto *lo primero* es aquello que está siendo propiamente vinculante, pero inmediatamente oculto. Es aquello que ya siempre está presente para todo saber y tratar con las cosas, es la estabilidad del ser-fundamento. Esto quiere decir que todo conocimiento de algo permanece siempre referido hacia algo otro, en tanto se tiene presente lo conocido. Esto otro es el fundamento oculto de lo que ya conocemos, y que, en su declaración, tiene que ser puesto como tal, si lo conocido ha de fundarse en su verdad. No hay una estabilidad en sí que deba ser alcanzada a partir del abandono de un conocimiento sólo relativo, sino que la estabilidad del ser es aquello que debe ponerse a la luz como el fundamento mismo de lo ya conocido. En ese sentido afirma Aristóteles: ὁ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὀτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἤκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον⁶³⁴. *Lo que ha de conocer quien necesariamente está en conocimiento de algo, es de necesidad que ya lo tenga presente*. Esto quiere decir ante todo que el saber humano se constituye a partir de un suelo que debe ser apropiado. El conocimiento se cumple tan pronto este suelo, por el cual el hombre transita cotidianamente, llega a descubrirse como el fundamento mismo de su vínculo con las cosas. Lo que ha de superarse no es por tanto una esfera subjetiva, sino que, por así decir, es necesaria la elucidación del vínculo con el ser a través de una acomodación de la mirada hacia lo que se presenta de manera más simple⁶³⁵. Por ello también llama Aristóteles a este momento *lo más claro por sí mismo* (*σαφέστερα τῆ φύσει*) y *lo simplemente conocido* (*ἀπλῶς γνώριμα*)⁶³⁶. Este carácter previo de lo simplemente conocido es la estabilidad del ser mismo respecto a la cual la existencia en cada caso se mantiene vinculada.

No obstante no deja ser problemática esta estructura del saber humano, el cual *ya tiene presente* lo que ha de conocer. Esta estructura del saber, esto es, que ya se sabe lo que se ha de conocer, resalta en parte en la disquisición sofística del *Eutidemo* de Platón. Allí unos de

⁶³³ Cf. W. Wieland, *Op. Cit.*, §6, pág. 74.

⁶³⁴ Aristóteles, *Met.*, 1005 b16-17.

⁶³⁵ Cf. W. Wieland, *Op. Cit.* §6, pág. 69ss.

⁶³⁶ Aristóteles, *Física A*, 184 a16ss.

los Sofistas afirma que quien ya conoce algo lo conoce todo⁶³⁷. Sócrates por su parte plantea el problema conforme a la decisión de un saber, cuya adquisición lo es de todas las cosas o bien de una sola cosa y por la cual el hombre puede llegar a apropiarse a sí mismo en su ser⁶³⁸. El problema de la estructura del saber por otra parte Aristóteles la refiere a partir de aquellos dos momentos que expresan no dos esferas de ser, sino más bien niveles dentro del mismo ámbito, y que, conforme al modo como el hombre permanece vinculado, se presenta impropriamente o bien propiamente.

Según Aristóteles el conocimiento y en suma la vinculación de la existencia con el ser-algo se articula de partida desde lo que parece confundido y mezclado. Esta aparente inmediatez de las cosas nos sale al encuentro de tal manera que sólo a partir de una cierta distancia, aquello a lo cual nos referimos puede perfilarse y en suma determinarse en su ser propio. Ocurre acaso cuando para la percepción sensible algo al momento irreconocible, toma forma y sentido tan pronto nos acercamos. Pero esta situación no sólo sitúa la percepción sensible, sino regularmente nuestro cotidiano trato con las cosas. Aristóteles explica esto a partir de la experiencia del niño, quien en un primer momento no discrimina entre su propio padre y los demás hombres, y sólo lo hace hasta que puede diferenciarlos. También dentro de un conocimiento matemático ocurre que al principio sólo advertimos, por ejemplo, un círculo como un todo y luego, tomando distancia de él, nos percatamos de las líneas y los puntos⁶³⁹. Nosotros así inmediatamente conocemos lo que nos sale al encuentro como un todo, y según ello a partir de los variados modos de referirse a ello, a saber, de acuerdo a las categorías mencionadas por Aristóteles, el *cuál*, el *cuánto*, el *dónde* etc. Este modo de vinculación a partir de lo inmediato constituye la esfera más familiar del trato con las cosas. Mas Aristóteles advierte que tal familiaridad presenta al asunto en cuestión bajo un conocimiento confuso. En la medida que nos referimos a las cosas de distintos modos, estas mismas cosas se presentan en variados aspectos. Dentro de la obvia familiaridad con las cosas nosotros ciertamente podemos tener un trato, pero desordenadamente. *ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συνκεχυμένα μᾶλλον*⁶⁴⁰. *Pues lo que primeramente para nosotros es evidente y familiarmente conocido son mayormente las cosas que permanecen mezcladas.* En tal conjunto de aspectos que remiten a lo mismo, tal cosa a la cual estamos referidos aparece sin

⁶³⁷ Platón, *Eutidemo*, 295 b2ss.

⁶³⁸ *Ibidem*, 282 e1.

⁶³⁹ Aristóteles, *Física*, 184 b1ss.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, 184 a21ss.

embargo inmediatamente compleja y múltiple.

El *λόγος* desde esta totalidad para la percepción, cuyo carácter común se expone inmediatamente en el trato cotidiano, puede separar lo propio según la particular perspectiva que se alcance y desde una cierta distancia (*ἐκάσῃ*). Se requiere, por así decir, una pausa para advertir lo particular (*τὸ ἕκαστον*). *ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προΐεναι: τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμωτερον. τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι*⁶⁴¹. Posteriormente desde estos [complejos] llegan a ser conocidos los elementos y principios para quienes separan estos. Es necesario progresar desde lo general hacia lo particular. Pues el todo es más conocable conforme a la percepción y lo general es un cierto todo. En la medida que ya de partida las cosas se nos muestran en una cierta generalidad, los elementos y principios permanecen ocultos y sin sobresalir y por eso también oculto el ser-algo mismo, aun cuando para el trato cotidiano uno se entienda con ello y confie en cada caso y momento. Esta indiferenciada totalidad percibida conforma el suelo mismo del conocimiento desde el cual la existencia tiene la posibilidad de orientarse hacia lo propiamente conocable. Efectivamente en este punto se expresa aquel momento según el cual lo inmediatamente conocido oculta precisamente los primeros elementos y en suma los principios. Aristóteles refiere esta situación a partir de la constitución de un cuerpo, el cual inmediatamente para nosotros se presenta como un todo, pero que, tras la debida partición de sus componentes, ha de mostrarse en sus simples elementos, los cuales, por sí mismos, son la más claramente conocido. En los *Tópicos* dice: *ἀπλῶς μὲν οὖν γνωριμώτερον τὸ πρότερον τοῦ ὕστερον, οἷον στιγμὴ γραμμῆς καὶ γραμμὴ ἐπιπέδου καὶ ἐπίπεδον στερεοῦ*⁶⁴². Por cierto es simplemente más conocido lo anterior que lo posterior, como el punto más que la superficie y la superficie más que la línea y la línea más que el sólido. Lo simplemente conocido entonces tiene que hacerse para nosotros conocido. Esto propio (*ἴδιον*) que tiene que ser extraído por la reflexión del *λόγος* a partir de aquella totalidad mencionada, será la tarea fundamental del examen aristotélico. De acuerdo a la manera como la existencia humana se vincula con las cosas es natural comenzar por aquello que nosotros tomamos inmediatamente como presente. Nuestra *φύσις* está determinada inmediatamente por la percepción (*αἴσθησις*), desde la cual el camino de la investigación ha de progresar, o más bien, regresar a lo que es más claro por naturaleza. Tal evidencia es precisamente lo que

⁶⁴¹ Aristóteles, *Física*, 184 a22ss

⁶⁴² Aristóteles, *Tópicos*, 141 b5ss.

se tiene que apropiarse de manera expresa, esto es, el entendimiento previo de la generación.

La división de aquel todo general inmediato, la *διαίρεσις* como función fundamental del *λόγος*, separa lo mezclado y a través de lo confuso puede llegar a ser afirmado el límite de las determinaciones de cada cosa. Este movimiento es por así decir una vuelta, de modo que la dirección de la mirada se determina como una apropiación del suelo. Este suelo como un todo mezclado oculta los principios, por ello se precisa de una apertura de las partes (*μέρη*), una separación de ellas, de manera que desde esta totalidad que se presenta a la percepción puedan sobresalir los principios. El camino se determina así desde una inarticulada totalidad hacia una articulada totalidad⁶⁴³.

d) La puesta al descubierto de los principios a partir de la determinación de la γένεσις

El sentido del fundamento, según Aristóteles, requiere una desocultación del mismo, por lo cual este fondo tiene que ser puesto a la luz a través de un determinado análisis y cuya misma articulación destaca una particular *ποίησις* del *λόγος*. La investigación aristotélica del fundamento de este modo tiene que hacer visible un acceso al fondo del ser-algo. De lo que se trata es de dejar en claro los puntos de orientación para comprender cómo algo puede llegar a estabilizarse. Así el sentido de la estabilidad del ser nos remite al origen y al modo como la fundación del ser es posible. Como se verá esta fundación tiene un carácter *genético-poiético*.

Dentro de la investigación que Aristóteles lleva a cabo en este punto, hay que considerar lo siguiente. El ámbito de la investigación tiene el carácter de lo aparente (*περὶ τῶν φανερῶν*)⁶⁴⁴, es decir, es el ámbito de aquellas cosas que se muestran inmediatamente para el trato que discurre acerca de ellas. Este discurso se caracteriza por referirse a las cosas desde variados puntos de vista, por lo cual se declara el cambio y el carácter relativo de las cosas. Esto quiere decir que en cada caso algo se dice en relación a otro. Esta relatividad pone así en evidencia el variado parecer de las cosas, pero ante todo que las cosas siempre acontecen en relación al modo como son dichas. Quien pregunta por los principios ha de tener a la vista este inmediato y variado acontecer de las cosas. A su vez se ha de reconocer necesariamente que las cosas, si bien salen al encuentro con cierta familiaridad, no son establecidas

⁶⁴³ Cf. el camino de la filosofía señalado en *Met.*, 1029 b1-12 y el comentario de R. Boehm. *Op. Cit.* II. Kap I. §17-18.

⁶⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Met.*, 992 a25-26.

suficientemente permanentes. Más bien, como se dijo, las cosas siempre se presentan cambiantes y diversas en su aparecer. Este inmediato aparecer de las cosas sin embargo ha de orientar la búsqueda de los principios, esto es, la investigación del *por qué*. Resolver el por qué algo acontece y es, significa determinar las perspectivas fundamentales que diluciden el acontecer, a saber, que pongan al descubierto el sentido del acontecer desde su propio fondo. Esto no puede llevarse a cabo sino a través del *λόγος*, bajo cuyo uso nos referimos a las cosas. De este modo la investigación del “por qué” del acontecer ha de tomar la iniciativa a partir de un sentido general y muy amplio (*περὶ πάσης γενέσεως*)⁶⁴⁵, lo cual necesariamente tiene que incluir el ámbito de la *ποίησις*. En seguida Aristóteles justifica este procedimiento general de referencia. *ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν*⁶⁴⁶. *Pues es conforme a nuestra naturaleza primero referirnos al parecer común para luego considerar lo que es propio respecto a cada cosa.* Este suelo común al cual hace referencia Aristóteles es aquella previa orientación con la que cuenta la investigación que ha de llevarse a cabo. Lo que se busca, dentro de lo que inmediatamente aparece, es algo que *ya está*, pero que a su vez permanece inmediatamente oculto para nosotros. Precisamente porque este ámbito previo es asumido sin más en el trato, se ocultan sus límites, y sólo *es* para este trato lo inmediato, a saber, el *ser en cada caso de otro modo*. Los límites que establecen el ser-algo son según ello lo menos conocido, lo más distante para nosotros. Por tanto es necesario superar este ocultamiento inmediato de lo que por sí mismo ya está y acceder al fondo del ser de cada cosa, a lo que está siendo *por naturaleza* (*φύσει*).

Esta estructura que así se nos muestra, a saber, la estructura de nuestro propio vínculo con el ser de las cosas, declara el ámbito previo del *λόγος*, es la orientación inmediata del hombre en el mundo. El *λόγος* pone a la vista este ámbito, lo articula y abre el sentido del acontecer en general. Por tanto de lo que primero se da cuenta es de un hecho fundamental, a saber, el *factum* del movimiento. Así dice Aristóteles: *ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι*⁶⁴⁷. *Para nosotros ya permanece previamente a la vista que todos o bien algunos seres que se presentan por sí mismos, se encuentran en movimiento.* Este *factum* se da, dice Aristóteles, *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς, por inducción*. Lo cual no quiere decir que el movimiento se extraiga a partir de la observación de los múltiples casos

⁶⁴⁵ Aristóteles, *Física*, 189 b31.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, 189 b32.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, 185 a12ss.

particulares. Más bien aquí *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* quiere decir captar inmediatamente el carácter fundamental que constituye el ser-algo. El movimiento recién se pone a la vista cuando el sentido del ser del ente natural se hace claro⁶⁴⁸. Por tanto la captación del movimiento ya tiene que sostenerse como la orientación de la investigación como el fondo mismo del ente-movido. Esta inmediatez de la captación por tanto no significa que el movimiento sea captado con claridad por la referencia común. Es cierto que el respecto común a las cosas indica que el movimiento es algo obvio, mas en esta obviedad se concentra su falta de claridad. El movimiento por tanto es inmediato sólo en la medida que el ser es conocido por sí mismo, pues sólo desde el ser es captado el movimiento. Para ello la investigación ha de orientarse por el *λόγος*, pues es en el lenguaje cotidiano que se configuran los límites de la referencia previa al fondo del ser-algo en movimiento.

De lo que se tratará entonces es de considerar los modos en los que cotidianamente nos referimos a lo que se mueve, o según nuestra interpretación, considerar los modos de *poietizar* el *λόγος* acerca del ser en movimiento. A partir de ahí es necesario hacer salir de la inmediata e indiferenciada situación en la cual cotidianamente estamos, hacia la determinación de por qué algo se mueve, es decir, *hacia el fundamento*. La delimitación del acontecer, a saber, de la generación (*γένεσις*) y la producción (*ποίησις*), tiene que exponer entonces los momentos en que el ser-algo se funda. Se pretende así delimitar la situación concreta a partir de la cual es posible una búsqueda del por qué, y en cuyo horizonte además todo trato y preguntar puede encontrar su sentido.

Aristóteles inicia su investigación del siguiente modo: *φαιμέν γὰρ γίνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἀπλᾶ λέγοντες ἢ τὰ συνκείμεναι*⁶⁴⁹. *Afirmamos ciertamente que la generación acontece cuando se va de algo diferente a otro diferente, y de esto hacemos referencia al determinarlo de manera simple o de manera*

⁶⁴⁸ Cf. W. Brogan, *Heidegger and Aristotle*, State university of New York press, Albany, 2005, pág. 29-30: “Yendo por una *epagoge* hacia los entes se encuentra en la experiencia de tal modo que uno los lleva a una relación con la *arche* que los gobierna, uno reconoce que los seres naturales son *kinoumena*, cuyo modo de ser es ser movido. Esta característica de ser-movido es la presuposición en la cual toda investigación del saber está fundada [...]. En la *Física*, Aristóteles parte haciendo explícito este pre-entendimiento del ser como un todo establecido a través del movimiento de la *epagoge*. A través de la *epagoge* él alcanza un entendimiento preliminar del ser del ente; en el curso de la *Física* este entendimiento es articulado. *Epagoge* no es el ver como un todo, ni la percepción de un ente particular. *Epagoge* es la manera de conocer lo que se mueve entre el modo doble por el cual los seres humanos están relacionados a lo que es. *Epagoge* reúne este modo doble de conocer en uno. De este modo la *epagoge* no es el estudio del ente individual para extraerle la forma universal [...]. En la *epagoge* nosotros no miramos hacia una parte del ser, sino hacia el ser como tal, como un todo. Por ello vemos nosotros esto como necesariamente es y como esto necesariamente se revela a sí mismo en nuestro repetido encuentro con ello”.

⁶⁴⁹ Aristóteles, *Física*, 189 b32-34.

desde una situación *hacia* otra situación. Esto lo decimos de dos maneras: a partir de la mención de un carácter simple, o bien de acuerdo a una cierta composición que el mismo *λόγος* elige decir. Unas veces incluso podemos referirnos a esta generación de acuerdo a una cierta mezcla de ambos modos de referencia. Así dice Aristóteles: *λέγω δὲ τοῦτο ὡδί. ἔστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικὸν γίγνεσθαι μουσικὸν ἢ τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον μουσικόν*⁶⁵². *Esto lo digo en el siguiente sentido. [Se dice] que un hombre llega a ser culto; por una parte [se quiere decir] que lo no-culto llega a ser culto y, por otra parte, que un hombre no-culto llega a ser culto.* De manera conductora se dice simplemente que uno, esto es, el inmediato ser-presente llega a ser otro. En un caso mencionamos la disposición misma para ser algo, mientras que en el otro caso nos referimos a lo generado que ha acontecido a través de una determinada transformación. Mencionamos un ser-algo-mismo, y un movimiento que lo afecta, esto es, un acontecimiento que lo dispone de otro modo, a ser-otro. Es importante advertir que en el ejemplo dado por Aristóteles no es considerada una referencia superficial, la cual en poco podría afectarle al hombre, por ejemplo, que en un momento dado esté sentado y en otro erguido. El acontecimiento en este caso que afecta al hombre podría decirse que lo determina en su ser mismo y por tanto tal llegar a ser que irrumpe no lo hace de manera accidental, sino que precisamente de acuerdo a este tipo de generación el hombre recién puede ser quien es⁶⁵³. Se trataría por ello en el ejemplo de una generación muy particular, la de la *φύσις* humana que tiene la posibilidad de ser a partir de su propia formación (*παιδεία*). Por tanto aquí la *παίδεια* no sería sino un modo de la *ποίησις*, el esencial modo de descubrir el ser-hombre.

Pues bien, se distinguen dos momentos en la referencia del *λόγος* dentro de una posible vinculación con el ser-algo en movimiento, esto es, que algo simple llega a ser otro simple y algo compuesto llega a ser otro compuesto. Inmediatamente dice entonces Aristóteles: *ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἀπλοῦν, τὸ μουσικόν: συνκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον φῶμεν γίγνεσθαι μουσικὸν ἄνθρωπον*⁶⁵⁴. *Ciertamente llamo simple a lo que está generándose, es decir, al hombre y a lo no-culto, y*

⁶⁵² Aristóteles, *Física*, 189 b34-190 a1.

⁶⁵³ La palabra *μουσική* por tanto tiene que ser entendida no tanto en el débil sentido de “culto”, adjetivo que sin embargo hace inmediata referencia a algo que ha adquirido su ser a través de una cuidada formación. La palabra *μουσική* tiene que entenderse por tanto no como algo accesorio en el hombre, sino como algo que lo constituye en su ser.

⁶⁵⁴ Aristóteles, *Física*, 190 a1-5.

simple llamo a lo que se genera, es decir, lo culto. Es compuesto, en otro sentido, tanto lo que se genera como lo que está generándose, por ejemplo, cuando afirmamos que un hombre no-culto llega a ser un hombre culto. Con una mirada clara ya respecto al asunto Aristóteles expresa que el acontecer hace constar dos modos de referencia. Así la generación se entiende de modo simple y de modo compuesto. Lo generado, por otra parte, es lo cumplido. Lo compuesto se constituye por la unión de los momentos mencionados según corresponda. Lo simple se muestra como el carácter de una determinada referencia del *λόγος* que se descubre en su inmediata presencia. Por ejemplo: *este hombre llegó a ser culto*. Así se pone en evidencia que se trata de algo determinado al cual se lo acusa, de manera también simple, de haber llegado a ser-otro. Lo compuesto también es un modo de referencia y de tal carácter que lo mencionado se muestra como un todo que ha sido afectado. El modo simple y el modo complejo de referencia son considerados ya desde un extremo, ya desde el otro. Uno, un ser-hombre, permanece simplemente a la vista (*ἀπλωῶς*) y simplemente a la vista también una negatividad, el ser-inculto; el otro, un ser-hombre culto, expresa ya una mezcla, es en palabras de Aristóteles, un permanecer conjunto (*συνκείμενον*). Esta determinación del momento complejo de la referencia tiene que hacer constar primeramente que dentro del movimiento hay algo que tiene una cierta permanencia (*κείμενον*). Así por ejemplo se dice: *εἶ κειμένων τῶν πραγμάτων*, esto es, *hallándose los asuntos en buen estado*. Este estado o permanencia se constituye por tanto cuando se dice algo de algo, y en ese sentido conforme a un complejo de cosas. Éste último aparece, tan pronto el *λόγος* vincula algo con otro, cuando acontece el acusar (*κατηγορεῖν*). Esta acusación misma constituye la mezcla y por tanto la composición.

Continúa entonces Aristóteles: *τούτων δὲ τὸ μὲν οὐ μόνον λέγεται τόδε γίνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦδε, οἷον ἐκ μὴ μουσικοῦ μουσικός, τὸ δ' οὐ λέγεται ἐπὶ πάντων. οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο μουσικός*⁶⁵⁵. *De entre estos sentidos, ciertamente, unos no se dicen únicamente de este modo: esto se genera, sino también esto se genera desde esto otro; por ejemplo, de ser no-culto se llega a ser culto. Pero este modo de decir no corresponde a todo momento. En efecto, no se dice que de un hombre se llegó a ser culto, sino que se dice más bien que un hombre llegó a ser culto.* Siguiendo la manera usual de referirse a las cosas se señala una distinción fundamental, pues ya no sólo es posible la remisión al ser-algo por parte de la *κατηγορία*,

⁶⁵⁵ Aristóteles, *Física*, 190 a5-8.

esto es, a partir de una acusación que hace constar una afección, sino que también se dice que algo uno llega a ser *desde* otro. Se dice que el ser-algo *nace de* un cierto ser no-aún. Se pone así a la vista una posibilidad fundamental del *λόγος*. Se atiende a aquello “desde lo cual” algo surge. Esto, sin embargo, puede decirse en un sentido determinado y sólo bajo la medida del *λόγος*, pues no tiene sentido decir que desde el hombre se nace culto. Tiene sentido, en cambio, decir que el hombre llega a ser culto, a partir de una acusación. Por tanto el descubrimiento del “desde dónde” no puede darse como una acusación, sino de otro modo. La referencia a este cierto “desde dónde”, no obstante, está en referencia a una negación. En este sentido el “desde dónde” se entiende a partir de un modo simple de nombrar la generación. Se pone en evidencia entonces un *no-ser* desde el cual algo nace.

*Τῶν δὲ γιγνομένων ὡς τὰ ἀπλᾶ λέγομεν γίγνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον γίγνεται τὸ δ' οὐχ ὑπομένον: ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικῶς γιγνόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντεθειμένον ὑπομένει*⁶⁵⁶. *De entre los seres que se están generando, respecto a los cuales nos referimos al generarse de modo simple, por una parte decimos que se nace permaneciendo, por otra parte no-permaneciendo. Pues, por una parte nos referimos al ser-hombre que permanece y permanece siendo hombre, habiendo llegado a ser culto, por otra parte el ser-inculto y el ser-no culto, que ni de manera simple ni de manera compuesta permanecen.* La generación se entiende *desde uno a otro* y bajo esta perspectiva ya suponemos algo que permanece al fondo de este cambio. Se hace constar que hay generación de un ser-simple a otro ser-simple, y la generación de un ser-complejo a otro ser-complejo. Pero ahora se reconoce que en la generación algo permanece. En efecto, irreflexivamente entendemos que uno al llegar a ser otro, algo permanece y algo otro no. La necesaria permanencia del ser-algo en movimiento así se pone a la vista. La comprensión de esta permanencia será decisiva al momento de determinar el carácter del fundamento. Esta permanencia que yace al fondo (*ὑπομένον*), por lo pronto, es mencionada de modo simple, en este caso al hacer referencia al hombre, pues el hombre permanece en el cambio hacia otro, a saber, del hombre inculto al hombre culto⁶⁵⁷. Lo que se está generando de modo simple y que no es permanente, es el ser no-aún que pasa al llegar a ser-otro. Luego el ser no-aún no permanece, sino más bien el ser-algo que ha llegado a ser otro. De acuerdo a esto el “desde

⁶⁵⁶ Aristóteles, *Física*, 190 a9-13.

⁶⁵⁷ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §11, pág. 77-78: “Alles Entstehen setzt ein Zugrundevorliegendes (*ὑποκείμενον*) und sich im Entstehen Durchhaltendes (*ὑπομένον*) voraus und auch eine Präsenz, in die dieses heraustritt”.

dónde” que había sido destacado como el inicio del movimiento, se muestra ahora como un inicio que se sustrae en el cambio hacia otro. Lo que se destaca aquí es fundamentalmente una negatividad, la cual, por lo demás, es lo que constituye al ser en movimiento.

Ahora bien, considerando estos modos de referencia, la reflexión se detiene en dos momentos y tales momentos se limitan por el *λόγος* cada vez que, dentro de la estructura del decir, hacemos constar algo acerca de otro. Estos momentos, lo permanente y lo no-permanente, se determinan en el cambio (*μεταβολή*) de uno *hacia* otro. El cambio significa por tanto la irrupción de algo que antes no estaba, y este acontecer del ser-algo es un salir, un ex-stasis, la aparición del ser-algo permanente⁶⁵⁸. Como vemos, esta aparición, en la medida que es considerada de manera general, puede remitir tanto a ese determinado tipo de generación que es la *παιδεία* humana, como también a ese movimiento llevado a cabo por la *τέχνη*. Pero en suma este acontecer de lo permanente es considerado a la vista del ser-natural (*φύσει ὄν*). Esto tiene que estar plenamente presente en los sucesivos pasos de la investigación, pues ello nos dará la suficiente amplitud de perspectiva para comprender el sentido del acontecer a partir de la vinculación del hombre con el ser. Ahora bien, el hombre que ha llegado a ser-culto, que se ha formado, ha dejado tras de sí su ignorancia, ha sobrepasado su no-formación, la ha superado y ya no puede volver a ella. La no-formación, de esta manera, se determina como un “desde dónde”, pero que no permanece. Sólo lo que *ya está siendo* permanece en el cambio, a saber, el hombre. Estos momentos están articulados por el lenguaje de modo simple o compuesto. En el cambio los momentos son captados desde el modo de referencia del *λόγος*, el cual los determina ya sea según una acusación o bien conforme a la revelación de una cierta negación. Tales momentos pueden entenderse de manera preliminar como perspectivas fundamentales del decir.

Διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἀπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν, ἐάν τις ἐπιβλέψῃ ὡσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῶ ἐστὶν ἔν, ἀλλ’ εἶδει γε οὐχ ἔν⁶⁵⁹. Habiendo determinado estos puntos, de entre todos los seres que se están generando, si se los observa tal como estamos diciendo, es posible captar que algo forzosamente y cada vez permanece bajo lo que se está generando, y eso, aunque es uno en número, sin embargo no es uno a la vista. Aquello acerca de lo cual nos referimos inmediatamente en el cambio es un ser-permanente que yace al fondo

⁶⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Física*, 222 b16; *Du ciel*, 286 a19; *De anima*, 406 b13.

⁶⁵⁹ Aristóteles, *Física*, 190 a13-16.

de toda referencia⁶⁶⁰. A partir de aquí será decisivo el modo de considerar esta permanencia. Por lo pronto se reconoce este fondo que permenece bajo lo que cambia (*ὑποκεῖσθαι*).

Como se ve paulatinamente Aristóteles va despejando la vista de aquello que se nos presenta en movimiento. Se ha hecho referencia en primer lugar a un acontecer, la *γένεσις*. Tal acontecer es siempre una irrupción de algo que no era y a su vez el ocultamiento de algo que antes había estado. Estos dos momentos sin embargo sólo son reconocidos a partir de algo otro que, por lo demás, permanece como condición del cambio. Algo considerado simplemente uno, es lo que permanece como el fondo del cambio desde el ser no-algo hacia el ser-algo. Esto que ya está delante permanece simplemente siendo uno, por ejemplo, un hombre, y así bajo tal mismidad es considerado como permanente, como el respecto mismo de la referencia. Pero al estar así determinado, lo que ya permanece debajo (*ὑπό*) al cambiar llega a ponerse a la vista de otro modo. Por tanto lo referido en la consideración, esto es, lo que permanece, es uno, pero en el cambio diferente a la vista. El ser-permanente se presenta siendo simplemente algo uno, el hombre, a saber éste hombre aquí (*τόδε τι*), pero de otro modo tan pronto irrumpe el cambio, en la medida que con tal irrupción acontece una negación. No se trata por lo tanto de dos cosas que de acuerdo al caso se juntan o se separan, sino de momentos que constituyen el ser-algo. De lo que se trata entonces es de que hay algo inmediatamente uno, cuya prestancia a su vez se desdobla, el hombre mismo y el ser-otro dicho. Lo uno por tanto se desdobla en el cambio. En esto uno desdoblado algo en el cambio se sustrae y en la irrupción del cambio muestra otro aspecto, en este caso, el ser-hombre culto desde el ser-hombre inculto. Por una parte está el simple aspecto y por otra parte la afección que le acontece, ser-hombre inculto, y además el aspecto del hombre afectado por la irrupción de una nueva condición, ser-hombre culto.

Se advierte de esta manera en el cambio que hay algo uno, el hombre, la simple permanencia de algo, mas inmediatamente desdoblado en el cambio, el complejo ser-hombre-inculto *hacia* el ser-hombre culto. Bajo la irrupción del cambio acontece otro aspecto, el cual, por lo demás es el orientador, y por tanto una eventual afección, el complejo ser-hombre culto. Lo decisivo sin embargo es poder captar la simplicidad del uno en su fundamento. El aspecto del ser-hombre inculto es diferente al aspecto del ser-hombre culto, pero más aún

⁶⁶⁰ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §3, pág. 22: "Jetzt erst wird der Zusammenhang zwischen dem *ὑποκείμενον* als Vorliegende und als Zugrundeliegendem und das Wesen dieses Zugrundeliegendes deutlich: das *ὑπο* entspricht dem *κατά* des *λέγειν*. Und die Präsenz, die auf das vorliegende *ὑποκείμενον* gleichsam herabgesagt wird, ist ein *λεγόμενον*, Gesagtes, genauer: ein Darauf-zu-und-herab-Gesagtes, von ihm Prädiziertes und es dabei als das, was es ist, Kundtuendes: *κατηγορούμενον, κατηγορία*".

difiere de ambos el ser-hombre. Lo uno permanente que ha sido presupuesto así se expone ya de modo conjunto en la acusación, es decir, el hombre permanece siempre junto a lo que se le acusa en cada momento y así en cierto modo es uno. Y algo es uno simplemente cada vez en el momento que nos referimos a ello, cuando acusamos a algo de ser tal y tal, pues inmediatamente suponemos algo que ya permanece y cuya constancia se presenta de manera que, en el cambio, se muestra doble, a saber, desde el ser-no-algo hacia el ser-algo. Cada vez por su parte acontece el ser-algo mismo, sólo que en el cambio, según el ejemplo, el *λόγος* pone a la vista (*εἶδος*) tanto el *ser-no* culto, como el *ser-culto*, y por tanto esto uno inmediatamente es otro.

*Τὸ γὰρ εἶδει λέγω καὶ λόγῳ ταῦτον: οὐ γὰρ ταῦτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι*⁶⁶¹. Pues lo mismo llamo a la vista y al *λόγος*, pero no es lo mismo ser hombre y ser inculto. Con estas palabras Aristóteles aclara con mayor precisión este desdoblamiento de lo uno y además determina esencialmente la conexión entre el *λόγος* y el *εἶδος*. Pues sólo desde el modo como nos referimos a algo, el ser es puesto a la vista. Por tanto el ser-algo acontece en cada referencia del *λόγος*. Por ello al mencionar Aristóteles la mismidad de lo permanente y el ser-dicho a la vista (*εἶδος*) quiere decir que el *λόγος* descubre y delimita a cada cosa en su ser-algo.⁶⁶² Por lo tanto esta delimitación tiene que dejar en claro ante todo que el descubrimiento que el *λόγος* pone a la vista está conformado siempre en una referencia hacia algo que está al fondo. Pero si el *λόγος* descubre el *εἶδος*, necesariamente este descubrimiento ha de ser en cada caso diferente. En efecto, algo se encuentra a la vista de acuerdo al modo como el *λόγος* hace constar el ser, por una parte el ser-algo-mismo, y por otra parte el ser-algo-así. El *λόγος* pone a la vista el ser-algo en el sentido tanto de una afección como de algo que es afectado. Por tanto si lo referido es el ser, en cada caso la referencia será distinta, pues por lo dicho se abre una diferencia esencial entre el ser-algo mismo y el ser-algo-así. En efecto, lo decisivo se encuentra en el modo como el *λόγος* dice en cada caso el ser-algo; pues, por una parte, el *λόγος* puede referirse al ser-culto o bien al ser-hombre. “Ser” en cada caso aparece de modo diferente.

καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δὲ οὐχ ὑπομένει. τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μὴ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει,

⁶⁶¹ Aristóteles, *Física*, 190 a16-17.

⁶⁶² Así se refiere Aristóteles en 193 a30-31: *ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, la forma y la presencia según el λόγος.*

*οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος*⁶⁶³. *Ciertamente uno permanece, el otro no permanece; aquello que no se encuentra contrapuesto permanece (pues el hombre permanece); ser-no culto, empero, y también ser-inculto no permanecen, tampoco permanece lo compuesto de ambos, por ejemplo, el ser-hombre inculto.* En la comprensión de la permanencia sale a luz a su vez la no permanencia del ser-contrapuesto (*ἀντικείμενον*). Pero en la generación permanece algo que está siendo de modo supuesto y que rechaza toda determinación de ser-contrapuesto, pues precisamente su ser se determina como fondo de la contraposición que el cambio hace salir. En efecto, se hace constar que en el cambio hay algo que permanece, pero a su vez la irrupción del ser-algo y del ser no-algo, acontecimiento que precisamente pone a la vista el cambio mismo. El ser-algo de este modo se duplica en el cambio, pero no en el sentido de una contradicción, sino en el sentido de una contraposición de modos de ser. No se hace referencia a que algo es y no es al mismo tiempo, sino de que algo ha nacido y ha algo ha perecido en el cambio, con lo cual acontece una diferencia. La contraposición declara primero algo que se presenta como simplemente uno y segundo algo contrapuesto, cuya determinación es ser-negación del otro.

*Τὸ δ' ἔκ τινος γίνεσθαι τι, καὶ μὴ τόδε γίνεσθαι τι, μᾶλλον μὲν λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὑπομενόνων, οἷον ἐξ ἀμούσον μουσικὸν γίνεσθαι, ἐξ ἀνθρώπου δὲ οὐ: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ὑπομενόντων ἐνίοτε λέγεται ὡσαύτως: ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίνεσθαι φαμεν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα. τὸ μέντοι ἐκ τοῦ ἀντικείμενου καὶ μὴ ὑπομένοντος ἀμφοτέρως λέγεται, καὶ ἐκ τοῦδε τόδε καὶ τόδε τόδε: καὶ γὰρ ἐξ ἀμούσου καὶ ὁ ἄμουσος γίνεσθαι μουσικός*⁶⁶⁴. *Se dice que algo llega a ser desde algo, y no que algo llega a ser algo, mayormente respecto a lo que no permanece, por ejemplo se dice: [se] llega a ser-culto desde el ser-inculto, pero no decimos que culto llega a ser desde hombre. Pero algunas veces, respecto al ser-permanente, no se dice sino del mismo modo. En efecto, afirmamos que desde el bronce ha llegado a ser una estatua y no que el bronce ha llegado a ser estatua. Sin embargo, lo que llega a ser desde lo contrapuesto, es decir, desde el ser-no permanente se dice de ambos modos, a saber, esto llega a ser desde esto y esto llega a ser esto. Pues desde el ser-inculto se llega a ser-culto y ser-inculto llega a ser-culto.* Aristóteles con una clara mirada afirma simplemente que el sentido de la generación, del llegar a ser puede advertirse de dos modos decisivos. Por una parte el sentido de la generación a partir de su remisión al “desde dónde”, y por otra parte a

⁶⁶³ Aristóteles, *Física*, 190 a17-21.

⁶⁶⁴ Aristóteles, *Física*, 190 a21-31.

partir de la acusación del *λόγος*. En la medida que la generación es entendida a partir del “desde dónde”, el *λόγος* permanecerá remitiendo al ser ya no desde una acusación, sino conforme a la irrupción de una contraposición. Y esta contraposición es aquello que precisamente destaca el movimiento de uno hacia otro, a saber del no ser al ser. Por eso es que de inmediato la irrupción del cambio se da como una contra-posición, en tanto se revela tanto una posición como una negación. En este punto Aristóteles recurre a un ejemplo de la *τέχνη* para destacar precisamente el carácter de la negación y de la permanencia. Por tanto hay que precisar lo siguiente. La irrupción del cambio, la generación del no-ser al ser se deja ver primero en un modo simple de referencia que da cuenta del inicio del cambio, de manera que en esta simpleza se declara el cambio como irrupción de algo nuevo frente a algo anterior.

Cuando la referencia permanece articulando un ser-complejo, entonces el sentido del “desde dónde” de la generación tiene que ser correctamente determinado, pues de ello depende que el carácter principal del fondo sea avistado. Aristóteles advierte de este modo el carácter del fondo que se declara en la *τέχνη* de modo destacado. Se percata entonces que así como no se puede decir que del ser-hombre nace un ser-culto, tampoco puede decirse que el bronce llega a ser una estatua. El carácter del ser-permanente aquí difiere de modo esencial. Pues por una parte se menciona al ser-hombre como permanente, pero también al bronce, en tanto ser-disponible para otro. Podemos decir por ello que el hombre permanece como aquel que tiene la disposición de llevarse a sí mismo en el cambio hacia otro modo de ser. Y así podemos decir que el hombre llega a ser culto, pero no tiene sentido decir, en cambio, que el ser-culto nace desde el hombre, pues la afección de acuerdo al sentido de la disposición de sí mismo, sólo acontece por mor de ello, por lo cual el hombre permanece en el cambio hacia otro de tal modo que en la irrupción de lo nuevo, la permanencia del hombre se presenta transformada, pero siempre siendo lo mismo. En el caso del bronce la estatua no convierte al bronce en lo que puede ser *como* bronce, sino que la estatua es el fin de esta determinada materia como ser-disponible para otro. Por tanto el hombre llega a ser culto, pero el bronce no llega a ser estatua. Pero sí es posible decir que la estatua llega a ser *desde* el bronce, pues aquí el ser-disponible significa siempre *ser para otro* y por tanto el cambio como producción permanece remitido siempre inmediatamente al ser-permanente *como disponible para otro*, a saber, como aquello desde lo cual otro dispone para la puesta al descubierto de la estatua. Sin embargo Aristóteles aún no hace constar esta diferencia, sino que está viendo tanto en el hombre como en el bronce de modo simple el carácter de la permanencia, a saber, como un

estar ya para otro, en un caso el hombre para el ser-culto, en el otro caso el bronce para el ser-estatua. La diferencia radica por cierto en el sentido del *para*, pues uno es para sí mismo y el otro para otro. ¿Pues no es precisamente el “ser para” el carácter del fundamento? En efecto, el ser-fundamento es siempre *fundamento relativo a otro*. Y de acuerdo a ello aquí sólo tenemos que reconocer lo siguiente. El carácter del ser-permanente se da en el hombre y en el bronce en tanto ser-permanente significa el fondo para el cambio. Este cambio inmediatamente es advertido a partir de la referencia del *λόγος* a una contraposición, cuyo sentido puede constituirse a partir de una acusación o bien a partir de una remisión a una negación como aquello desde lo cual se originó el movimiento. Así puede decirse que el no-ser llega al ser, como el ser llega desde el no-ser.

Πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι, ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον, κατὰ μὲν τ᾿ ἄλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γιγνόμενον (καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποὺ γίγνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ’ ἄλλον λέγεσθαι ὑποκειμένου, τα δ’ ἄλλα παντα κατὰ τῆς οὐσίας)⁶⁶⁵. Puesto que llegar a ser se dice de muchos modos, en efecto, de algunos seres no se dice llegar a ser, sino llegar a ser algo y únicamente de los seres que son estables se dice simplemente llegar a ser, es evidente según los otros casos que bajo lo que se está generando necesariamente permanece algo (pues un ser-cuánto, un ser-cuál, un ser-respecto a otro, un cuándo, un dónde, nacen de algo permanente, porque únicamente la estancia no es referida a ningún otro ser-permanente, sino que los otros seres son referidos a la estancia). Ahora se llega a un punto importante. Aristóteles remite la búsqueda de los principios a un modo de ser destacado. Pues constata que el llegar a ser propiamente acontece cuando se da una mismidad fundamental, pues ¿cómo podría darse el cambio del ser-verde al ser-rojo, sino por ejemplo en el cambio de las hojas de un determinado árbol? En efecto, Aristóteles determina así la búsqueda de los principios a partir de una mismidad que se declara en su estabilidad (*οὐσία*), esto es, como un estado permanente por el cual lo generado llega a ser dicho. Esta distinción, por cierto, responde a aquella división elaborada por Aristóteles en su *Metafísica* y según la cual la estabilidad del ser-algo permanece como la necesaria referencia de las categorías⁶⁶⁶. Así un “ser-verde” lo es cada vez de un “ser-árbol” y un “ser-sentado” lo es siempre de un “ser-hombre”. De manera que la búsqueda de los principios si bien advierte la generación de

⁶⁶⁵ Aristóteles, *Física*, 190 a31-190 b1.

⁶⁶⁶ Cf. Aristóteles, *Met.*, 1003 a33ss.

lo simple, sólo puede determinarla propiamente sobre el suelo de esta estancia, pues ¿de qué otro modo podría sostenerse la contra-posición mencionada?

En la determinación de los momentos de la generación Aristóteles advierte los modos de la *κατηγορία*, la cual, en cada caso, ya presupone una cierta estabilidad con respecto a la cual la cualidad, la cantidad o el lugar permanecen referidos. Separa por tanto en dos ámbitos el sentido de la generación. Por una parte el llegar a ser de la estancia (*οὐσία*), cuyo sentido por lo demás no destaca la *esencia* de algo, sino un ser-estable, por ejemplo, el ser-hombre, y por otra parte el llegar a ser de aquello que afecta a este ser-estable, del ser no-culto al ser-culto. Decimos por ejemplo que un hombre nace, pero no que algo a llegado a ser un hombre. Luego se dice *κατὰ μὲν τᾶλλα*, según los otros sentidos, es decir, conforme a los otros modos de referirse a la generación, los modos en los cuales algo se muestra en tal o tal aspecto. De manera que cada ser-dicho es referido a una estabilidad y por tanto lo que destaca esta estabilidad, por una parte, es que como tal se encuentra al fondo de las distintas referencias y, por otra parte, que su permanencia no tiene referencia alguna a otra cosa. Es importante advertir entonces la ambigüedad del sentido de este fondo-permanente (*ὑποκείμενον*) que Aristóteles advierte a partir del sentido del ser-estable. En efecto, ya en la *Metafísica* anuncia los múltiples respectos para la determinación del fondo-permanente. Así dice: *τοιούτων δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων*⁶⁶⁷. Como tal se dice de un modo la disponibilidad [la materia], de otro modo la forma, y en tercer lugar lo que nace desde ambos. Dentro de la investigación Aristóteles sin embargo comprende el fondo-permanente conforme a la cosa misma. En un caso piensa el bronce como *ὕλη*, y en otro al hombre como aquello nacido de forma y materia, lo que más tarde llamará *σύνθετον* o en otros lugares *σύνολον*. Por ahora debemos concentrarnos en el fondo-permanente como la mismidad de la estancia. Según el ejemplo el hombre es el ser-uno-mismo de toda referencia posible en el cambio. No obstante Aristóteles se ve forzado a reconocer que esta estabilidad referida a su vez permanece bajo una cierta remisión a algo otro.

*Ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτο ἂν φανερόν. ἀεὶ γὰρ ἔστι ὁ ὑπόκειται, ἐξ οὗ τὸ γιγνόμενον, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἐκ σπέρματος*⁶⁶⁸. Examinando el asunto será evidente que también los seres estables nacen desde un fondo-permanente. Pues cada vez hay

⁶⁶⁷ Aristóteles, *Met.*, 1029 a2ss.

⁶⁶⁸ Aristóteles, *Física*, 190 b1-5.

algo que permanece en el fondo y desde el cual se generan los seres, por ejemplo, las plantas y los animales desde la simiente. La unidad del “desde dónde” que se había determinado como aquello que permanecía bajo el cambio de uno a otro, ahora se destaca más hondamente, en tanto se desdobra otra vez en la necesidad de referencia de la estancia. El “desde dónde” en este sentido es comprendido de manera análoga al ejemplo de la estatua. No decimos que el bronce nace, sino que más bien la estatua se hace a partir de esta determinada materia. Del mismo modo decimos que el hombre nace y no que nace la simiente. De manera que al referirnos a la mismidad y a la unidad del simple nacimiento ya estamos suponiendo un “desde dónde”, pero no de modo expreso. Se dice simplemente que un hombre llega a ser culto y también que un hombre nace, y nos referimos en un caso al ser-estable como aquello que es afectado por algo, y en el otro caso al ser-estable mismo, determinado como un hombre que nace, pero por cierto desde algo otro, lo cual Aristóteles comprende como algo que permanece en el fondo de su generación. El *ὑποκείμενον* significa ahora lo primero disponible que yace al fondo de cada ser-algo⁶⁶⁹. La unidad de la estancia del ser entendida en su mismidad tiene a su vez una referencia hacia algo que permanece en el fondo, situación que, sin embargo, no tiene el mismo carácter que la referencia de la categoría a la estancia.

Γίνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἀπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίζει, οἷον ἀνδριάς, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ ἀυξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην. πάντα δὲ τὰ οὕτω γιγνόμενα φανερόν ὅτι ἐξ ὑποκειμένων γίνεται⁶⁷⁰. *Los simples seres que se están generando nacen, por una parte por transfiguración, por ejemplo, la estatua; por otra parte por adición, por ejemplo la estatua de Hermes desde la piedra; por composición, por ejemplo una casa; por alteración, por ejemplo los seres que se modifican según la materia. Es manifiesto que todos los seres que se están generando de este modo nacen desde algo que permanece en el fondo.* La investigación en tanto se concentra en la estancia (*οὐσία*), hace advertir que el sentido de la generación se remite siempre a algo que está al fondo (*ὑποκείμενον*), y la unidad que había parecido estar constituida, otra vez se desdobra. La estancia remite de este modo a una primera materia (*ὕλη*). Así la estancia, acaso el hombre, se genera de la simiente. Por lo tanto este ser-algo de igual modo permanece remitido hacia otro, cuya presencia, sin embargo, sólo es descubierta en la referencia

⁶⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Física*, 193 a29: *ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη, la materia primera es el fondo permanente de cada uno.*

⁶⁷⁰ Aristóteles, *Física*, 190 b5-10.

misma⁶⁷¹.

En un primer momento el sentido de la generación había sido determinado a través del cambio conforme a una contraposición. Y de esta manera se ponían a la vista dos momentos, cuyo enfrentamiento, sin embargo, se había revelado en un tercero. La unidad de este tercero, que sostenía esta contraposición, no obstante, se ha remitido a su vez a otro fondo, determinado a partir de la materia. Los momentos que permanecen contrapuestos (*ἀντικείμενα*), según los ejemplos dados, se constituyen a partir de los modos de referirse a las cosas en movimiento. Así, suponiendo una permanencia, algo puede ser considerado desde algo que se sustrae y hacia algo otro que se ha puesto a la vista. Sin embargo, si bien el carácter de este inicio es significativo, no basta para la determinación del fondo propiamente tal, el cual, siendo lo primero, sólo se esclarece a través del sentido de la estabilidad. Pero el sentido del “desde dónde” exige un ser permanente y un fondo estable de la generación, cuya remisión ya no es categorial. De acuerdo a esta reapropiación del suelo, la estancia se ve remitida a la *ῥλη*, y en ese sentido la materia sería, en cierto modo, el fondo permanente de la generación, puesto que así como el supuesto de la formación, esto es, el llegar a ser-culto desde el ser-no culto, es el hombre, así la simiente sería el supuesto de la generación del hombre mismo. Pero ¿cómo es posible que la materia sea este fondo permanente si para ello es necesaria la unidad de la estancia? Por ahora debemos hacer constar lo siguiente. La estatua, por ejemplo, surge y aparece sobresaliendo desde el bronce dispuesto por el saber del artista. La planta nace desde la semilla y crece hasta llegar a ser árbol. Pero por otra parte el vino se altera y cambia a vinagre *κατὰ τὴν ῥλην*, esto es, según la materia, es decir, como modificación de algo compuesto. En todos estos casos es evidente que algo permanece al fondo de la generación. Pero esto quiere decir que el carácter simple de la estancia se complica, de tal modo que, su unidad se desdobra y así es remitida a la materia primera. El hombre como estante se presenta como algo compuesto. Esto es lo que afirma ahora

⁶⁷¹ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §4, pág. 26: “Das unbestimmte *ὑποκείμενον* (die *ῥλη*) ist aber damit nicht verschwunden. Indem das *τί ἐστι* das *ὑποκείμενον* an ihm selbst bestimmt, kehrt innerhalb dessen, wovon die übrigen Kategorien gesagt werden, die Differenz zwischen Bestimmenden und Bestimmten wieder. Das en, wovon die übrigen Präsenzen gesagt werden, ist nicht eine “Präsenz als solche” (*τι*), sondern wiederum ein *τι κατὰ τινοσ*. Weil aber das, wovon die zugrundeliegende Präsenz ihrerseits gesagt wird, *ῥλη*, und d. h. kein Etwas, ist, verliert sie, indem sie ein mit dieser Zusammengesetztes (*σύνολον*) ist, nicht ihre Selbständigkeit. Doch scheint jetzt der feste Boden, der mit dem *τόδε τι* erreicht werden sollte, überhaupt wieder verlorenzugehen: wir stehen wieder vor einem *τι κατὰ τινοσ*, bei dem das “*τινοσ*” eigentlich kein *τι*, weil kein *ἐν* ist. Aber die Schwierigkeit hat sich wesentlich verschoben: Die Präsenz kommt zwar als *σύνολον* mit einer unbestimmten Mannigfalt anderer Präsenzen zusammen, aber diese werden jetzt von ihr selbst als deren *ὑποκείμενον* gesagt und haben in ihr einen einheitlichen Ort”.

Aristóteles.

*ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένον ὅτι τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μὲν τι γιγνόμενον, ἔστι δὲ τι ὃ τοῦτο γίγνεται, καὶ τοῦτο διπτόν: ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον*⁶⁷². *Es así evidente por lo dicho que todo lo que se está generando es cada vez compuesto y que por una parte hay algo que ha nacido y por otra parte esto desde lo cual se nace, y esto se dice de dos modos: ciertamente, ya sea lo que permanece en el fondo, ya sea lo contrapuesto.* El sentido de la generación ahora se remite exclusivamente al “desde dónde” algo se mueve. Y un momento se había declarado como un inicio negativo, que se sutraía en el cambio. Esto es lo que Aristóteles llama el ser-contrapuesto (*ἀντικείμενον*). Mas de acuerdo a la cosa misma se ha advertido que hay algo permanente que yace al fondo del movimiento de uno hacia otro. El carácter de esta permanencia sin embargo se ha mostrado doble, por una parte se entiende como la constancia de algo, hombre, piedra o madera. Pero por otra parte la permanencia de esta constancia ha revelado que tiene una remisión a otro fondo. Con ello se nombran dos momentos fundamentales que constituyen la primera delimitación de los principios buscados. Ambos por lo demás determinando el “desde dónde” algo surge, uno que se sustre y otro que permanece.

*λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν καὶ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον*⁶⁷³. *Y llamo contrapuesto al ser-inculto, y a lo que permanece al fondo hombre. Lo contrapuesto por una parte lo refiero a la desfigurado y a lo amorfo y también al desorden; el fondo permanente por otra parte lo refiero al bronce, a la piedra y al oro.* Cada vez la generación acontece desde algo, a saber, desde lo contrapuesto y desde lo que permanece al fondo. En el primer caso se determina el “desde dónde” de manera negativa, esto es, como ser no-algo (*ἀσχημοσύνη, ἀμορφία, ἀταξία*). Lo que permanece al fondo bajo cierta perspectiva es algo determinado, acaso un hombre, pero también como algo indeterminado, por ejemplo la piedra o el bronce. Ahora bien, en la medida que lo que se ha generado es algo compuesto, permanece por lo tanto dispuesto para ser separado por el *λόγος* y de ese modo presente bajo dos momentos. Cuando nos referimos a una estatua con respecto a su “desde dónde”, aludimos, por una parte, al no ser-figurado, y por otra parte al bronce, el cual, como ser disponible para otro, permanece para el artista, quien puede llevar a cabo la obra. Ahora, el sentido del fondo

⁶⁷² Aristóteles, *Física*, 190 b10-13.

⁶⁷³ Aristóteles, *Física*, 190 b13-17.

permanente tiene el carácter de un estar dispuesto por otro y para otro, esto es, la materia, pero no como tal, sino como aquello de lo cual algo está hecho. Así dice Aristóteles: *ἐξ οὗ δὲ ὡς ὕλης γίνεταί ἐνια λέγεται, ὅταν γένηται, οὐκ ἐκείνο ἀλλ' ἐκείνινον*⁶⁷⁴. *Aquello desde lo cual algo se genera no se dice, cuando se ha generado, que es “eso”, sino “de eso”*. Por otra parte se destaca que el ser-contrapuesto también es un “desde dónde”, pero uno tal que es negado y por tanto revela el carácter mismo de lo que permanece, en tanto está esencialmente afectado de movimiento. Se ha de considerar entonces la materia como fondo-permanente en relación al ser no-permanente, esto es, el ser-desfigurado, pues la estatua es de bronce, y esto quiere decir que se ha generado desde una no-estatua. De manera que desde el bronce desfigurado como aquello que aún no es nace algo figurado, la estatua. La separación de estos dos momentos entonces hace visible, por una parte lo contrapuesto, lo des-figurado, y por otra parte el fondo permanente. ¿Qué sucede por consiguiente en el caso de la generación de un hombre? ¿Habría acaso una analogía entre ambos momentos que declaran el “desde dónde”? Si es así entonces habría que decir que el bronce es a la estatua, como la simiente es al hombre. La permanencia en cada caso se caracteriza en último término como la más extrema remisión de los momentos de la generación.

De este modo Aristóteles hace su primera conclusión. *φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ καὶ γέγονασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίνεταί πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς*⁶⁷⁵. *Es así manifiesto que si hay causas y principios de los seres que son por sí mismos, desde los cuales primero han nacido y se presentan, y no por accidente, sino que en cada caso algo dicho según su estancia, resulta que todo lo que llega a ser nace desde el fondo permanente y desde lo que está a la vista*. Con estas palabras Aristóteles nombra los dos momentos fundamentales de la generación. El “desde dónde” ahora se precisa en mayor medida, dado que ahora, es remitido el principio al momento de la presencia del ser-permanente, esto es, ya no tanto a los cambios accidentales, sino a la simple generación de la estancia, por lo cual los principios se determinan desde el fondo permanente y desde la forma de la estancia. Esto tiene que entenderse indiferenciadamente, tanto en la *ποίησις* de la *τέχνη* como en la *γένεσις* de la *φύσις*. De manera que se hace constar, junto al fondo permanente, ambiguamente considerado como piedra o como hombre, un “desde dónde” esencial, desde el cual la estancia llega a ser. La forma, por tanto, expone el

⁶⁷⁴ Aristóteles, *Met.*, 1033 a5ss.

⁶⁷⁵ Aristóteles, *Física*, 190 b17-20.

“desde dónde” algo ha constituido su presencia. La generación del hombre surge de la forma-hombre, en tanto nace del mismo género, pero también de la simiente, como aquel fondo permanente, a saber la materia primera.

*σύνκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπου τινά: διαλύσεις γὰρ εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων. δῆλον οὖν ὡς γίγνεται ἂν τὰ γιγνόμενα ἐκ τούτων*⁶⁷⁶. *Pues hombre culto se constituye de cierto modo de ser-hombre y de ser-culto. Esto ciertamente se puede dividir en el λόγος de aquellos. Es evidente que los que se están generando nacerían desde estos [principios]. El λόγος puede separar lo compuesto, diferenciar aquello que está a la vista de manera confusa. A través de tal separación se puede hacer constar los siguientes momentos. Por una parte se señaló el “desde dónde” como el ser no-algo y en ese sentido un principio negativo. Pero también se hizo referencia al fondo permanente, cuyo carácter puede ser determinado o bien indeterminado, esto es, en tanto se comprende como un hombre, por ejemplo, o bien como el bronce. Ahora resalta otro momento, el momento de la forma hacia la cual toda generación se encamina. Ambos momentos se determinan a partir de una διάλυσις del λόγος, es decir, a partir del modo en que el lenguaje des-compone (de-poietiza, por así decir) las partes constituyentes de algo. Estos momentos referidos se articulan de acuerdo a la siguiente estructura. Se afirma por una parte un compuesto (σύνθετον) que se ha generado y que se hace constar a través de una acusación: una μορφή, una forma (τι), la cual corresponde a una determinada categoría, acaso el ser-culto. Esta forma se remite (κατά) a un fondo que permanece presente como algo simple (ἀπλῶς), a saber un hombre (τινος). Pero a su vez este compuesto, el hombre culto, se articula nuevamente de modo doble, pues este hombre culto (τι) se remite (κατά) al fondo permanente, pero indeterminado, esto es, la ὕλη (τινος), la simiente.*

*ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν εἶδει δὲ δύο (ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὄλως ἢ ὕλη ἀριθμητή: τόδε γὰρ τι μάλλον, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον. ἢ δὲ στέρησις καὶ ἢ ἐναντίωσις συμβεβηκός)*⁶⁷⁷. *Lo que permanece en el fondo es uno en número, pero dos a la vista (ciertamente lo que permanece en el fondo es el hombre, el oro, o en general, la ὕλη numerable, pues esto mayormente es algo y no ha sucedido por accidente que lo que se está generando nace de ello. Pero la falta y lo contrario son accidentes que le han sucedido a la estancia). El fondo permanente es uno, pero desdoblado en la medida que permanece a la*

⁶⁷⁶ *Ibidem*, 190 b20-23.

⁶⁷⁷ Aristóteles, *Física*, 190 b23-27.

vista (εἶδος), esto es, en tanto es dicho según el λόγος. En la medida que este fondo es soporte del cambio, entonces la referencia del λόγος necesariamente tiene que ponerse a la vista bajo dos aspectos, a saber, el aspecto desde el cual se inició el movimiento y el aspecto en el cual se cumplió. No sucede de manera accidental que algo se genere de este fondo permanente, sino que este fondo es necesariamente la disponibilidad por la cual algo puede generarse. Así el bronce, por ejemplo, como ὑποκείμενον, aparece siendo uno, pero doble en la referencia de la generación, pues, por ejemplo, y recurriendo al poder del productor, para el artista primero algo es llamado a partir de su momento des-figurado, *de-poietizado*. El artista llama al bronce como aún no siendo lo que puede ser, y en ese sentido tal falta es algo que le sucede al bronce como algo otro⁶⁷⁸, en este caso bajo la llamada del artista. Este momento, antes llamado el ser-contrapuesto, ahora es determinado como una falta de forma. Así, por ejemplo, dice Aristóteles: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστίν⁶⁷⁹. *Pues la falta es una cierta vista*. Lo que pone a la vista la falta es precisamente la ausencia de forma de algo, respecto a la cual se dice que le ha sucedido. Así al hombre le sucede no ser-culto, pero en el cambio no le acontece serlo accidentalmente, en la medida que es hacia su negación (superación) que la generación tiene sentido para el fondo permanente, en este caso para el hombre.

ἐν δὲ τὸ εἶδος, οἷον ἡ τάξις ἢ ἡ μουσικὴ ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν οὕτω κατηγορουμένων. διὸ ἔστι μὲν ὡς δυο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς. καὶ ἔστι μὲν ὡς τάναντία, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμωσμένον καὶ τὸ ἀνάρμωστον, ἔστι δ' ὡς οὐ: ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τάναντία ἀδύνατον. λυεῖται δε καὶ τοῦτο δια το αλλο εἶναι το υποκειμενον. τουτο γαρ ουκ εναντιον⁶⁸⁰. *Pero la vista es una, por ejemplo el orden, la música o bien algunos de lo que se llaman así. Por eso hay que decir, por una parte, que los principios son dos y, por otra parte, que son tres. Y esto quiere decir en un sentido que son los contrarios, por ejemplo si dijéramos lo culto-lo inculto, lo caliente-lo frío o bien lo armónico-lo inarmónico; pero en otro sentido no, pues es imposible que los contrarios padezcan unos bajo otros. Pero esto se resuelve porque hay algo otro, el fondo permanente, pues éste no es contrario. El εἶδος es uno en el sentido de que el momento que*

⁶⁷⁸ Cf. R. Grosseteste, *Suma de los ocho libros de la física de Aristóteles*, pág. 52: "Privatio est carentia formae in subiecto apto nato (...). Tertium vero est principium per accidens, scilicet privatio, quae non est principium ipsius rei, sed fieri". Eudeba. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

⁶⁷⁹ Aristóteles, *Física*, 193 b19-20.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, 190 b28-35.

constituye permanece determinado como el propio establecimiento de la generación. El *εἶδος* es el momento estable que determina la irrupción del cambio, y en ese sentido cada cosa se convierte en otra para otro, en el sentido de superar la falta que afecta a algo. Si el cambio es considerado como una conversión de uno en otro, entonces los momentos principales se determinan emparejados, mas éstos por sí mismos no pueden cumplir la generación, en la medida que lo frío, por ejemplo, no actúa sobre el calor, sino que más bien algo frío puede actuar sobre algo caliente, en la medida que *lo mismo* padece el cambio de uno a otro. Tal mismidad la expone el fondo permanente, cuya unidad por otra parte es constituida, según hemos advertido, por el *λόγος* doblemente.

*ὥστε οὐτε πλείους τῶν ἐναντίων αἱ ἀρχαὶ τρόπον τινά, ἀλλὰ δύο ὡς εἰπεῖν τῷ ἀριθμῷ, οὐτ' αὖ παντελῶς δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς: ἕτερον γὰρ τὸ ἀνθρώπῳ καὶ ἀμούσῳ εἶναι, καὶ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ*⁶⁸¹. Así en cierto sentido los principios no son más que los contrarios, sino que se dicen dos en número; pero en otro sentido no son totalmente dos, porque para cada uno de éstos ya se encuentra dispuesto un ser-diferente, sino tres. En efecto, ser-hombre es ser-otro que ser-culto, y desfigurado es ser-otro que ser bronce. Los momentos de la generación así determinan el carácter principal del ser-permanente en tanto uno-estable, y sobre el cual puede ser soportada la contraposición de los aspectos, entre los cuales uno constituye la vista propia del ser-algo, mientras que el otro su falta. El *εἶναι* y por tanto el *λόγος* es diferente en cada caso. El *λόγος* pone a la vista el cumplimiento de la generación y se refiere a ello de acuerdo a una determinada acusación. Pero esta puesta al descubierto del *εἶδος* a su vez pone a la vista la falta, la cual se anuncia ya no bajo una acusación sino a partir de una remisión *fundamental*. El *εἶδος* sin embargo es presentado por Aristóteles en este punto no tanto como el resultado de la generación, sino como su principio. En efecto, el hombre, dice Aristóteles, genera al hombre, pues dentro de la generación natural el padre tiene el mismo aspecto que el hijo (*ὁμοειδής*)⁶⁸², y dentro de la producción el creador tiene ya anticipado el aspecto de lo que ha de hacer (*εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*)⁶⁸³. La irrupción de la estauta desde el bronce por tanto es ciertamente el resultado de la generación, pero fundamentalmente su “desde dónde”, el fondo de la *ποίησις*, cuya vista permanecía ya presente en la anticipación de la *τέχνη* y en el *γένος* de la *φύσις*.

⁶⁸¹ Aristóteles, *Física*, 190 b35-191 a3.

⁶⁸² Aristóteles, *Met.* 1032 a24.

⁶⁸³ *Ibidem.* 1032 b1.

πόσαι μὲν οὖν αἰ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς ποσαί, εἴρηται. καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι. τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον. ἴκανοιν γὰρ ἔσται τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν⁶⁸⁴. Hemos dicho, pues, cuantos son los principios de la generación de los entes naturales, y de qué modo son tantos. También es evidente que forzosamente para los contrarios hay algo que permanece al fondo y que lo contrarios son dos. De otro modo esto no es necesario, pue es suficiente que uno de los contrarios ponga adelante el cambio por su ausencia o su presencia. Aristóteles afirma ahora que incluso la irrupción del cambio puede considerarse más simplemente, a saber como la presentación misma del ser-algo. Por una parte se había dicho que los contrarios sólo podían permanecer de frente, en la medida que algo padeciera el cambio de uno a otro. Así se afirmaba el descubrimiento de los tres momentos fundamentales de la generación, el fondo permanente, la falta y la forma. Pero por otra parte sólo bastaba con considerar la contraposición mencionada, sin expresar este fondo, mas suponiéndolo. En ambos casos el cumplimiento del cambio lo hace constar el εἶδος, y por cierto algo que permanece a la vista, por ejemplo, el ser-hombre culto. Por eso Aristóteles dice: ἴκανοιν γὰρ ἔσται τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν, es suficiente que uno de los contrarios ponga adelante (ποιεῖν) el cambio por su ausencia o su presencia. La generación del hombre en el sentido mencionado es captada así como el desaparecer de uno y el aparecer de otro. La irrupción del cambio según ello se declara en la puesta al descubierto del ser y del no-ser, cuya conversión es soportada por la permanencia de la presencia de algo. Por tanto el sentido de la generación se determina ante todo desde la estancia, la cual permanece como el fondo tanto de la presencia como de la ausencia. La irrupción del ser-culto, por ejemplo, es suficiente para constatar que hay algo que ha padecido el cambio, el hombre, y a su vez algo que se sustrae al cambio, el ser no-culto. Aquí además hay que advertir que el uso que Aristóteles hace del verbo ποιεῖν, confirma que su sentido remite a lo mismo que la γένεσις.

ἢ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστημὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὕσα οὐδὲ

⁶⁸⁴ Aristóteles, *Física*, 191 a3-7.

οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι⁶⁸⁵. Ahora bien, la naturaleza que permanece al fondo es conocida por analogía. Pues así como el bronce respecto a la estatua o la madera respecto a la cama, o bien la materia, y esto quiere decir lo sin apariencia antes de tener apariencia, respecto a los otros entes que están a la vista, así lo que está al fondo permanece con respecto a la estancia o a aquello o a lo ente. Ciertamente esto es un principio, aunque no siendo uno, ni estando así como está aquello. La determinación de la generación ha llegado a ser considerada a partir de la presencia y la ausencia, y esto quiere decir que la orientación para una correcta determinación de este fenómeno la da el sentido de la permanencia y la no-permanencia a partir de la ὕλη. La comprensión de la ὕλη como fondo permanente sólo puede cumplirse sin embargo si ya permanece siendo determinada, a saber como ser-algo no-aún. La ὕλη como fondo permanente es caracterizada así como algo que está πρὸς οὐσίαν, es decir, en tensión a la estancia y por tanto afectada de un “no”, desde el cual sin embargo es posible la unidad de la posición de lo estable⁶⁸⁶. En ese sentido Aristóteles pone la permanencia de la aparición y la desaparición desde un modo de conocer analógico. El fondo permanente sólo es conocido respecto a otro. Así éste es determinado de modo relativo, es decir, bajo el carácter de la comparación con otro. Bajo un ejemplo extraído de la τέχνη, puede decirse que así como el bronce está con respecto a la estatua, así está el fondo permanente respecto a la estancia. Y de manera general se dice que la materia está con respecto a lo que está a la vista. Por ello es que el fondo permanente como disponibilidad no puede ser conocido, a no ser como estancia o esto aquí. En la medida que el carácter del ser-permanente se entienda como disponibilidad (ὕλη), su cognoscibilidad dependerá de aquello respecto a lo cual lo disponible tiene poder para llegar a sobresalir, pues la ὕλη como tal no es cognoscible⁶⁸⁷. Aún así la materia está más cerca de ser-estancia que la falta⁶⁸⁸. La notable ambigüedad de la materia permanece bajo el respecto de ser algo indeterminado, lo cual

⁶⁸⁵ Aristóteles, *Física*, 191 a7-13.

⁶⁸⁶ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §4, pág. 24: “das ὑποκείμενον kann ein ἐν nur dann sein, wenn es nicht ὕλη, sondern selbst bereits Präsenz ist. Das Vorliegende kann als Anwesendes also nur gedacht werden, wenn ein neues ἐν entdeckt wird, das nicht nur, wie die Präsenz überhaupt, ein Einfaches ist, sondern als einfache Präsenz zugleich ein Mannigfaltiges und Wechselndes, vom dem es bestimmt wird, zusammenschliessen kann. Mit andern Worten: die Umdeutung der Präsenz von der Idee zur Kategorie erzwingt zugleich eine Unterscheidung verschiedener Arten von Präsenzen, die Herausstellung einer ausgezeichneten Kategorie, die vom ὑποκείμενον nicht als von einem anderen weitere Bestimmungen aussagt, sondern es an ihm selbst bestimmt. Eine solche Präsenz muss sich zugleich dadurch von den anderen unterscheiden, dass sie gerade als vorliegende nicht mehr von etwas anderen gesagt wird und somit selbständig”.

⁶⁸⁷ Aristóteles, *Met.*, 1036 a8-9.

⁶⁸⁸ Aristóteles, *Física*, 192 a4ss: φάμεν εἶναι τὴν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πῶς τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν, afirmamos que la materia está de algún modo más cerca de la estancia que la falta.

puede estar en relación a algo determinado. Por ello el fondo permanente también tiene esa ambigüedad de ser, por ejemplo, o simiente o bien hombre bajo distintos momentos del *λόγος*. Si bien este carácter el fondo permanente puede ser considerado como siendo uno tal como la unidad del *τόδε τι*, de esto que aquí está presente, por ejemplo, un determinado hombre, puede también ser aquello desde lo cual surge lo que es. La analogía que Aristóteles expone declara precisamente la estructura remisional del *λόγος*, el *τι κατά τινος*, por lo cual cada cosa puede ser conocida según otro.

Aristóteles considera al *ὑποκείμενον* como *ὑλη*, pero una *ὑλη* que permanece disponible para, con lo cual se destaca una *diferencia en la unidad* que será decisiva al momento de dilucidar el sentido de la *φύσις*. Lo importante es percatarnos de aquel rasgo de la *ὑλη* que ahora Aristóteles considera de consuno al ser-no-aún de la falta. Este rasgo por lo demás es lo que de modo esencial constituye el fondo permanente, no como mera materialidad, sino como *disponibilidad para*. De acuerdo a ello tiene sentido determinar el fondo permanente bajo la perspectiva de una unidad que, afectada de una falta, sin embargo, permanece cada vez dispuesta a superarla. Para una estatua hecha sin embargo esta superación permanece esencialmente acabada. Para el hombre en cambio esta superación permanece atravesada por una negatividad fundamental.

*μία δὲ ἦς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτω, ἡ στέρησις*⁶⁸⁹. *Un principio es aquel del cual hay logos, y luego lo contrario de esto, la falta.* Se nombran por tanto los dos momentos fundamentales de la generación determinados por el *λόγος* de diferente modo. Hay un *λόγος* que pone a la luz el *εἶδος* y de tal manera que hace a algo conocido. Junto a ello además el *λόγος* declara la falta desde la cual algo ha nacido y en ese sentido la permanencia sale a luz en clara remisión a lo *no aún*, cuya unidad sin embargo sólo es cumplida por el *εἶδος* anticipado.

ταῦτα δὲ πῶς δύο καὶ πῶς πλείω, εἴρηται ἐν τοῖς ἄνω. πρῶτον μὲν οὖν ἐλέχθη ὅτι ἀρχαὶ τὰναντία μόνον, ὕστερον δ' ὅτι ἀνάγκη καὶ ἄλλο τι ὑποκεῖσθαι καὶ εἶναι τρία: ἐκ δὲ τῶν νῦν φανερόν τις ἢ διαφορὰ τῶν ἐναντίων, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἀρχαὶ πρὸς ἀλλήλας, καὶ τί τὸ ὑποκείμενον. πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον. οὕτω δῆλον. ἀλλ' ὅτι αἱ ἀρχαὶ τρεῖς καὶ πῶς τρεῖς, καὶ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν, δῆλον. πόσαι μὲν οὖν καὶ τίνες εἰσὶν αἱ ἀρχαί,

⁶⁸⁹ Aristóteles, *Física*, 191 a13-14.

*ἐκ τούτων θεωρείσθωσαν*⁶⁹⁰. Ya se ha dicho arriba de qué modo son dos los principios y de que otro modo son más. Primero fue dicho, ciertamente, que los principios eran únicamente los contrarios y por último, en efecto, fue dicho que era forzoso que algo permaneciera al fondo, y así que eran tres. Es ahora manifiesto cuál es la diferencia entre los contrarios, cómo los principios se sostiene unos a otros y qué es lo que permanece al fondo. Pero de ningún modo es evidente cual de los dos es la estancia, si la vista o lo que permanece al fondo. No obstante, que los principios son tres y cómo son tres y que de qué modo están entre sí es evidente. Por tanto, a partir de lo anterior fue considerado cuantos y cuales son los principios. Los momentos fundamentales se determinan así como dos o bien tres, de acuerdo al modo de referencia. Lo fundamental en ambos casos sin embargo se encuentra en la determinación de la estancia, pues en el primer modo, esto es, a partir de la contraposición entre la ausencia y la presencia, se revela la primacía del εἶδος como παρουσία. En el otro modo surge una complicación, pues cuando se hace evidente la remisión de la estancia a otro, la determinación de la ὕλη se hace urgente. Pero como la ὕλη no es conocida por sí misma, se constata de que sólo puede determinarse hacia la estancia, bajo este triple momento, a saber, como la permanencia de la presencia de la ausencia. Por eso el fondo permanente llega a ser determinado πρὸς οὐσίαν, y en ese sentido a partir de una referencia hacia el ser desde el no-ser.

¿A dónde hemos llegado con esta investigación de los momentos del acontecer en general? Ante todo se ha determinado que el cambio tiene su sentido en el establecimiento del ser desde el no-ser. El establecimiento fundamental es nombrado como γένεσις, lo cual en este punto dice lo mismo que ποίησις. Lo que así se establece en la γένεσις y en la ποίησις es la estancia misma del ser, con lo cual a su vez se hace alusión a que este establecimiento sólo puede cumplirse a partir de una disposición fundamental que pone en obra la generación. Los momentos del acontecer por tanto tienen que ser remitidos ahora al sentido de la disposición que puede articularlos. La plena comprensión del sentido del acontecer del ser tiene que fundarse ahora en la determinación de la φύσις como disposición fundamental.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, 191 a14-22.

§10. El descubrimiento de la *φύσις* y su conexión esencial con la *ψυχή*

El sentido del acontecer *genético-poiético* nos ha mostrado que sólo el *λόγος* puede brindar un seguro camino para la puesta en claro del fundamento. Desde el *λόγος* se abre la situación a partir de la cual el ser-algo puede mostrarse en su estructura y de este modo cobrar sentido el acontecer mismo. Esto significa ante todo que la existencia humana es el punto de orientación para el establecimiento del ser. Esto tendrá que permanecer suficientemente firme para nuestra siguiente tarea, puesto que el correcto entendimiento del fundamento depende del sentido de la naturaleza en su conexión con el alma humana. Esto será decisivo dado que tanto Platón como Aristóteles combatirán con un parecer cuyo fundamento se encuentra en el desconocimiento de un punto de vista adecuado para el planteamiento de la cuestión del fundamento. Conforme a ello las siguientes secciones tienen que dilucidar la situación de la perspectiva fundamental. En a) podremos advertir el sentido de *λόγος* que Sócrates confiere para una investigación adecuada del fundamento. Esto dará paso en b) para esclarecer la conexión efectiva entre la existencia humana y el fundamento. En la sección c) tal conexión tomará la forma de la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* a partir del concepto platónico del alma, donde, como podrá verse en la sección d), el sentido de la naturaleza tendrá su primera delimitación en el automovimiento.

a) *El λόγος del bien como punto de partida para la determinación de la φύσις*

Para Aristóteles la dirección de la búsqueda del fundamento permanece fijada por el *λόγος*. Esta búsqueda se remite a lo que inmediatamente aparece y por tanto tiene a la vista el acontecer del ser-algo. Esta irrupción del no ser al ser la declara el *λόγος* a partir del establecimiento de una vista (*εἶδος*) desde algo otro. Esto otro desde lo cual algo se genera está *contrapuesto* (*ἀντικείμενον*) a lo generado, y por tanto se determina negativamente al sustraerse al cambio (*στέρησις*), pero por otra parte permanece como aquello que continúa en el cambio (*ὑποκείμενον*) y que en último término se reconoce como la primera materia (*πρώτη ὕλη*). La remisión a la materia como fondo del ser-algo tiene sin embargo la tarea de determinar a ésta desde la unidad que el *λόγος* mismo exige cuando descubre a algo en su ser-así. La materia no representa unidad alguna que pueda recoger en sí la multiplicidad que provoca el cambio, pero su carácter es fundamental en tanto constituye la disponibilidad para

la estabilidad del ser-algo⁶⁹¹. La estabilidad del ser-algo por su parte sale a luz a partir de la constitución del sentido del ser a la vista (*εἶδος*). Por tanto la comprensión de este sentido tiene que superar el momento de la materia, para encontrar la unidad fundamental del ser mismo en la presencia del estar-cumplido.

Relativo a ello Sócrates en el *Fedón* alude al modo como Anaxágoras pretende acceder al carácter del fundamento. Esta alusión proviene, según el curso del diálogo, de la pregunta por la constitución del alma. En ese discurso se había determinado al alma como regente del cuerpo y en ese sentido como disposición inicial de la vida. Por ende se reconoce en ella el fundamento de la constancia de la existencia. Uno de los interlocutores, Kebes, inquiriere sin embargo acerca de la verdad de tal carácter del alma, e indica hacia aquel rasgo destacado de la vida misma que se anuncia en el movimiento. La indicación insinúa que el alma misma podría tomar parte en el nacimiento y por necesidad participar también de la muerte. Así Sócrates replica: *οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη ὁ Κέβης, ζητεῖς: ὅλωσ γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι*⁶⁹². *No es asunto nada trivial, Kebes, aquello que buscas con tu advertencia. Pues es necesario ocuparse y tratar con diligencia acerca de la generación y la destrucción*. Sócrates declara entonces que habiendo sido llevado en su juventud por el deseo de conocer el fundamento de las cosas, también había recurrido a la llamada “investigación de la naturaleza” (*περὶ φύσεως ιστοριαν*)⁶⁹³. *ὑπερήφανος γὰρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. καὶ πολλάκις ἐμαντὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε: ἄρ ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἷμα ἐστὶν ᾧ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ*⁶⁹⁴. *Pues me parecía ser algo sublime conocer los motivos por los cuales cada cosa puede ser, por qué se genera cada cosa y por qué perece y por qué es. Y frecuentemente revolvía en mi mente examinando por arriba y por abajo primeramente tales cosas: ¿es acaso cuando lo cálido y lo frío admiten cierta fermentación, según decían algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos o acaso el aire o el fuego?* Este preguntar por el “por qué”, según

⁶⁹¹ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §3, pág. 20: “Das eigentümliche Wesen des Unbestimmten ist aber, dass es kein Etwas für sich kann, sondern immer nur das Unbestimmte des Bestimmten ist. Nur an diesem kann es als Unbestimmtes walten”.

⁶⁹² Platón, *Fedón*, 96 a8ss.

⁶⁹³ Platón, *Fedón*, 96 a8.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, 96 a9-b4.

Sócrates, había sido la pregunta orientadora que lo había guiado en su camino filosófico, pero, según él mismo también confiesa, ninguno de los antiguos pensadores a los cuales había conocido por sus dichos acerca de esto mismo, lo había persuadido. Sócrates menciona expresamente a Anaxágoras, de quien había leído su escrito acerca de las causas, y con su mención declara ante todo la particular orientación que los antiguos tenían del fundamento del ser-algo. Con la determinación del aire y del fuego como causa, Sócrates destaca que los antiguos, los llamados *φυσιόλογοι* por Aristóteles, asentaban todo movimiento en la *ύλη*, esto es, en la materia con la cual algo está compuesto. De lo que se ocupará entonces Sócrates es de considerar bajo qué perspectiva, fuera del punto de vista material, puede ser investigado el fundamento del ser-algo.

El sentido del fundamento como aquello *desde dónde* algo nace, recibe su determinación decisiva de un determinado modo de entender el *por qué* (*διό τί*). El por qué, según los antiguos pensadores aludidos por Sócrates, se remitía a la causa material. Por ello, según Aristóteles, los *φυσιόλογοι* dirigieron su atención a la parte más elemental de lo que es. El fundamento del ser-algo de acuerdo a esta perspectiva tiene su inmediata referencia a la materialidad en tanto es considerada como lo más consistente dentro del movimiento, constancia que permanece, por tanto, en todos los cambios de algo. Así el fundamento del ser-algo se delimita como aquello desde dónde ésta puede llevarse a cabo, en este caso, desde la madera. Aristóteles empero dice: *οὐ γὰρ ἱκανὸν τὸ ἐκ τίνων εἶστίν*⁶⁹⁵. *Porque no es suficiente decir de qué está compuesto algo*. De acuerdo a este mismo punto de vista Sócrates desvía su mirada de la materia, pero no para anularla, sino para determinarla a partir de la disposición fundamental de ser y sólo por la cual la materia puede ser preparada. Además no menciona accidentalmente a Anaxágoras, pudiendo tal vez haber aludido a cualquier otro antiguo, sino que lo menciona expresamente porque éste había aludido a otra determinación del fundamento del ser-algo, esto es, el *νοῦς*. Su sorpresa sin embargo había sido mayúscula al enterarse de que al explicar Anaxágoras los acontecimientos de la *φύσις*, no había recurrido a tal causa, sino, como los demás, a la causa material y por ende a partir de un cierto carácter casual en el nacimiento de las cosas (*τύχη*). La perspectiva de Sócrates proviene del sentido fundamental del ser-algo que él mismo había indagado en su juventud. Por eso dice al principio de su encuentro con el pensador antiguo: *ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ*

⁶⁹⁵ Aristóteles, *De partibus animalium*, 640 b22.

διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίος, ταύτη δὴ τῇ αἰτία ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὔ ἔχει τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἰτίον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη: εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὀτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν⁶⁹⁶. Pero escuchando en cierta ocasión a alguien que leía de un libro de Anaxágoras y que decía que es el pensamiento lo que ordena todo y es la causa de todo, me contenté con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien que el pensamiento fuese el motivo de todo, y consideré que si esto es así, el pensamiento ordenador ordenaría todo y dispondría a cada cosa del mejor modo. Si alguien quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o es, le sería necesario encontrar respecto a cada cosa en qué sentido le es mejor ser, o padecer o hacer. Esta perspectiva fundamental se asienta por tanto en el reconocimiento de una diferencia que no había sido advertida por los antiguos. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷον τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἰτίον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἰτίον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἰτίον⁶⁹⁷. Pues eso es no ser capaz de distinguir que algo es la causa de las cosas y otro aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. La diferencia sostenida por Sócrates anuncia aquella duplicidad con la cual Aristóteles se encuentra y que en cierto modo constituye el horizonte entero de su Filosofía, esto es, el vínculo entre el aspecto de algo (εἶδος) y aquello que permanece como su propia disponibilidad para establecerse (ύλη).

Ahora, en la medida que Sócrates entiende el sentido del “por qué” a partir del pensamiento (νοῦς), la orientación para la respuesta la encontrará en el ser-bueno (τὸ ἀγαθόν), concepto que, por cierto, debemos entender no en un sentido moral, sino propiamente esencial, a saber, como aquello que constituye el límite del ser-algo y por tanto que hace que algo permanezca como lo que es. Se hace constar por tanto la conexión esencial entre el fundamento y el horizonte respecto al cual está referida la fundamentación del pensar, esto es, el bien. De este modo la materia sólo se ha de considerar en relación al ser-cumplido. ἐκάστω οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον ᾄμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν⁶⁹⁸. Así que al dar la causa de cada una de las cosas y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y

⁶⁹⁶ Platón, *Fedón*, 97 b8ss.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, 99 b2-4.

⁶⁹⁸ Platón, *Fedón*, 98 b1-3.

el ser-bueno común para todos. Esta perspectiva que descubre Sócrates en el ser-bueno no la obtiene por tanto sino a partir una experiencia fundamental con la estabilidad del ser, cuyo sentido sólo el *λόγος* puede declarar. *ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὄρμησα , καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτω συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων ἃ δ' ἂν μὴ οὐκ ἀληθῆ*⁶⁹⁹. *Pues entonces me arrojé por ahí, y tomando como fondo el λόγος que juzgo más fuerte, afirmo lo que me parece estar en el mismo tono que él como si estuviese al descubierto, tanto respecto de la causa como respecto a todas las demás cosas, y lo que no, como si no estuviese al descubierto.* Las palabras de Sócrates respecto al ser-bueno toman ahora un más determinado sentido al poner en evidencia la orientación que el *λόγος* entrega. Esto es importante en primer lugar porque Sócrates considera el sentido del ser-algo a partir de la puesta al descubierto del ser-bueno como su fundamento. Pero el fondo del ser-algo, en cuya constancia se arraiga toda vinculación posible, exige para su descubrimiento un cierto recurso y por tanto una cierta perspectiva, la del *λόγος* mismo que discurre. Por tanto, advierte Sócrates, remitiendo al “símil de la caverna”, que mirar al sol de frente es demasiado peligroso, pues tal acto significaría ante tamaña claridad el riesgo de perder la vista. El *λόγος* por ello es un recurso para acceder a la verdad misma del ser-algo, pero no al modo de un instrumento que contuviera la medida de las cosas, sino que el *λόγος* es una orientación para descubrir la verdad, en la medida que de acuerdo a un recto discurso la palabra puede abrir el sentido del ser, del mismo modo que el “símil” abre el sentido para la comprensión de la *ιδέα* del ser-bueno. El *λόγος* así es decisivo en tanto articula el sentido del ser-algo y descubre su verdad a partir de un discurso que tiene el carácter de un símil, es decir, de algo que se asemeja de tal modo que descubre lo dicho en su ser. En el caso de Platón el *λόγος* como símil llega a ser un recurso decisivo en la forma de un *μῦθος* que se cuenta para preparar o bien para exaltar el sentido del ser. Pero el símil puede constituirse además, como en el *Fedro*, como una imagen final, esto es, como el escenario de conclusión del esfuerzo dialéctico anterior.

Ahora bien, la pregunta por el fundamento del ser-algo tiene que hacer constar lo siguiente. La existencia que inquiera por el fundamento del ser-algo tiene ya, en tanto cuestionante, a la vista en cierto modo el sentido de su propio movimiento (la propia vida activa que siente, piensa, hace y lleva a cabo) y conforme a ello el sentido de lo que en cada

⁶⁹⁹ *Ibidem*, 100 a3-7.

caso se mueve (la generación de lo que ya está por sí mismo). La comprensión de tales acontecimientos por tanto se cumple cada vez a partir de la referencia del *λόγος*. Bajo esta orientación la pregunta por el fundamento no encuentra su pleno sentido de acuerdo a la orientación de la *ύλη*, sino que, no ignorando por cierto la necesaria disponibilidad de ésta, tiene que guiarse no sólo por la manera en que la existencia misma se vincula con las cosas en el mundo, esto es, a partir del mejor modo en que la existencia puede cumplirse, sino además por el mejor modo por el cual lo que ya está presente acontece en su movilidad. Esta orientación dada por el *λόγος* supone por tanto que no sólo la existencia y su obrar, sino que todo llegar a ser mantiene en cada caso un vínculo con el bien, esto es, con el fin mismo que en cada caso constituye algo en su prestancia. En ese sentido la pregunta por el fundamento del ser-algo necesariamente tiene que tomar la iniciativa de acuerdo al modo como el *λόγος* dice el ser-algo. Esta referencia se destaca a partir del sentido del ser-bueno como el carácter fundamental de lo que ha llegado a su estabilidad. Esta perspectiva fundamental tiene que hacer visible precisamente la estabilidad del vínculo de la existencia que el ser-bueno constituye.

b) El vínculo entre el fundamento del ser-algo y la existencia

La existencia humana en todos sus modos se sostiene a partir de un vínculo con el ser-algo a la vista. El carácter de este vínculo es ciertamente en cada caso diferente, en la medida que la existencia permanece referida hacia su propia finitud, a la tarea de encaminarse y cumplir su ser. Pero en tanto la existencia humana habita un mundo, en tanto procura tratar con los otros y en la medida que a través de esta convivencia se despliega propiamente en todas sus posibilidades, el ser propio permanece establecido desde lo más extremo, cuyo carácter se declara en la referencia mutua a las cosas del mundo y por tanto al conformar el sentido efectivo de la vida de los hombres en una comunidad.

Ahora, el vínculo de la existencia con el ser-algo se expresa de manera inmediata en los modos en que en cada caso algo se lleva a cabo y como cada uno y en general entiende las cosas, en tanto las declaramos mutuamente a partir del sentido del *λόγος* común. La viva oralidad que tiene su asiento en aquel inmediato horizonte de la vida es precisamente el suelo desde donde surgen los modos de referencia a las cosas y que ante todo hacen constar la presencia del mundo. Desde tal vínculo que se articula en esta oralidad surgen los distintos

modos de acceso a la verdad de las cosas y por tanto el saber propiamente tal. Lo que Sócrates por tanto constantemente indica en los diálogos tempranos, es que este vínculo ya permanece en cierto sentido bajo cada referencia cotidiana. Este vínculo, según Platón, lo otorga la *ιδέα* del bien.

Porque la *ιδέα* del bien se constituye a partir de su más propia estabilidad, es ella la que deja que las cosas en cada caso tengan una prestancia. Por ello la *ιδέα* del bien descubre la constancia hacia la cual permanece referida la existencia humana como su hogar propio (*Εστία*). Desde esta perspectiva según la cual la *ιδέα* del bien pone a la vista el ser-algo, Platón expondrá en el *Fedón* el sentido de la existencia humana. Si en cada caso este vínculo, aún cuando permanezca cotidianamente oculto para nosotros, acontece y no sólo ahora, sino que ya siempre y constantemente cada vez que las cosas del mundo nos salen al encuentro, entonces la existencia permanece necesariamente remitida a esta constancia de la *ιδέα*. Tal necesidad se expresa hermosamente en aquel *μῦθος* que Sócrates expone y de acuerdo al cual el conocimiento de las cosas tiene su origen en un vínculo fundamental, el cual no se arraiga en las cosas que inmediatamente nos imponen su urgencia, sino más bien en aquello que en suma es responsable de aquella emergencia de las apariencias que cada vez nos sobrevienen. Este constante vínculo con la *ιδέα* del bien, Sócrates lo explica a partir de una vida anterior en la cual la existencia individual tomaba parte en el pleno sentido del ser (*τὸ θεῖον*). De acuerdo a ello Kebes puede reconocer que tal vínculo que nos sostiene en el mundo, cuya cumplida apropiación por lo demás sólo es fruto de un desligamiento de los sentidos (*κάθαρσις*), nace de un recuerdo que nos permite, por así decir, desolvidarnos de nuestro más propio vínculo con el ser y nos obliga a volver otra vez a la constancia de su obligatoriedad. *καὶ μὴν καὶ κατ' ἐκείνόν γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη πού ἡμᾶς ἐν προτέρω τινὲ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα. τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν πού ἡμῖν ἢ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι: ὥστε καὶ ταύτη ἀθάνατον ἢ ψυχὴ τι ἔοικεν εἶναι*⁷⁰⁰. *También es así, de acuerdo con ese otro logos, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el conocer no es realmente otra cosa sino recordar, y según esto es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es*

⁷⁰⁰ Platón, *Fedón*, 72 e3ss.

imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algun lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también en ese sentido parece que el alma es algo inmortal. La constancia de la *ιδέα* del bien que Platón pone a la vista aparece de modo destacado en aquel acontecimiento por el cual la existencia accede al sentido de las cosas a través del recuerdo de su vínculo con el ser-algo. El *λόγος* que declara esto significa que, a pesar de ocultarse el ser en un constante olvido cotidiano, es posible una revinculación con él. El aprender y el saber se sostienen en este vínculo⁷⁰¹, el cual, tras la muerte que por último a todos ha de sobrevenir, se mantendrá como aquello que antes imperaba en nosotros y que por tanto necesariamente tiene que imperar después.

Kebes, uno de los interlocutores, se refiere a este acontecimiento del recuerdo luego de haber escuchado otro *λόγος* de Sócrates respecto a la constancia del vínculo con el ser y cuyo horizonte es delimitado por el movimiento. El *λόγος* de Sócrates respecto al vínculo de la existencia con el ser-algo tiene su correspondiente aclaración a partir del carácter de la *γένεσις* y en ese sentido a partir del sentido de la *φύσις*. Vemos por tanto que para entender el fundamento del ser-algo, esto es, para acceder a las causas de la *γένεσις*, en primer lugar Sócrates alude al vínculo de la existencia a la vista del bien, cuyo entendimiento a su vez sólo es posible de acuerdo al sentido propio de la *φύσις*. No cabe decir sin embargo que el sentido de la *φύσις* es determinado por Sócrates aquí bajo una perspectiva “antropológica”, esto es, a partir del bien moral. El ser-bueno, como fue examinado en nuestras anteriores consideraciones, no es un concepto que se genera a partir de la situación moral del hombre, sino que, en tanto determinación del ser-algo, es un término para poner en evidencia el *cumplimiento de la posibilidad* y por tanto para destacar la *estabilidad* de acuerdo a la efectividad del *ἔργον*, como aquello que ha sido llevado a cabo y que está en obra. No tenemos que perder de vista esto, pues Aristóteles se orientará del mismo modo al determinar la *φύσις*.

Ahora, justo antes de la alusión al acontecimiento del recuerdo en la existencia Sócrates decía: *ιδὲ τοίνυν οὕτως, ἔφη, ὃ Κέβης, ὅτι οὐδ' ἀδίκως ὡμολογήκαμεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὡσπερὶ κύκλω περιμόντα, ἀλλ' εὐθειᾶ τις εἴη ἢ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο, οἴσθ ὅτι πάντα τελεντῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ*

⁷⁰¹ Cf. Platón, *Fedón*, 73 a9-10: *εἰ μὴ ἐτύγγανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, si no se diera en ellos un saber presente y un λόγος correcto...*

παύσαιτο γιγνόμενα⁷⁰². Mira esto, por cierto, Oh Kebes, porque no lo hemos acordado injustamente, según me parece. Pues si no se admitiera que los seres que son se generan de otros, como avanzando en círculo, sino que fuese al punto la γένεσις desde lo uno hacia lo otro que está exactamente enfrente, y no se volviera otra vez hacia lo otro ni se produjera la vuelta, ¿sabes que todos los seres al cumplirse en una misma figura se detendrían y padecerían el mismo estado y dejarían de generarse? Tal λόγος de Sócrates nace de una experiencia fundamental con la φύσις. No a partir del inmediato acontecer de las cosas que cambian y se transforman, sino a partir de la φύσις de la existencia. La orientación para ello se encuentra en el sentido de la recordación del vínculo entre la existencia y el ser-algo. La recordación misma de la existencia es el acontecimiento de una vuelta, una vuelta que en su cumplimiento retoma el ser, de igual modo que la vuelta de la generación de todos los seres se expresa en la circularidad de la vida. Tanto Simmias como Kebes reconocen este vínculo como un suelo firme (ὑπόθεσις)⁷⁰³.

Lo que impera en la circularidad de la generación es el ser-presente, el γένος, la familia. Análogamente impera el ser en el acontecimiento de la recordación, cuya vuelta significa la propia vinculación de la existencia con el bien. El imperio del ser por tanto destaca precisamente su constancia y, de acuerdo al recuerdo cumplido, la constancia del vínculo de la existencia desde el fundamento. En este sentido puede entonces comprenderse la estabilidad del vínculo de la existencia como algo que *ya está*, y debido a ello, como algo anterior al cuerpo. ἐρρήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἢ ψυχῇ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὡσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἢ οὐσία ἔξουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἐστιν”⁷⁰⁴. Ha quedado dicho pues que para nosotros el alma sobreviene antes de que el cuerpo esté dispuesto, al modo como la estancia está presente y cuyo apelativo denominamos “que es”. El carácter previo del vínculo de la existencia con el ser se funda en su propia estancia. De igual modo como constantemente el ser se nos presenta en cada referencia a las cosas, sean estas diferentes, iguales, grandes o pequeñas, se establece un vínculo con el ser-pequeño, con el ser-grande, con el ser-igual y con el ser-diferente. Esta estabilidad que permanece en cada caso y cada vez que nosotros nos remitimos a las cosas, es lo que en suma ya (ὑπό) está puesto (θέσις) para toda vinculación. ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι

⁷⁰² Platón, *Fedón*, 72 a11-72 b5.

⁷⁰³ *Ibidem*, 92 d6.

⁷⁰⁴ Platón, *Fedón*, 92 d7ss.

ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρω⁷⁰⁵. Es necesario que nosotros hayamos previamente avistado, por ejemplo, el ser-igual antes de aquel momento en el cual al ver primeramente las cosas iguales pensamos que todas aquellas tienden a estabilizarse como el ser-igual, pero que lo son insuficientemente. Lo que está puesto previamente es el ser-algo a la vista (*ιδέα*), cuya unidad se concentra en la *ιδέα* del bien. Es esta estabilidad la que orienta y en suma sostiene el vínculo de la existencia del hombre, el cual, al recordar y despertar de su olvido, reconoce lo que lo había mantenido vinculado a las cosas y cuyo sentido ahora reluce propiamente en su fundamento.

La diferencia y la multiplicidad de pareceres se muestra evidentemente dentro del ámbito de lo que siempre cambia, de lo que en la medida que se genera y llega a ser, decae y sufre su desaparición. A este ámbito pertenece el cuerpo, según la disquisición llevada a cabo por Sócrates, Simmias y Kebes. No así el alma, que según su sentido, constituye el vínculo mismo con el ser, y el dominio y la disposición del cuerpo. La existencia humana en la medida que recuerda así su propio fundamento, reconoce a su vez en esta vuelta la constancia de su vínculo con el ser y por tanto su pertenencia al mismo origen (*γένος*). ὅλω καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχῇ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μῆ⁷⁰⁶. El alma es por completo y del todo más semejante a lo que siempre está siendo que a lo que no lo está.

El punto anterior tiene que señalar en qué sentido acontece una contraposición entre dos momentos dentro de la existencia misma, esto es, en tanto permanece constituida, según el discurso del *λόγος* expuesto por Sócrates, tanto por el cuerpo como por el alma; aquél sujeto a las variadas impresiones de los sentidos, ésta dominando tal variabilidad y estableciendo a partir del vínculo con el *ser-algo-mismo* propiamente la vida humana. El problema del *λόγος* expuesto es que, según Kebes, la previa disposición de la existencia con respecto al ser-algo no garantiza que tal vínculo se mantenga en el futuro. Es posible que tal vínculo mencionado sufra su destrucción, tan pronto el cuerpo desista por la enfermedad y en suma por la vejez. El temor de Kebes por tanto nace de un inestable punto de vista respecto a la *naturaleza* de la *γένεσις*. Pero ya al principio del diálogo, como hicimos constar más arriba, se había descubierto el sentido propio de la *γένεσις*, esto es, que su movimiento de ningún modo consiste en un ir de un momento a otro como si algo fuese del punto A al punto B, sino que la generación consiste más bien en que aquello hacia lo cual algo llega no es sino *lo mismo*

⁷⁰⁵ *Ibidem*, 74 e9ss.

⁷⁰⁶ Platón, *Fedón*, 79 e3ss.

desde lo cual parte, la *γένεσις* consiste en un *κύκλος*, en un *círculo*⁷⁰⁷. A partir de tal respecto el sentido del movimiento de una planta, por ejemplo, se cumple tan pronto la planta misma concibe el fruto. En efecto, la planta en su fruto vuelve a aquello que la originó como el fondo de la posibilidad de su generación. Así la *γένεσις* de la planta se despliega una y otra vez a partir del repliegue a su punto de partida, a su *γένος*. Por otra parte, carne, huesos, humores del cuerpo vuelven a la materia de la cual están compuestos. Pero el alma vuelve a sí misma a partir del recuerdo del ser-algo, en suma, a partir del vínculo con el ser-bueno. La constancia del círculo tanto del alma como del cuerpo se asienta en la constancia del bien que vincula a cada cosa con su propio ser.

La perspectiva acerca del alma y del cuerpo, en suma la del entendimiento de la naturaleza de la *γένεσις*, nace a partir del discurso de un determinado *λόγος* que Sócrates establece a partir de la relación de la existencia con el ser-bueno (*τὸ ἀγαθόν*). Ahora, si la *φύσις* inmediatamente se muestra a partir de la generación y la destrucción, esto no puede llevar a su vez a considerar el movimiento de modo superficial, sino de manera tal que su sentido sólo obtenga su más clara expresión en el ser-bueno. En la medida que es el alma la única rectora del cuerpo y por tanto la dominadora del inicio de todo movimiento, entonces necesariamente este vínculo de la existencia con el ser-bueno debe permanecer en la *φύσις*, no a partir de establecer lo que según nuestro juicio es bueno, sino de acuerdo a lo más propio de la *γένεσις*, en la medida que su circularidad remite inmediatamente a la vuelta del ser como lo mejor de sí mismo. La constancia del alma y su inmortalidad, como se puede apreciar, reside en la constancia del ser-bueno de la naturaleza, cuya estabilidad, en efecto, cada vez acontece para toda generación. De igual modo el alma se mantiene a partir del vínculo con el ser-bueno, cuya estabilidad reluce en el acontecimiento del recuerdo.

La consideración anterior tiene que dejar ver que la comprensión de la *φύσις* permanece orientada por el sentido del movimiento del alma. La crítica de Anaxágoras, y esto quiere decir la de la totalidad de aquellos fisiólogos que recurrían a un elemento simple para descubrir el sentido del fundamento, nos tiene que instar a reflexionar expresamente acerca del carácter de la relación entre *φύσις* y *τέχνη* a partir de la determinación del alma. Esto tiene que servir, guardando por cierto las diferencias, como orientación para adentrarnos en el concepto de *φύσις* de Aristóteles.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, 72 b1.

c) *Consideración acerca de la relación entre la φύσις y la τέχνη a partir del concepto platónico del alma*

Lo primero que tenemos que mencionar es que para Platón aquí la puesta en cuestión del sentido de la φύσις tiene un suelo determinado, el cual desde los más tempranos diálogos socráticos había sido una constante búsqueda, esto es, el bien humano. La pregunta por la φύσις por tanto permanece en conexión con el mejor modo de estar de la existencia en tanto vive en un mundo, es decir, en la medida que ser-hombre significa fundamentalmente *poietizar un vínculo con el ser*. Por tanto lo primero que tenemos que advertir es que la cuestionabilidad de la φύσις y, junto a ella, la pregunta por el sentido de la τέχνη como lo propio de la existencia, permanecen arraigadas al proyecto de una más alta vinculación de la vida humana con el ser a partir de la Ley y por tanto a la articulación de una comunidad de acuerdo a lo más Alto (lo divino). Según Platón, el que establece la Ley tiene a su vez que instruir acerca de lo más Alto, pues sólo desde lo más Alto la Ley puede en suma imperar.

La búsqueda del sentido de lo divino en el diálogo las *Leyes* es provocada en primer término por algunos hombres que declaran la inexistencia de los dioses. Por tanto la enseñanza del Legislador acerca de lo más Alto tiene que nacer no ya dentro de una consideración política, sino de una que tenga que ver con la pregunta por el fundamento del ser-hombre en un mundo. En ese sentido la reflexión del Ateniense que participa en el diálogo tiene que ser necesariamente una reflexión acerca del sentido del ser del mundo y por tanto tiene que elaborarse con respecto a la totalidad de lo que es (*καθόλου*). La comprensión de esta totalidad permanece orientada en primer término por un recto concepto de la naturaleza, como podrá considerarse de acuerdo al *λόγος* expuesto por el Ateniense. La naturaleza, de acuerdo a la necesidad del establecimiento de la Ley, tiene que ser llevada a su propio fundamento. Sólo a partir de una recta comprensión del fundamento no sólo la φύσις, sino además la τέχνη, como aquello propio de la existencia humana, llegarán a establecerse en su pleno vínculo, esto es, según el curso del diálogo necesario para decidir el sentido de lo divino como el propio fundamento de la Ley. Para nuestra consideración particular esto es importante porque nos tiene que llevar a considerar el carácter *poiético* de la naturaleza en su vínculo con la τέχνη.

Pues bien, dentro del curso del diálogo se llega a la situación de enfrentarse a los que declaran injurias a los dioses dentro de una comunidad. Tales hombres no sólo aparecen como

impíos ante los que proyectan el mejor modo de vida, sino que se presentan como injustos. Estos hombres no sólo permanecen desvinculados a los dioses, es decir, en tanto se presentan como incrédulos, sino que dada su desvinculación se presentan como injustos por su inconformidad a la Ley. Esto se funda sin embargo en lo que a continuación ha de considerarse. Es importante por tanto percatarse no sólo de la conexión entre el fundamento de lo divino que se busca en relación al proyecto de la Ley dentro de una comunidad de hombres, sino advertir el vínculo entre la Ley y el fundamento de la naturaleza.

La pregunta por la existencia de los dioses se orienta en primer término a partir del descubrimiento de la totalidad de los modos por los cuales algo puede estar presente. El Ateniense, que junto a Clinias y Megilo proyecta las Leyes para una posible comunidad, advierte en seguida acerca de lo que han dicho los antiguos sabios respecto a esta totalidad. A partir de la comprensión de esta totalidad, la remisión del carácter de lo divino al fundamento del ser-algo mostrará que el sentido de la *φύσις* sólo puede constituirse a partir de una recta mirada al fundamento. A su vez la determinación del fundamento sólo tendrá sentido a partir de la vinculación de la Ley de la existencia, por tanto el fundamento deberá tener un carácter tal que no sólo constituya el ser de la existencia en cada caso, sino que el fundamento obtendrá su pleno sentido en relación a la comunidad entera y con respecto a la *φύσις* en su totalidad, incluyendo, por cierto, a los dioses por los cuales se pregunta.

El Ateniense dice al principio de la cuestión. *ἔοικε, φασίν, τὰ μὲν μέγιστα αὐτῶν καὶ κάλλιστα ἀπεργάζεσθαι φύσιν καὶ τύχην, τὰ δὲ σμικρότερα τέχνην, ἣν δὴ παρὰ φύσεως λαμβάνουσαν τὴν τῶν μεγάλων καὶ πρώτων γένεσιν ἔργων, πλάττειν καὶ τεκταίνεσθαι πάντα τὰ σμικρότερα, ἃ δὴ τεχνικὰ πάντες προσαγορεύομεν*⁷⁰⁸. *Parece, afirman [los sabios], que las cosas más grandes y bellas han sido puestas en obra a partir de la φύσις y lo acaecido casualmente, y las más pequeñas a partir del saber: éste, en efecto, tomando de la φύσις como ya siendo las mayores y primeras obras, plasma y configura todas las obras menores, que nosotros cotidianamente denominamos artificiales.* Lo primero que debemos tener presente es la evidente semejanza e incluso la identidad que, según tales sabios, se admite entre la *φύσις* y lo que sucede fortuitamente (*τύχη*). En ambos casos lo principal es reconocer el sentido de un tipo de movimiento que, si bien es un acontecimiento que surge por sí mismo, no permanece remitido a un fundamento conocido. Ahora, se entiende la totalidad de aquellas cosas que en este

⁷⁰⁸ Platon, *Leyes*, 889 ass.

sentido están presentes por sí mismas, es decir, el fuego, el agua, la tierra y el aire, pero también aquellas cosas que están compuestas de aquellos elementos, esto es, la piedra, el sol, la luna y las estrellas, en suma los elementos más simples y los compuestos, todos por lo demás inanimados, se entiende esta totalidad, repito, como una totalidad de cosas surgidas simplemente por la propia fuerza (*δύναμις*) de los elementos⁷⁰⁹. En mutua mezcla estos elementos llegan a ser lo que son, algunos tendiendo hacia un punto a partir de una cierta proporción, otros tendiendo de otro modo de acuerdo a otra proporción. Todos estos acontecimientos generados sin inteligencia alguna, sino más bien por la sola mezcla de tales primeros elementos, generan no sólo las tormentas y las revoluciones del mar y del cielo, sino también los ciclos de las estaciones, las plantas y los animales. Tales acontecimientos han surgido, según el parecer de los hombres, y sobre todo de los impíos, por sí mismos (*φύσει*), pero entendiendo la *φύσις* a partir de la casualidad de los elementos mezclados (*τύχη*)⁷¹⁰. La *τύχη* en el sentido mencionado permanece remitida a la indeterminación de la mezcla de los primeros elementos que originan el acaecer, no sólo de los *φύσει ὄντα*, sino de aquello que ocurre con cierta frecuencia dentro del trato de los hombres entre sí (*πράξις*). Lo principal en este sentido es considerar la *τύχη* como algo que ocurre *por sí mismo, automáticamente* (*ἄντομάτον*).

Pues bien, el parecer de estos sabios considera en suma todos los acontecimientos de la *φύσις*, en el sentido de la *τύχη*, sin otro motivo que la casualidad. Es también importante por otra parte advertir que las obras de la *φύσις*, en tanto han nacido y en tanto se sostienen por sí mismas se descubren como acontecimientos y en ese sentido como obras propiamente presentes, son en suma verdaderas.

Frente a la verdad de las obras de la *φύσις* considerada como *τύχη*, también están presentes las obras que nacen de la *τέχνη*. De estas obras, dice el Ateniense, las hay cuyo carácter es re-producir las obras ya presentes. Estas obras son productos del saber *mimético* y no están presentes y al descubierto por sí mismas (*ἀληθείας οὐκ*)⁷¹¹, no son por tanto plenamente consistentes y por tanto no son verdaderas, sino que, más bien, son imágenes (*εἶδολα*)⁷¹². Tales obras nacen de un *saber* pintar, un *saber* componer música, en suma de un

⁷⁰⁹ *Ibidem*, 889 b1ss.

⁷¹⁰ Hay que tener presente que la *τύχη* es considerada en un principio por la experiencia griega como un cierto favorecimiento hacia los hombres, ya sea negativo o positivo, de los dioses y se barruntaba por tanto un origen divino en tales acaeceres fortuitos. Cf. W. Jaeger, *Op. Cit.* pág. 126.

⁷¹¹ Platón, *Leyes* 889 d3.

⁷¹² *Ibidem*, 889 d2.

saber que encuentra su fin en la producción de obras cuyo fundamento está en la habilidad humana para imitar, por lo cual pueden ser o no ser cumplidas. En algunas hay un trato tal con la *φύσις* que sólo precisan de la disponibilidad de ésta, es decir, toman lo que es necesario de lo que ya está presente para una determinada producción. El escultor, por ejemplo, precisa de una cierta piedra que esté bien dispuesta para formar una determinada figura. El artista por tanto establece un trato con la *φύσις* bajo la disponibilidad de la *ύλη*, pero en la medida que es el saber el que conduce la producción, la obra alcanzada puede tanto resultar bien, como no resultar del todo. Dentro de las obras de la *τέχνη* empero el Ateniense añade otros modos de saber que no son productores en el sentido anterior, pero que permanecen en una relación particular con la *φύσις*, esto es, con lo que ya está presente. Estos saberes son la medicina, la agricultura y la gimnástica⁷¹³. Estos tres saberes remiten su ejecución a la *φύσις*, en la medida que en cada caso obran de acuerdo al modo como lo ya dispuesto puede dejarse formar y así, gracias a la manera de su dirección, aportar al cumplimiento del establecimiento del ser, por ejemplo, cuando el cuerpo enfermo es llevado por el cuidado médico a su salud. Del mismo modo el agricultor se relaciona con la tierra de acuerdo al cuidado del germen. Este saber tiene su cuidado en el desarrollo de lo que crece y se cumple a partir de la mantención de una cierta medida, lo cual se ejemplifica en una determinada ración de agua, la poda, etc. Cada uno de estos saberes, la *τέχνη μιμητικὴ* y la *τέχνη* en el último sentido, tiene un particular trato con lo que ya es, esto es, con un determinado *φύσει ὄν*. El Ateniense sin embargo agrega otra *τέχνη* más, la *πολιτικὴ*, pero en ésta, según el parecer de algunos hombres, no se da ningún trato con la *φύσις* y por tanto es la que menos se acerca a lo verdadero, pues lo que proviene de ella, aquellas obras que no nacen por sí mismas, sino por el saber humano, no tienen un fundamento efectivo, sino sólo relativo y por tanto endeble, siempre sujeto a cambio. Por tanto la *πολιτικὴ* que trata con las Leyes, y que no establece vínculo alguno con la *φύσις*, de ningún modo es un saber recto, y por tanto los dioses, según el mismo parecer, no serían sino meros productos de una hechura humana, al igual que las Leyes que los proclaman.

Pero el parecer descrito por el Ateniense se funda en una incorrecta perspectiva acerca de la *φύσις* y por consiguiente en una muy restringida comprensión de la *τέχνη*. Según tal punto de vista el sentido de la *φύσις* toma su orientación del carácter mezclado de los primeros elementos. Esta comprensión de la *φύσις* precisamente se deriva en aquella que

⁷¹³ *Ibidem*, 889 d10-11.

sale a relucir en el discurso de algunos Retóricos con los cuales Sócrates a menudo se enfrenta⁷¹⁴. La *φύσις* obtiene así su verdad de la fuerza, la cual, nacida de lo más propio de la revolución de los elementos, se impone como lo más efectivo. Por tanto lo que se deriva de los discursos de aquellos que declaran la inexistencia de los dioses, no es solamente que lo divino en suma no existe por ser producto de las leyes, las cuales a su vez son productos de la *τέχνη* humana, siempre inestable y sujeta a cambios, sino que la *φύσις* misma es aquello que ha de establecer lo que es justo e injusto, lo que en suma revela la ley y por tanto la verdad. De ahí que la ley de los más fuertes declarada por Calicles en el *Gorgias* sea considerada como una ley *κατὰ φύσιν*, de acuerdo a la *φύσις*⁷¹⁵.

De manera que el asunto está en poner en cuestión el sentido de la *φύσις* a partir de su fundamento y por tanto en relación a la *τέχνη*, esto es, al sentido constitutivo del alma humana en tanto está en obra en un mundo. La orientación para ello provendrá de una comprensión fundamental del movimiento.

d) *El sentido del automovimiento del alma como fundamento de la φύσις*

Llegados a este punto debemos confrontar los breves pasajes que Platón expone en las *Leyes* con respecto al movimiento del alma. Esto es importante porque este movimiento del alma será por así decir *παράδειγμα* del movimiento de la naturaleza. A su vez la revolución del Cielo se mostrará como una imagen para la recta comprensión del *νοῦς* como fundamento del alma. Lo primeramente notable por ello es que el Ateniense afirma la incorrección que el parecer humano tiene con respecto al verdadero sentido de la naturaleza. La incorrección se funda en que aquello que algunos hombres entienden por naturaleza se hace evidente a partir del sentido de la *τύχη*, esto es, de lo *casual*. La *φύσις* es en este sentido de consuno a la *τύχη* el conjunto de acontecimientos que han surgido de la mezcla indeterminada de los primeros elementos. Lo que este parecer conlleva es la comprensión de que los elementos naturales en sus revoluciones y fuerzas han generado todo y en último término al alma como una mera derivación del azar. Todo lo que ha llegado a ser a partir de la mezcla de los primeros elementos, tiene *mayor ser* que lo que el hombre mismo ha creado, incluidas las leyes, las cuales, según el parecer mencionado, no son algo constante, sino

⁷¹⁴ Cf. por ejemplo Calicles en el *Gorgias*.

⁷¹⁵ Platón, *Gorgias*, 482 e6ss.

siempre algo sujeto a los cambios de perspectivas que pudiesen convenir según el tiempo, el lugar etc. Por tanto la totalidad de los seres que ya están, animados e inanimados, a pesar de su origen azaroso, son más, es decir, tienen *más ser* que las cosas elaboradas y pensadas por el hombre. La existencia de los dioses, por tanto, para este parecer, se muestra falsa, en la medida que se funda precisamente en la ley, en la cual se expresa de modo destacado el carácter cambiante y por ello siempre relativo de la creación humana.

No obstante el Ateniense afirma por su parte: *δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἴη: καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίγνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ*⁷¹⁶. *Por cierto, la opinión, la solicitud, el pensamiento, el saber y la Ley han de ser anteriores a las cosas duras o blandas, pesadas o ligeras; y así mismo, las grandes y las primeras obras y actividades que han llegado a ser provienen del saber, en tanto son primeras; y lo que ha surgido por Naturaleza y la Naturaleza misma –aquello que tales hombres nombran impropriamente- será posterior y estará fundado en el saber y en el pensar.* El sentido de lo que aquí el Ateniense dice tiene que ser entendido muy cuidadosamente. El hecho fundamental del parecer descrito por el Ateniense descansa en que se cree que la naturaleza en el sentido de los primeros elementos, y esto quiere decir que todo aquello que en suma se presenta como lo más simple o compuesto por lo más simple, *ya estaba* y por ello es anterior (*πρότερον*) al alma. Ésta, por su parte, habiendo sido producida por aquellos, es posterior (*ὕστερον*) y derivada. El sentido de lo anterior y lo posterior aquí será decisivo.

En el primer sentido la *φύσις* permanece comprendida desde la fuerza (*δύναμις*) de los primeros elementos. De esta fuerza de los elementos inanimados, esto es, de la mezcla de los primeros seres, se genera todo lo demás, los seres compuestos y animados, y en consecuencia el alma misma del hombre. Pero el Ateniense, por su parte, bajo la orientación del alma como lo primero, pondrá en evidencia que el error de aquellos que permanecen desvinculados a los dioses, depende precisamente de la comprensión de lo anterior y lo posterior, es decir, de confundir el fundamento con lo fundamentado. En efecto, el alma para esta opinión es algo que permanece condicionado por los elementos, es decir, el alma sería una cosa posterior al cuerpo y por tanto del todo dependiente de aquel, en tanto el cuerpo evidencia su cercanía a

⁷¹⁶ Platón, *Leyes*, 892 b3ss.

los elementos más simples, de los que derivadamente se compone. El Ateniense sin embargo afirma que el alma, no en tanto cosa, sino en tanto vínculo mismo con todo *lo posible* (*δυνατὸν*), es lo primero y por tanto es más antiguo (*πρεσβυτέρον*)⁷¹⁷ que todo cuerpo y elemento. Si se ha de encontrar el fundamento de lo que es, es decir, su origen, no se ha de aludir en primer término a la simplicidad del elemento, sea agua, sea tierra o bien aire, pues de ningún modo estos elementos como tales *podrían* mezclarse y generar algo. No se pone en cuestión por tanto de qué está compuesta cada cosa, sino aquello que *puede hacer* que tales cosas, los elementos en general, lleguen a mezclarse y así llegar a formar ciertos compuestos que podrían derivar en otros seres y posteriormente en seres animados. El asunto está en comprender precisamente este poder (*δύναμις*) que abre recién el ámbito del fundamento del ser-algo y de toda posible mezcla de elementos.

El Ateniense refiere que el parecer de aquellos hombres que aseguran la inexistencia de los dioses, se funda en creer que la naturaleza es la generación de los primeros elementos (*γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα*)⁷¹⁸. Inmediatamente dice: *εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον...*⁷¹⁹. *En cambio si el alma aparece primero...* El que el alma sea anterior cobra sentido a partir de un examen del movimiento que a continuación lleva a cabo el Ateniense. Este examen es decisivo pues a partir del movimiento tiene que esclarecerse el sentido del *poder* de manera esencial, por tanto no en un sentido meramente pasivo, a saber como la capacidad de una cierta materia para ser otra cosa. Sólo tiene que bastarnos considerar por lo pronto los aspectos destacados de este examen, pues ellos nos ofrecerán un punto de vista adecuado para la investigación aristotélica del movimiento y en suma para el sentido de la generación (*γένεσις*). El Ateniense, luego de advertirles a sus interlocutores acerca de la dificultad del examen, propone una serie de preguntas y respuestas que él mismo, según se ha acordado, tendrá que discurrir como un mejor modo de llevar a cabo este momento del diálogo.

El Ateniense entonces afirma primeramente la diferencia entre cosas que están en movimiento y cosas que permanecen en reposo. Tal diferencia presupone a su vez que hay un cierto ámbito del movimiento y del reposo, esto es, un cierto lugar (*χώρα*) que delimita en cada caso lo posible⁷²⁰. Ahora bien, desde la diferencia entre lo que se mueve de varios modos

⁷¹⁷ Platón, *Leyes*, 892 a9.

⁷¹⁸ *Ibidem*, 892 c2-3.

⁷¹⁹ Platón, *Leyes*, 892 c3.

⁷²⁰ *Ibidem*, 893 c2.

y lo que reposa, se abre otra diferencia dentro del movimiento mismo, el cual en suma puede determinarse a partir de aquello que puede tomar la iniciativa desde sí mismo o bien desde fuera. Hay algo que pone en movimiento, pero que está quieto y por tanto precisa de otro movimiento a su vez para moverse y mover. Hay además algo cuyo movimiento se inicia sin depender de otro y por tanto ello mismo se determina a partir de su propio movimiento. Respecto a esta diferencia pregunta el Ateniense a Clinias: *τίν' ἂν προκρίναιμεν ὀρθότατα πασῶν ἐρρωμενεστάτην τε εἶναι καὶ πρακτικὴν διαφερόντως;*⁷²¹. ¿Cuál de entre ambos movimientos hemos de decidir con más corrección que es el más vigoroso de todos y el que dentro de su actividad es más efectivo? La pregunta apunta a una consideración del movimiento que considere su mayor cumplimiento, no en el sentido de un “hacer más”, sino en el sentido de un “hacer mejor”. La pregunta por la determinación del movimiento toma en cuenta *cómo* es posible el más pleno movimiento. La pregunta en ese sentido alude al mejor modo por el cual algo puede ponerse en camino hacia su propio cumplimiento. De acuerdo a esto aquel “estar en movimiento” que depende de un fundamento externo, no procura la plena consumación del ser, en tanto lo que es movido en este sentido permanece referido a algo externo y por tanto está en dependencia con otro. Este movimiento por ello toma recién sentido cuando algo es impulsado por otro, lo cual a su vez sólo por otro ha de moverse y así sucesivamente. Aquello cuyo movimiento se inicia *por sí mismo*, en cambio, no sólo no depende de otra cosa, sino que en suma porta en sí la posibilidad de moverse a sí mismo y a otro. Esta posibilidad es el fundamento mismo de su actividad, cuyo carácter se expone en aquella capacidad para ajustar el ser-algo a partir del hacer y el padecer⁷²². La indicación a esta capacidad de cumplir el ser con respecto a los contrarios tiene que permanecer a la vista, pues aquello por lo cual el movimiento más propio se cumple tiene que ver con la determinación entre uno y otro, es decir, con la *elección y puesta en obra* del movimiento. Así se presenta el alma, la cual no sólo no es movida por otro, sino que, pudiendo moverse por sí misma, elige hacerlo de determinado modo y en ese sentido bajo una dirección que permanece orientada por lo mejor.

El fundamento del ser-algo por tanto no ha de buscarse en la mezcla de los primeros elementos, sino que, en la medida que ser-algo significa *haber llegado al propio cumplimiento*, el fundamento necesariamente tendrá que fundar el sentido de ser-algo a partir de lo mejor y conforme a ello desde el bien. En efecto, el cumplimiento del sentido de ser-

⁷²¹ *Ibidem*, 894 c9-11.

⁷²² Platón, *Leyes*, 894 c3ss.

algo lo otorga el bien, y, por tanto, el ser-bueno es el auténtico fundamento cuyo poder se concentra en la capacidad de que algo pueda moverse por sí mismo. Así lo dice Sócrates en el “Fedón”: ὁ δὴ μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατεία βάρθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει: τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶον τε βέλτιστα αὐτὰ αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν αὐτῷ νῦν κεισθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἠγοῦνται τοῦτο Ἴατλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται⁷²³. Me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, hacen uso de un nombre extraño y lo denominan causa. Por ello uno poniendo un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio la potencia para que estas mismas cosas se hallen del mejor modo dispuestas y estén ahora así, no la buscan ni creen que tenga una fortaleza divina, sino que piensan que van a encontrar alguna vez un Atlante más fuerte y más inmortal que esto y que lo abarque todo mayormente, y no creen para nada que el ser-bueno es aquello que está al descubierto y lo necesario que cohesiona y mantiene todo unido. El ser-bueno unifica el horizonte de las determinadas direcciones del obrar y por tanto es el límite mismo del movimiento. El más propio movimiento, por otra parte, se declara a partir de algo que tiene la posibilidad de moverse por sí mismo hacia su propio cumplimiento. Este poder, de acuerdo a su capacidad de mover, puede además disponer y dominar aquello por lo cual se toma la iniciativa. Esta capacidad proviene del alma. Por tanto el alma es fundamento del cuerpo, porque permite el movimiento y el cumplimiento de la existencia humana. De manera que lo que lleva a cabo el alma no puede sino ser algo originalmente bueno, puesto que nace de un movimiento que no es puesto en obra por otra cosa, sino a partir de la posibilidad misma del alma hacia el bien.

Platón declara así la incorrecta perspectiva de los llamados *φυσιολογοί*, pues éstos consideran el fundamento del acontecer a partir de los primeros elementos con los cuales algo está compuesto y sólo desde ello explican la generación. Por el contrario la consideración tanto de Sócrates como del Ateniense lleva a una más fundamental perspectiva, según la cual

⁷²³ Platón, *Fedón*, 99 b4ss.

el fundamento del ser-algo constituye el cumplimiento mismo del movimiento y por ello no puede determinarse como aquello de lo cual algo está compuesto. Tal punto de vista se asienta en que el alma, como el vínculo mismo del ser, porta el poder del cumplimiento. Todo movimiento que pueda iniciarse, por tanto, tiene al bien como su cumplimiento. El ser-bueno no puede sino ser necesariamente anterior si hay movimiento, pues ¿adónde se encaminaría algo, o para decirlo más propiamente, de qué mejor modo algo podría alcanzar su fin, si no estuviese ya a la vista aquello hacia lo cual ha de llegar? El alma misma es anterior porque es fundamento del cumplimiento del movimiento, en tanto es ella la vinculación al ser-bueno. ὀρθῶς ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατά τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότες ἂν εἴμεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγενῆσθαι σώματος ἡμῶν, σῶμα δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχοῦσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν⁷²⁴. Pues correcta, principal y cumplidamente hemos dicho que el alma ha llegado a ser en nosotros anterior al cuerpo, y que el cuerpo es lo segundo y lo último, disponiendo y ordenando aquella conforme a la Naturaleza. El alma por tanto es fundamento κατὰ φύσιν, es decir, según la naturaleza misma. Esto es decisivo pues el Ateniense reafirmará su perspectiva a partir de la incorrección misma entre los hombres del nombre naturaleza, la cual sólo obtiene su pleno sentido cuando se la entiende como alma. El alma cuyo pensamiento dirige la existencia a su propio ser-bueno, es por tanto el verdadero nombre de la naturaleza. La naturaleza no encauza todo azarosamente, sino que lleva a cabo todo por mor de sí misma, es decir, en tanto el alma permanece vinculada a la *ιδέα* del ser-bueno. Esta identificación no se funda tanto en animar a la naturaleza de una o de varias almas, sino de asentar una perspectiva fundamental acerca de la naturaleza entera a partir del vínculo efectivo del alma con el bien.

Se pregunta entonces: ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα, ἄρ' οὐ καὶ ἐν ἑκάστον⁷²⁵. El sol, la luna y las demás estrellas, si el alma es la que los hace girar a todos ellos, ¿no lo hará también con cada uno en particular? Los seres naturales por tanto son considerados ahora a partir de una consideración más certera del fundamento, de manera que cada ser-algo es comprendido de acuerdo al modo en que cumple su propio movimiento. El Ateniense a continuación considera lo siguiente acerca del sol. ἥλιου πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὀρᾷ, ψυχὴν δὲ οὐδεὶς οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζῶων, ἀλλὰ ἐλπίς πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῶν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος

⁷²⁴ Platón, *Leyes* 896 b10-896 c3.

⁷²⁵ Platón, *Leyes*, 898 d3-4.

*αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι. νῶ μόνω δὴ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ πέρι τὸ τοιόνδε*⁷²⁶. *Al sol cada hombre le ve el cuerpo, pero nadie el alma, así como tampoco se ve la de ningún otro cuerpo de ningún ser vivo o muerto. Ahora bien, es de esperar por entero que el alma, que es imperceptible del todo para las sensaciones del cuerpo, sea sin embargo inteligible. Pues bien, únicamente con el pensamiento y con su discurso concebamos esto.* Lo que es preciso concebir es que el alma, de acuerdo al νοῦς, está presente para el sol y para cada ser natural como aquel vínculo con el propio bien, pues sólo desde el alma como vínculo con el bien y por tanto como fundamento, todo ser-algo permanece dirigido al cumplimiento de su propio movimiento. Es por tanto el νοῦς del alma el fundamento del movimiento de todo aquello que se nombra impropriamente como naturaleza. El alma es lo que ya está presente para todo posible cumplimiento del ser-algo y por tanto es el alma el fundamento del movimiento de los seres naturales. Toda mezcla de los elementos en ese sentido, toda transformación y cambio, es por tanto consecuencia de la disposición del fundamento que, como alma, ordena y articula lo que es.

Basta entonces con estas someras indicaciones para asentar una adecuada perspectiva acerca de la naturaleza. Lo más importante que hemos constatado es que para Platón el carácter del alma da una esencial orientación para comprender el sentido de la naturaleza. Es cierto que en este punto Platón y Aristóteles se distancian, en la medida que el primero funda su perspectiva a partir de la experiencia del mundo como un todo articulado por la *ιδέα* del ser-bueno. Y en ese sentido puede hablarse en el pensamiento de Platón de una determinación de la naturaleza que entraña un orden cuya unidad se encuentra exclusivamente en el automovimiento del alma. Pero lo más importante para nuestra consideración es la determinación del νοῦς que en este automovimiento del alma sale a relucir, y que como posibilidad fundamental de la existencia da una orientación para concebir el sentido de lo que surge (*φύσις*), ya no a partir de la mezcla casual de los elementos, sino de acuerdo a un orden y disposición. El fundamento de la naturaleza se revela en el alma, cuyo movimiento se declara a partir de la comprensión del vínculo del νοῦς con el bien, bien que se revela en todas las obras de la naturaleza. Por tanto el ser-bueno al que en cada caso tiende el ser-natural, necesariamente tiene que ser el horizonte previo para la disposición del movimiento.

Para Aristóteles la recta comprensión del movimiento será la tarea decisiva para entender no sólo la naturaleza, esto es, el surgimiento y la estabilidad del ser natural, sino de consuno a

⁷²⁶ Platón, *Fedón*, 898 d9ss.

ella, el sentido de la *τέχνη* como lo más propio del alma humana. Ello tiene la siguiente implicancia. El movimiento natural y el movimiento dispuesto por la *τέχνη* permanecerán comprendidos de manera análoga, esto es, a partir del horizonte de la estabilidad, de manera que en ambas disposiciones se descubrirá el ser en la obra (*ἔργον*). Esto lleva la necesidad de considerar la posibilidad de la puesta en obra del ser-algo, a saber, el ser-algo entendido a partir de la *δύναμις* y la *ἐνέργεια*. A su vez esto nos llevará a considerar el ser descubierto en la obra desde el *εἶδος*, como aquello hacia lo cual cada ser-algo se pone en obra. El *εἶδος*, sin embargo, sólo obtendrá su plena concreción al ponerlo en conexión con el bien y la belleza, de modo que en su unidad se configure el *τέλος* mismo de la generación. Nuestro próximo paso será de este modo la determinación del sentido de la *φύσις* en conexión con el movimiento de acuerdo a la perspectiva aristotélica.

§11. La cuestión del sentido poiético de la *φύσις* a partir de la determinación del movimiento (*κίνησις*)

En el libro Γ de su *Física* Aristóteles hace la siguiente advertencia: *δει μὴ λαθάνειν τί ἐστι κίνησις*⁷²⁷. *Es necesario que no se nos oculte qué es el movimiento*. Esta indicación está precisamente dicha para lograr una recta comprensión de la *φύσις*. Pues en tanto la búsqueda está referida a la *φύσις*, lo que ante todo ha de estar a la vista es el *ser-móvil*. Por esto al inicio Aristóteles afirma: *ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς*⁷²⁸. *La φύσις es en efecto principio de movimiento y cambio [de algo]*. Aristóteles menciona aquí *φύσις* en su sentido *principal*, a saber, como disposición y orden *para* el movimiento. Con este concepto se determina el ser-algo en cuanto a lo que puede llegar a ser. De manera que con la caracterización de la *φύσις* como principio (*ἀρχή*) se está anunciando que el ser vivo como obra tiene una disposición propia para moverse a sí mismo. Por ello el sentido de la *φύσις* tiene que ser considerado inmediatamente en referencia al movimiento como el modo de *estar en obra hacia el cumplimiento* (*ἐνέργεια πρὸς τὸ τέλος*).

Aristóteles considera en este punto decisiva la elaboración del sentido del movimiento, y de acuerdo a ello se hace necesaria su caracterización desde un punto de vista semejante al de la consideración de la generación que ya nosotros por nuestra parte hemos tratado. Por lo

⁷²⁷ Aristóteles, *Física*, 200 b13.

⁷²⁸ *Ibidem*, 200 b1.

mismo en esta comprensión del movimiento no es importante la diferencia entre la *φύσις* y la *τέχνη ποιητική*. En este punto aún no son relevantes los modos de estar dispuesto para el movimiento, por lo cual tampoco está diferenciada la *φρόνησις*, que por su parte es la que dispone la obra de la propia existencia. Por tanto el énfasis está puesto en suma (*κοινὰ καὶ καθόλου*)⁷²⁹ en el carácter móvil de lo que es, ya sea en relación a la obra en el sentido de lo que aporta (el útil) o bien en el sentido del ser vivo. La pregunta entonces tiene su fin en la constitución de la *obra en movimiento*. El carácter movable de lo que está en obra por tanto tiene que hacer constar una sola cosa, esto es, que el ser-algo en obra en cada caso implica movimiento. No es que el ser sea movimiento, sino que el ser no es algo a lo cual podamos referirnos sin referirnos también al movimiento.

La implicancia de ser y movimiento ya está dada dentro del ámbito del *λόγος*, a saber, en los múltiples modos de referirse a las cosas. El *λόγος* mismo expresa el movimiento de la existencia y la situación fundamental del ser-algo al declarar los momentos de la generación. En efecto, en la generación se declaran los tres momentos que, conforme al *λόγος*, determinan la comprensión del cambio de *uno hacia otro*. El cambio según ello irrumpe de tal manera que primero es necesaria una permanencia (*ὑποκείμενον*), la cual, estando bajo una cierta vista (*εἶδος*) puede moverse a otra (*ἀντικείμενον*), con lo cual se anuncia a su vez que algo ya no es (*στέρησις*). Para una comprensión correcta del cambio tenemos así que advertir la determinación de la presencia y la ausencia bajo el horizonte del *ὑποκείμενον*. Bajo el punto de vista del fondo-permanente como materia (*ύλη*), o bien como aquello respecto a lo cual decimos algo (*καθ' οὗ λέγεται*)⁷³⁰, nos referimos a esta materia como *persistente (ὑπομένον)*⁷³¹. Esta persistencia en un sentido general no designa otra cosa que la permanencia del ser, su estar, y por tanto hace referencia tanto a lo movido como a lo que mueve, puesto que todo movimiento acontece conforme a esta estabilidad del moverse. De acuerdo a esta estabilidad de lo que puede moverse la consideración del movimiento tendrá que delimitarse a partir de dos modos fundamentales que en suma expresan la relación de algo que mueve y algo que es movido. Conforme a esta consideración de la relación moviente-movido se podrá esclarecer con mayor decisión los momentos de la generación de acuerdo al modo de estar presente y estar ausente. Tendrá que comprenderse por tanto en qué sentido estos momentos permanecen relacionados con lo moviente-movido.

⁷²⁹ *Ibidem*, 200 b22-23

⁷³⁰ Aristóteles, *Met.*, 1028 b36.

⁷³¹ *Ibidem*, 1029 a12.

Ahora, la importancia de la determinación del movimiento para nuestra investigación descansa en el siguiente punto de vista. El sentido del movimiento es fundamental porque de acuerdo a los dos modos de ser, el ser-movido, que se interpretará como *δύναμις*, y el ser-moviente como *ἐντελέχεια*, la determinación de la *φύσις* podrá esclarecerse como una *fundación poiética*. La declaración de la conexión entre el movimiento y la naturaleza tiene que mostrar así que los modos de la *δύναμις* y la *ἐντελέχεια* puestos en relación con los tres momentos de la generación, la *στέρησις*, el *ὑποκείμενον* y el *εἶδος*, son los modos por los cuales se hace visible de manera esencial el sentido de la *ποίησις*. De este modo el sentido del ser-algo será suficientemente determinado a partir de la comprensión del rasgo esencial de la posibilidad de ponerse en movimiento hacia la presencia, lo cual, por último, tiene que mostrarse en la obra (*ἔργον*) como aquello que revela el ser. Si por tanto lo que está en juego en la determinación del movimiento es el sentido *poiético* del ser, entonces tendremos que reconocer en la obra el horizonte de la posibilidad de toda *ποίησις*. Recién entonces será decisiva la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη*, puesto que en ambas disposiciones se revela un determinado modo de exponer la obra y por tanto de establecer el ser. El rasgo común sin embargo no puede dejar de advertirse, a saber, que en ambos casos en que algo es puesto en obra, el sentido del movimiento lo constituye el ser-bueno, en tanto ser-bueno significa *estar bien cumplido*. Esto tiene que evidenciar a la vez que el cumplimiento del ser-algo se determina en el fondo partir de la presencia del ser-bellamente acabado (*τὸ καλόν*).

Ciertamente fue un paso importante la consideración platónica del movimiento, pues en ella se mostró la conexión esencial entre el alma y la naturaleza. Lo propiamente destacable en ese punto fue que el sentido del fundamento de la naturaleza no podía consistir en el momento solamente material, y con mayor razón su sentido no podía constituirse a partir de la casualidad de los primeros elementos disponibles. La apelación a una conexión entre la naturaleza y el alma proviene de la necesidad de otra perspectiva, según la cual el fundamento de la naturaleza permanece comprendido a partir del fin del movimiento, con lo que se pone en evidencia el sentido mismo del fundamento y con ello la propia posibilidad para el cumplimiento efectivo de ser-algo. En este punto el alma brinda una clara orientación, puesto que la *naturaleza* del alma declara un movimiento destacado, a saber, el movimiento de lo que se mueve *por sí mismo* hacia su fin. Con ello se dice ante todo que el alma cumple la constancia de su propio ser, en la medida que es ella la que domina y rige la vida efectiva a

partir de su vínculo con el ser-bueno. La determinación autoconstante del alma sin embargo será precisada por Aristóteles con mayor lucidez a partir del contexto de movimientos dentro del cual el alma está en obra y en consecuencia con todo lo viviente y no viviente. Así tiene que reconocerse un nuevo entendimiento de la autoconstancia del alma. Veremos que el alma no es considerada plenamente autoconstante, sino de acuerdo a una autoconstancia *en obra con otros*, y que, en cada caso, designa el fundamento de la posibilidad para el propio movimiento. Se tiene que mostrar que aquello que el alma lleva a cabo es la puesta en obra de la vida misma, y en ese sentido es la revelación de que todo aquello que se mueve lo hace en vistas a un fin, a saber, por mor de sí mismo. Es importante por ello fijarnos en la comprensión del automovimiento del alma con respecto al ser-bueno, puesto que aquello que en cada caso el alma ha de poner en obra tiene que estar en referencia esencial al ser-bueno como su fin más propio. Así, por cierto, acontece en la naturaleza entera. Lo que principalmente destaca lo viviente es que su movimiento destaca una *ποίησις* esencial, por la cual la obra viva permanece dirigida hacia la mejor constitución de su ser y por tanto con respecto a su propio bien.

Nuestra próxima tarea entonces se dividirá en lo siguiente. Lo que está puesto en cuestión en la dilucidación del movimiento es el sentido *poiético* del ser en la obra posible. Por lo tanto de lo que se trata esencialmente en este momento es de establecer los modos en que lo móvil está presente y en qué sentido en cada caso lo moviente y lo movido revelan, en su relación recíproca, el sentido del acontecer del ser, a saber, a partir de la *ποίησις* y la *πάθησις* (a). Esto nos ofrecerá la perspectiva adecuada para la determinación de la *φύσις* a partir de la presencia como la prestancia de lo que permanece (b), y finalmente para comprender el sentido de la presencia a partir de la *ποίησις* del *νοῦς* (c).

*a) La posibilidad de la puesta en obra del ser en movimiento a partir de la *ποίησις* y la *πάθησις**

Dentro de nuestra consideración acerca de la generación pudimos constatar que la irrupción del cambio se da a partir de tres momentos que corresponden a una determinada referencia del *λόγος*. Con tal referencia del *λόγος* se declara ante todo que las cosas se muestran para el hombre a partir de distintos modos (*πολλαχῶς*) y por tanto que el cambio es advertido conforme a determinados principios de referencia. De esta manera la existencia

permanece vinculada con otros como ser-alguien en movimiento y, por ello, con respecto a un determinado *esto-aquí, aquesto* (τόδε τι), no ciertamente de manera abstracta, sino en tanto se da inmediatamente dentro del ámbito de la *πράξις*.

En efecto, la referencia a lo que Aristóteles llama *τόδε τι*, no es otro vínculo que aquel que sostiene la existencia cotidiana en el mundo con la estabilidad de las cosas, y que en cada caso se presenta aquí y ahora como *aquesto*, esto es, la *οὐσία*. Esta estancia es aquel *ἄτομος εἶδος*⁷³² respecto al cual las categorías que revelan el movimiento, a saber, el *cuál* (*ποῖον*), el *cuánto* (*ποσόν*) y el *lugar* (*κατὰ τόπον*), están en referencia⁷³³. Cada una de las referencias del *λόγος*, las *κατηγορίαι*, pueden presentar lo que es de modo doble (*ὑπάρχει διχῶς*)⁷³⁴, a saber, por una parte *a la vista* (*εἶδος*) y por otra parte en su *falta* (*στέρησις*). Esto quiere decir que el *λόγος* en cada caso permanece referido a algo que está a la vista, que se muestra así y así, pero cuya presencia es transpuesta siempre por una ausencia. En efecto, las cosas que nos salen al encuentro en el mundo se declaran cada vez bajo un cierto modo que declara un “más o menos”. Las cosas nunca están de modo pleno, sino que siempre se presentan la mayoría de las veces faltándoles algo para ser lo que son. De igual modo el ser-cuánto se entiende cada vez de acuerdo a un “más o menos” y de igual modo el estar-en tal lugar. Así lo que hacen constar las mencionadas categorías en tanto destacan los modos en que el ser-algo permanece en movimiento es un cierto “estar entremedio” del cambio. Por tanto este carácter doble de la categoría destaca la posibilidad del movimiento a partir de algo que se mueve hacia un “más o menos”.

La relación entre la presencia y la ausencia de algo se declara en el ser moviente-movido que está en obra. Así, por ejemplo, nos podemos referir en otoño al cambio de las hojas de un árbol como un cambio desde un cierto no ser (menos), y en suma, desde una falta, hacia un ser más y en suma hacia la presencia plena. En la falta, según el ejemplo, el color verde de la hoja, es decir, el ser-no aún del amarillo, y en el aspecto cumplido, el color amarillo de la misma, esto es, el ser-ya no más del verde, se destaca no sólo que este cambio irrumpe como un movimiento desde un cierto no ser hacia un determinado ser-algo, sino además que el estar-presente implica un estar-ausente. Algunos pensadores, según Aristóteles, en clara referencia a los eléatas, se habían asombrado del no-ser, de manera que negaron todo

⁷³² Aristóteles, *Met.*, 998 b16.

⁷³³ Aristóteles, *Física*, 200 b33.

⁷³⁴ *Ibidem*, 201 a3ss: *ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, cada una [de las categorías] está presente de modo doble.*

movimiento y junto a ello afirmaron sólo lo que está siendo mismo (*αὐτὸ τὸ ὄν*)⁷³⁵. Aristóteles sin embargo ve en la negación un cierto no ser, que no anula el ser, sino que lo manifiesta de modo que su fundamento tenga que ser siempre *poietizado*. Pero esto significa a la vez que la poietización del fundamento del ser sólo es posible con respecto a otro. La *ποίησις* de la presencia por tanto se funda en una ausencia que *sufre* otro. Aristóteles dice: *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίγνεσθαι μὲν μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν*⁷³⁶. *Pues así mismo nosotros afirmamos que de manera simple nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, a saber, por accidente, pues algo llega a ser desde la falta, que por sí misma no es.* El sentido de la *generación poietica* revela en primer lugar que la falta es una ausencia que le acontece a algo y ésto es la *ὑλη* (la disponibilidad)⁷³⁷ que propiamente desea la presencia (*ἐφίεσθαι τὸ εἶδος*)⁷³⁸, lo cual implica el sentido de la posibilidad⁷³⁹ para ser tal y tal, por ejemplo, ser-culto o estar-en tal lugar. Por tanto el sentido *poietico* del ser implica la presencia de una ausencia, es decir, una falta que se hace presente. El hecho de que esta negatividad fundamental asombrara a los antiguos, según Aristóteles, provenía porque no habían ellos advertido el otro sentido de la naturaleza, esto es, la presencia de un fondo al cual le acontece no ser⁷⁴⁰. En un sentido esencial esto se da en la *generación poietica* de la estancia, que será el centro de nuestra reflexión, en la medida que sólo desde la estancia y por la estancia las generaciones categoriales tienen sentido y pueden cumplirse como referencias. Esto no quiere decir sin embargo que el sentido del cambio de no ser a ser se agote en la referencia a aquello que padece tal acontecer, sino que tal padecer tiene que estar en referencia a un producir. De esta manera lo acontecido en el cambio obtiene su más pleno sentido.

El movimiento que se expresa en la estancia permanece constituido por una destacada falta, lo cual ahora debe comprenderse en una conexión esencial con la posibilidad de ser-movido por y hacia otro, a saber, a partir de la disposición para estar en obra. Tendrá que ser expuesto entonces que el ser-moviente (*ἐντελέχεια*) permanece en relación al ser-movido (*δύναμις*) por mor de la obra (*ἔργον*), la cual sólo obtendrá su propio sentido a partir de la

⁷³⁵ Aristóteles, *Física*, 191 a33.

⁷³⁶ *Ibidem*, 191 b13ss.

⁷³⁷ *Ibidem*, 192 a3.

⁷³⁸ *Ibidem*, 192 a20.

⁷³⁹ *Ibidem*, 192 a27.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, 192 a12.

conexión entre la *ποίησις* y la *πάθησις*. Por tanto en este punto el sentido de la *ποίησις* se tendrá que hacer visible recordando las diversas indicaciones que hemos hecho a través del curso de nuestras reflexiones, de manera que tengamos presente su concreción efectiva, a saber, ya sea conforme al modo en que la *τέχνη* o la *φρόνησις* pueden hacer constar esta relación, o bien conforme al modo en que algo produce y es afectado *κατὰ φύσιν*. El sentido de la *ποίησις* tiene que estar de tal modo presente, que aquello que en el planteamiento aristotélico se considera sólo de manera análoga, a saber, la relación entre el acontecer de la obra a partir de la *φύσις* y la *τέχνη*, permanezca por nuestra parte considerado expresamente de acuerdo al vínculo del hombre con el ser, en tanto ser significa *estar en obra*. En este sentido tenemos que contar con el siguiente horizonte interpretativo. En cada caso el ser-obra de la *φύσις* y el ser-obra de la *τέχνη*, incluyendo dentro de ésta aquella obra que no se presenta de manera relativa (como el zapato para el caminar o la casa para el habitar), sino aquella obra que somos nosotros mismos y que tenemos que ser, revela una *ποίησις* y una *πάθησις*. *En la obra puesta al descubierto, el ποίημα por tanto, y por cierto en su relación al πάθος, tiene que revelar el sentido del ser.*

La primera constatación se da en el hecho de que todo lo que está en movimiento implica que algo puede mover, pero que también puede ser movido (*κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινουμένων πάντων*)⁷⁴¹, con lo cual se pone en evidencia ante todo la articulación y la reciprocidad de todos los movimientos en el mundo. Esta mutua referencia arraigada en el acontecer mismo del ser revela que las cosas que se nos presentan, a saber, las obras pertenecientes a la *φύσις*, los árboles, animales y hombres; y las obras producidas por la *τέχνη ποιητική*, templos, casas, barcos, mesas etc., pero no sólo esto, sino aquello que, de acuerdo al modo de referencia del *λόγος*, tiene un sentido con respecto a aquellas obras, es decir, la cualidad, la cantidad o bien las otras categorías, todo esto, según Aristóteles, se presenta de dos modos, a saber, de acuerdo a la *δύναμις* y de acuerdo a la *ἐνέργεια*⁷⁴², es decir, conforme a la posibilidad de ser-algo y al ser-algo cumplido. Estos dos modos de ser-algo se dan tanto dentro del ámbito de la *φύσις*, como dentro del ámbito de la *τέχνη*.

Pues bien ¿cuándo algo se encuentra bajo el modo de la posibilidad (*δύναμις*)? Algo se encuentra bajo la posibilidad de ser-algo a partir de la disposición para producir (*ποιεῖν*) o para padecer (*πάσχειν*). Lo que *puede* producir, por ejemplo, es decir, aquello que *puede*

⁷⁴¹ *Ibidem*, 202 a 3.

⁷⁴² *Ibidem*, 200 b26ss.

dejar salir a luz el ser, que puede ponerlo en obra, tiene una disposición para la *ποίησις* y en ese sentido no produce efectivamente, pero *puede* hacerlo, como el sabio que *puede* contemplar. De otro modo también algo *puede* padecer, es decir, tiene la disposición a ser afectado por otro, pero no lo está efectivamente, tal como la piedra es una estatua en potencia. Este *poder*-producir y *poder* ser-afectado no es una mera negatividad y por tanto no es lo mismo que la falta, no obstante toda posibilidad permanece comprendida desde un cierto “no”, en tanto algo aún no es lo que es. La posibilidad implica que algo está *dispuesto para* algo y por tanto su comprensión tiene que hacerse visible desde el *ser-algo que puede ser*. Así, por ejemplo, el carpintero considera un determinado roble dentro del bosque, creciendo al modo de la *φύσις*, *ya estando presente*, pero también determinado *para algo otro*, a saber, como madera de construcción. En ese sentido tal roble es algo que está presente y en otro sentido ausente de aquello que debe ser cumplido, y por tanto se determina como no-aún-mesa o no-aún-silla. Recién ahí, esto es, en tanto madera para, el roble se encuentra disponible para ser-algo (*δυνατὸν*)⁷⁴³. Por tanto el sentido de la posibilidad inmediatamente tiene un sentido positivo, y de manera destacada cuando se hace presente dentro de la vida cotidiana en el sentido del *aporte* (*συμφέρων*), esto es, en aquello que *sirve para* algo, en aquello que *contribuye* al cumplimiento de otra cosa.

El sentido de este “*para*” se remite a la disposición relativa de la posibilidad misma. Por ello dice Aristóteles de la posibilidad: *ἡ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἢ ἄλλο*⁷⁴⁴. *Es la disposición principal del cambio en otro o bien en tanto es otro*. El ser-cofre, por ejemplo, ha llegado a ser en otro, es decir, ha sido hecho *de madera* (*ἐκκεϊνίνον*)⁷⁴⁵, con lo cual se anuncia que la disposición del movimiento y del cambio supone algo otro que ha de padecer el cambio. El poder de este modo se funda en una relación, en un *ποιεῖν* y en un *πάσχειν*.

La posibilidad por tanto puede delimitarse de dos maneras, a saber, como posibilidad productiva (*ποιητική*) y como posibilidad afectiva (*παθητική*). Conforme al ser mismo la disposición para hacer (*ποιεῖν*) y para padecer (*πάσχειν*) se da a su vez de dos modos, esto es, en los seres animados (*ἐμψύχοις*) y en los seres inanimados (*ἀψύχοις*)⁷⁴⁶. Dentro de estos últimos seres, por ejemplo, los vientos, el sol, las nubes, los ríos, el mar, las piedras, etc., la disposición de la posibilidad es determinada sin *λόγος*, de modo que, por ejemplo, el

⁷⁴³ Cf. Aristóteles, *Met.* 1048 a1ss.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, 1046 a11.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, 1049 a19.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, 1046 a36.

sol, en tanto es algo dispuesto a calentar, constituye su potencia bajo una única dirección, a saber, como origen del calor, acaso en una piedra. La constitución de esta posibilidad sin *λόγος* por tanto quiere decir que hay una disposición para poner en movimiento algo, la cual permanece determinada por la posibilidad de producir una sola cosa, a saber, calor, pero también quiere decir que hay una disposición para ser movido, es decir, la capacidad de la piedra para ser afectada por el calor. De manera que por una parte se da la disposición *poiética* del sol y la disposición *patética* de la piedra, uno en tanto produce calor, el otro en tanto es capaz de ser afectado por el calor del sol.

Puede darse, por otra parte, que algo permanezca dispuesto de tal modo que se encuentre impasible ante un determinado movimiento. Esto quiere decir que algo puede tener la capacidad de resistir y por tanto de tolerar el movimiento que otro ejerce sobre él. Ello revela a su vez la posibilidad de una cierta disposición a ser incapaz de algo, ya sea cuando debiera serlo, o bien cuando se carece de toda disposición, de tal manera que algo “puede”, no en virtud de su potencia, sino de su impotencia, quebrarse, doblarse o bien destruirse⁷⁴⁷. Por lo tanto dentro de estas disposiciones, a saber, las que se dan a partir de la relación entre los elementos, acontece el movimiento tan pronto lo que está dispuesto a producir (*ποιεῖν*) se aproxima (*πλησιάζωσι*)⁷⁴⁸ a lo que está dispuesto a padecer (*πάσχειν*)⁷⁴⁹, ya sea si lo hace resistiendo o bien cediendo a la fuerza del cambio.

Esta posibilidad para producir-algo y padecer-algo acontece en otro sentido para el ser animado. En efecto, Aristóteles dice que a diferencia de la disposición del ser inanimado, el ser animado permanece dispuesto para el movimiento no bajo una única dirección, sino de manera doble. Este carácter de la posibilidad no se da en todos los seres animados, sino sólo en uno tal cuyo sentido de ser lo da el *λόγος*. Por ello dice Aristóteles: *αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταὶ, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνόσ*⁷⁵⁰. *Todos los [saberes productivos] que tienen λόγος son disposiciones para poder producir contrarios, pero las posibilidades sin λόγος sólo producen algo determinado.* Frente a las mencionadas disposiciones sin *λόγος*, la posibilidad que tiene *λόγος*, es decir, la existencia humana que puede pensar y hablar, permanece bajo la necesidad de la elección. Es decir, cuando alguien se pone en obra tiene la disponibilidad para tomar más de un camino, por ejemplo,

⁷⁴⁷ Aristóteles, *Met.*, 1019 a28ss; 1046 a32ss.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, 1048 a7.

⁷⁴⁹ Aristóteles, *Física*, 202 a6ss.

⁷⁵⁰ Aristóteles, *Met.*, 1046 b4ss.

comportarse de tal modo que bajo cierto deseo (*ὄρεξις*) haga lo contrario de lo debido, acaso porque así lo quiere o porque así lo cree, o bien por incapacidad, la cual siempre estará determinada por el *λόγος*. De manera propia sin embargo sólo el saber puede conllevar una puesta en obra del ser.

El horizonte del ser y del no-ser lo da el deseo y la decisión (*ὄρεξις καὶ προαίρεσις*)⁷⁵¹. Así dice Aristóteles: *ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη καὶ πλησιάξῃ τῷ παθητικῷ: ὥστε τὸ δυνατόν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν: ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὲ ἔχοντος ποιεῖν: εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται*⁷⁵². *Pues una de las dos cosas, si lo desea principalmente, producirá quien ha de aproximarse al paciente bajo ciertas circunstancias dadas por la misma posibilidad. Por ello todo cuanto tiene una posibilidad con *λόγος*, cuando desea algo con respecto a lo cual tiene una posibilidad y en el modo en que la tiene, produce. La tiene cuando el paciente está presente y de acuerdo a un determinado modo, de otra manera no podrá producir. La apertura de la situación a partir de la posibilidad de elección constituye el sentido de la *ποίησις* que se da a través del *λόγος*, puesto que el *λόγος* tiene la posibilidad de producir los contrarios. En efecto, el saber médico, por ejemplo, puede producir tanto la salud como la enfermedad. La implicancia del *λόγος* en la posibilidad, o mejor dicho el *λόγος* mismo como posibilidad, remite a la disposición para decidir entre uno y otro. Tal decisión se cumple sin embargo cuando el producir permanece referido al paciente bien dispuesto y por tanto no meramente cuando produce cualquier cosa, sino cuando lo elegido en la producción conlleva un buen modo de hacerlo, es decir, cuando se da buen fin a algo, en este caso, la salud. Por eso Aristóteles hace constar que a quien hace algo, pero lo hace mal o bien no como si se hubiera decidido hacerlo, lo acusamos de no *poder* hacerlo, lo acusamos en suma de no *saber* hacerlo*⁷⁵³. *La posibilidad de la existencia así se da de consuno al saber.*

La posibilidad que está constituida por el *λόγος* permanece remitida a los contrarios a través del deseo o la decisión. El pleno cumplimiento de esta posibilidad sin embargo sólo podrá darse conforme a una buena decisión y motivado por un recto deseo, con lo cual se anuncia que el *λόγος* tiene una referencia destacada al ser-bueno. Esto tiene que permanecer claro puesto que lo principal de la posibilidad consiste en la buena obra producida. La obra

⁷⁵¹ *Ibidem*, 1048 a11.

⁷⁵² *Ibidem*, 1048 a11ss.

⁷⁵³ Aristóteles, *Met.*, 1046 a17ss; 1019 a25ss.

puesta al descubierto tiene su principio y camino conforme a un “poder hacerlo bien” (εὖ), lo cual significa exponerlo de tal modo que su ser sea revelado sin impedimentos. Por ello la obra además no es acompañada accidentalmente por la belleza, sino que necesariamente la obra ha de constituirse bellamente. Con ello a su vez se anuncia que no sólo en el *λόγος* se da el bien y la belleza de la obra, sino también en la *φύσις*. En la medida que la posibilidad no se cumple en la obra, sino en la buena obra, esto es, en la obra llevada a cabo de buen modo y que ha alcanzado el fin propuesto, el bien se da de modo patente en las obras de la *φύσις*, pero también en la obras que provienen del saber. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίξῃ. πράττεται δ’ ἔνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἔνεκα του. οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέφυκεν⁷⁵⁴. Pues las obras están hechas del modo en que naturalmente están dispuestas, y cada obra ha sido hecha y dispuesta así según su naturaleza, si nada lo impide. Y cada una ha sido hecha por mor de algo, luego naturalmente son por mor de algo. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el saber. Y si las obras por naturaleza fuesen generadas no sólo por naturaleza sino también por el saber, serían generadas tal como están ahora por naturaleza. Toda obra, en tanto acontece, es decir, en tanto es puesta delante de modo que nada se interponga en su descubrimiento, se determina a partir del ser-bueno. Así permanece bien puesta y así se constituye a partir del ser-por-sí-mismo, acabado y pleno. El “hacer bien” algo, por tanto, rige tanto la posibilidad de la *τέχνη* como la de la *φύσις*, de manera que en cada caso la disposición fundamental se constituye a la vista del bien, es decir, por mor de algo, con lo cual la obra generada y por tanto el movimiento puesto en obra permanece en cada caso determinado por el mejor modo de cumplirse.

De manera general entonces podemos decir que algo está en el modo de la *δύναμις* cuando *por naturaleza* (*φύσει*) permanece dispuesto a mover o ser movido por otro⁷⁵⁵. Esto se hace efectivo cuando acontece una disposición recíproca entre lo que hace y lo que padece. Pero según lo anterior algo tiene la posibilidad de mover no sólo en tanto meramente lo hace, sino en tanto lo hace bien. De igual modo quien está dispuesto al correspondiente padecimiento, lo está de buen modo, es decir, no de tal manera que pueda resistir el

⁷⁵⁴ Aristóteles, *Física*, 199 a9ss.

⁷⁵⁵ Aristóteles, *Met.*, 1048 a27ss.

movimiento por otro ejercido, hasta el punto de que la obra pueda malograrse. La posibilidad de ser-algo sólo se hace efectiva, cuando este poder permanece orientado por un buen hacer y en la medida que las circunstancias de la situación del padecer sean la requeridas.

En correspondencia con lo anterior, ¿qué significa estar en obra (*ἐνέργεια*)? Aristóteles expresa que el estar en obra es: *ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα*⁷⁵⁶, el *estar presto de la cosa*, su *prestancia*. El estar en obra es la presencia de algo y por tanto se destaca frente a la posibilidad (*δύναμις*), en el sentido que con respecto a ésta decimos, por ejemplo, que Hermes está en potencia (*δυνατὸς*) en la madera, o bien que un sabio se encuentra en potencia, el cual, si bien no se encuentra contemplando, puede contemplar. El estar en obra, en cambio, es estar efectivamente contemplando, así como Hérmes está en obra. De manera que el estar en obra es el límite (*πέρας*) y el cumplimiento del ser-algo (*τέλος*), y de tal manera que en cada caso este horizonte *está antes* (*πρότερον*)⁷⁵⁷ de la correspondiente posibilidad. La posibilidad para estar en obra implica que el sentido de la posibilidad sólo se hace efectivo cuando *ya* hay un horizonte, es decir, un cumplimiento delimitado por el cual toda disposición a ser-algo tiene sentido. Así por ejemplo, un hombre es engendrado por otro hombre, en la medida que el *γένος* del hombre ya está presente para el padre y para el hijo. De igual modo la posibilidad de ver sólo se hace efectiva porque ya previamente se da la vista. Es cierto que dentro del ámbito sensible, es decir, dentro de las potencias innatas (*συγγενῶν οὐσῶν*)⁷⁵⁸, primero acogemos (*κομιζόμεθα*) la posibilidad y luego respondemos (*ἀποδίδομεν*)⁷⁵⁹ con la obra. Usamos el órgano de la vista porque lo tenemos, pero precisamente porque tal órgano es *para* ver, podemos ver. El ver es el fin de la posibilidad de ver y por tanto de nada servirían los ojos si ya previamente el ver mismo no fuese posible. La relación entre la anterioridad de la *ἐνέργεια* que se da en el comportamiento, también se da dentro del saber, pues en ambos casos se requiere para hacer efectiva la posibilidad, una previa ejercitación (*προενέργεια*), pues quien aprende a hablar, por ejemplo, aprende ejerciendo la posibilidad de hablar.

Sin embargo también Aristóteles precisa: *ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεως μάλιστα: δοκεῖ*

⁷⁵⁶ *Ibidem*, 1048 a31.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, 1049 b10: *πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, respecto a tales el estar en obra es anterior.*

⁷⁵⁸ Aristóteles, *Met.*, 1047 b31ss.

⁷⁵⁹ *Cf.* Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1103 a27ss.

γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι⁷⁶⁰. El término ἐνέργεια, que tiende a la ἐντελέχεια, se aplica a otras cosas que entran en la determinación del movimiento, pues la ἐνέργεια parece ser mayormente movimiento. Esto es importante de destacar, puesto que aquí Aristóteles expresamente hace una distinción entre el *estar en obra* (ἐνέργεια) y el *estar cumplido* (ἐντελέχεια). El τέλος es el carácter más propio del ser-algo, aquello que constituye a algo en su ser. El τέλος es el límite del ser-algo. La ἐνέργεια sin embargo συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν⁷⁶¹, tiende a estar en el cumplimiento. La ἐνέργεια según ello tiene el carácter de ser-algo efectivo, mas de tal manera que no permanece en el límite de su cumplimiento, sino en aquel modo por el cual algo está *en respecto* (πρὸς τι) y por tanto *de camino a ser-algo*. No obstante, a pesar de esta distinción Aristóteles a menudo identifica ambas, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. Esto se da porque aquello que expresa la ἐνέργεια no se delimita y cumple fuera de la actividad en la cual algo se ejercita, como por ejemplo el adelgazar con respecto a la delgadez, sino que el propio movimiento de la ἐνέργεια es estar en obra. En el primer caso se da un cierto acontecer cuyo fin permanece siendo otro que el ejercicio. Aquí se da un movimiento que en cierto modo puede interpretarse como πράξις, como una ocupación, pero que no tiene su límite (πέρας) en ella misma, sino en otro⁷⁶². A pesar de ello Aristóteles precisa: ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἢ πράξις. οἷον ὄρα ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται: εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχαίνη, νῦν δ' οὔ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὲ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας⁷⁶³. Pero sólo es πράξις aquel acontecer cuyo cumplimiento se presenta internamente, por ejemplo, él ve y ha visto, piensa y ha pensado, intuye y ha intuido; pero a la vez no aprende y ha aprendido, ni se sana y ha sanado. A la vez vive bien y ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. De otro modo es necesario que haya habido una pausa, como cuando se adelgaza. Pero en este caso no ha habido detención: vive y ha vivido. A uno de estos acontecimientos decimos que es movimiento y respecto a los otros decimos que están en obra. A diferencia de un acontecimiento como el adelgazar, cuyo fin permanece fuera y por ello expresa una pausa, el estar en obra destaca una disposición cuyo fin está en sí mismo y por tanto en esta obra encuentra el movimiento un

⁷⁶⁰ Aristóteles, *Met.*, 1047 a30ss.

⁷⁶¹ *Ibidem*, 1050 a23ss.

⁷⁶² Aristóteles, *Met.*, 1048 b18ss.

⁷⁶³ *Ibidem*, 1048 b22ss.

reposo, pero no uno tal que signifique una pausa dentro del movimiento, sino un reposo cuyo movimiento mismo es reiniciarse cada vez hacia sí mismo en el final. El estar en obra expresa por tanto que la obra que se ejecuta es una obra en movimiento, a saber, la vida misma, el pensar mismo, o bien el ver mismo. De esta manera se diferencia la pausa del movimiento, propia de aquello cuya obra está fuera de sí mismo, y el ser-obra, cuyo movimiento se lleva a cabo en una reapropiación constante del inicio en el final, como si fuese un círculo. La exterioridad de la obra por tanto constituye el incumplimiento del movimiento. Se piensa por tanto que el movimiento es una *ἐνέργεια ἀτελής*⁷⁶⁴.

A partir de las consideraciones anteriores no sólo estamos ahora preparados para comprender el sentido del movimiento, sino además a captar su sentido en conformidad con los conceptos de *δύναμις* y *ἐντελέχεια* y, por cierto, de consuno a la *ποίησις* y la *πάθησις*. Aristóteles caracteriza el movimiento del siguiente modo: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχεία, ἧ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν*⁷⁶⁵. *El movimiento es el tenerse cumplidamente de algo que puede ser en cuanto tal*. Por lo tanto el movimiento acontece en algo de tal manera que lo posible está en obra, es decir, que algo está en camino a su cumplimiento. Aristóteles ejemplifica el sentido del movimiento inmediatamente a partir de la *τέχνη*. *ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ἧ τοιοῦτιον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελέχεια ἧ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστιν τοῦτο οἰκοδόμησις*⁷⁶⁶. *Cuando lo construible, en tanto nos referimos a ello como tal, se cumple en esta construcción, entonces está siendo construido*. El movimiento tiene su primera clarificación a partir de la comprensión de una posibilidad cuyo límite se determina a partir del ejercicio de esta misma posibilidad. Por tanto el movimiento destaca una posibilidad cuya disposición se caracteriza por *estar de camino a...*¿a dónde? A la obra (*ἔργον*). Aristóteles dice: *ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλος δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις, τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται*⁷⁶⁷. *Todo lo que acontece nace hacia el principio, es decir, conforme a su cumplimiento, pues aquello por mor de lo cual algo se genera es el principio y la generación acontece por mor de aquél*. *El estar en obra es el horizonte y gracias a éste la*

⁷⁶⁴ Aristóteles, *Física*, 201 b32. Pero la vida humana, aun cuando permanece cumplida al vivir y al haber vivido, es decir, en tanto se cumple como *πράξις*, es, sin embargo, en tanto finita y en tanto necesariamente referida a los otros y a las cosas del mundo, incompleta, por lo cual su particular acontecer destaca tanto un movimiento cumplido como un movimiento incumplido, dado que su vivir ha de estar en respecto a ciertos trabajos y tratos relativos.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, 201 a10-11.

⁷⁶⁶ Aristóteles, *Física*, 201 a16ss.

⁷⁶⁷ Aristóteles, *Met.*, 1050 a7ss.

posibilidad es tomada. El sentido del movimiento destaca el acontecer como un estar en obra (*ἐνέργεια*), pero cuyo horizonte *está in-cumplido* (*ἀ-τελής*)⁷⁶⁸. No obstante es de acuerdo a este horizonte que todo “no-ser” en el movimiento se pone en obra.

El sentido del movimiento de acuerdo a lo anterior revela una diferencia, a saber, algo que no es y que está en camino a ser, lo cual implica que algo mueve *desde* y algo que es movido *hacia*. Esta diferencia se unifica por el movimiento mismo, en tanto la *τέχνη ποιητική*, si bien produce algo fuera de tal operación, la casa por ejemplo, opera sobre aquello mismo en lo cual acontece la construcción. *ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ*⁷⁶⁹. *Pues la construcción está en lo construido, es decir, acontece y es a la vez la casa*. Lo que hace el constructor, por ejemplo, es aportar el “desde dónde” de la casa, la vista (*εἶδος*), pues esta vista es el principio y la causa de la construcción. Esto significa que el *εἶδος* se encuentra en relación a la disposición de producir algo (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*). A su vez este *εἶδος* es puesto en obra en otro, es decir, en una *ὑλη*, a saber, en algo que le acontece *no ser aún* (*στέρησις*), pero que está dispuesto a ser afectado (*δύναμις τοῦ πάσχειν*). En este movimiento se pone en evidencia así por una parte la vista anticipada de la casa y aquello que está disponible para ser casa. Con ello se da una contraposición, la falta de lo que está dispuesto a ser, potencia que permanece a la vista del constructor, y la vista proyectada para el cumplimiento de la obra. Esto se da en la *τέχνη ποιητική* en la medida que se da una diferencia patente entre la materia y la forma, en tanto la vista que aporta, es puesta en obra por el constructor a partir del ser-dispuesto de la materia. Hay algo que opera sobre otro y este movimiento del constructor hace padecer una materia. De modo similar en la *φύσις* la vista permanece de manera previa, sólo que no anticipado por otro y para otro como en la *τέχνη*, sino en lo mismo en cuanto posibilidad, a saber, en el germen, a través del cual se da la generación, por ejemplo, hacia el ser-hombre. Por ello la analogía con la *τέχνη* es evidente en el sentido de que en ambos casos el *εἶδος* se tiene en potencia (*ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος*)⁷⁷⁰. Sin embargo, dice Aristóteles, respecto al ser-natural: *ἡ φύσις ἐν ταύτῳ γίγνεται: ἐν ταύτῳ γὰρ γένει τῆ δυνάμει*⁷⁷¹. *La φύσις llega a ser en lo mismo, pues en el mismo ámbito algo está en potencia*. Dentro del mismo origen en el cual está arraigado el ser-algo, por ejemplo,

⁷⁶⁸ Aristóteles, *Física*, 201 b31: *ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ, ὡς ἔστιν ἐν τῷ κινουμένῳ, ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐστὶν ἐνέργεια, ἀτελής δέ, ὡς ἔστιν ἐν τῷ κινεῖντι*. *El movimiento es estar en obra, aunque incompleto.*

⁷⁶⁹ Aristóteles, *Met.*, 1050 a28ss.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, 1034 a33ss.

⁷⁷¹ *Ibidem*, 1049 b8ss.

el hombre, en cada caso lo que se genera es un hombre. Este principio y disponibilidad para ser es lo mismo en lo cual se produce, esto es, en tanto la misma estabilidad padece y dispone la posibilidad de ser-algo por sí mismo (*φύσει*).

De otro modo, por ejemplo, se da la disposición del alumno en su relación con el maestro. En esta relación ante todo tiene que darse la disposición del maestro, y por tanto él mismo tiene que ser movido a enseñar, en la medida que todo moviente también es movido⁷⁷². Sobre todo tiene que estar presente la disposición del alumno para aprender, puesto que si no hubiese una disposición adecuada el enseñar sería vano. Es cierto que el auténtico maestro no sólo es aquel que puede enseñarle sólo a quienes están dispuestos a escuchar, sino además aquel que puede crear la disposición, es decir, que puede disponer en el otro un cierto ánimo para aprender, pues todo mover es un producir que toca (*θίξει*)⁷⁷³, y por este tocar acontece un *πάθος*. Pero lo importante es advertir que debe haber un acuerdo previo entre la posibilidad productiva del maestro y la posibilidad pasiva del alumno, de manera que el enseñar sea un movimiento tal que por una parte implique una *ποίησις*, una producción, y por otro lado un *πάθος*, una afección. Esta relación entre el producir y el padecer pone en evidencia que el movimiento está en lo movable. Además el movimiento destaca que el acontecer de lo que aún no es y puede ser, permanece orientado por el límite de lo movable a partir de lo que puede mover, y por tanto el horizonte de lo que puede mover es el mismo que el horizonte de lo movido. De este modo el horizonte por el cual tiene sentido el movimiento unifica el movimiento del producir y el padecer. Esto no quiere decir, por ejemplo, que el enseñar y el aprender sean lo mismo. Lo mismo es el horizonte que delimita el movimiento, y por tanto el enseñar del maestro *en* el alumno es un mismo acontecimiento que el aprender del alumno. Así dice Aristóteles: *οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον ἔστι γὰρ ἢ δίδαξις ἐνέργεια τοῦ διασκαλικοῦ, ἐν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε, οὔτε μίαν δυοῖν κωλύει οὐθὲν τὴν αὐτὴν εἶναι μὴ τῷ εἶναι τὸ αὐτὸ, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργούν*⁷⁷⁴. *No está fuera de lugar pensar que el estar en obra de uno esté en otro, pues el enseñar es el estar en obra de alguien que puede enseñar, [que obra] en alguien otro, y no está separado, ya que es el estar en obra de algo en otro. Nada impide que haya un mismo estar en obra para dos, no en el sentido de que el ser sea el mismo, sino en el sentido de que lo potencial se*

⁷⁷² Aristóteles, *Física*, 202 a3.

⁷⁷³ *Ibidem*, 202 a6: τὸ κινεῖν ἐστὶ: τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει, *el moviente es esto, lleva algo adelante por contacto.*

⁷⁷⁴ *Ibidem*, 202 b6ss.

presenta respecto a lo que está en obra. La *ποίησις* pone en movimiento el aprender, cuyo horizonte lo da el saber mismo que procura enseñar. Por tanto este *ποιεῖν* se hace efectivo sólo en relación a (*πρός*) un determinado *πάσχειν* y éste en tanto permanece en relación a aquél. Así el movimiento se determina como *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ, ἢ τοιοῦτον*⁷⁷⁵, un estar cumplido de lo que está dispuesto a ser productivo y ser pasivo en cuanto tales.

De manera que el movimiento declara una posibilidad respecto a su cumplimiento cuando opera (*ἐνεργῆ*)⁷⁷⁶, es decir, cuando por una parte produce y por otra parte padece, de manera que en su recíproca relación algo mueva y algo sea movido. Así la disposición de la *τέχνη*, acaso el saber escultórico, hace mover cuando el escultor opera el bronce, no en cuanto bronce, sino en cuanto posible de padecer la operación, a saber, en cuanto dispuesto a ser-estatua. Lo que se mueve en este sentido no es la obra, pues la obra es lo que ya está cumplido, sino más bien lo movable en tanto posible de ser-obra. La *τέχνη* por tanto se determina como una de las dos disposiciones *poiéticas* del movimiento y del cambio, es decir, una de las dos posibilidades por las cuales algo puede ser puesto a la vista y en cada caso llegar a estar en obra. La otra disposición *poiética* es la *φύσις*.

b) *La presencia (παρουσία) de la φύσις como el aspecto (εἶδος) del fondo permanente (ὑποκείμενον)*

¿De qué modo se determina la *φύσις* como disposición fundamental? ¿En qué sentido se da en la *φύσις* el momento *poiético* y *patético*? Para comprender el sentido de la *φύσις* tenemos ante todo que contrastarlo con el sentido de la *τέχνη*. Así a diferencia de una cama o de una silla, las cuales no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio, lo que está constituido *por naturaleza (φύσει)* tiene en sí mismo la disposición fundamental para ser. Así dice Aristóteles: *ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*⁷⁷⁷. *Siendo así la φύσις principio y causa de ser movido y de reposar de aquello en lo cual [este principio] primero dispone como punto de inicio desde sí y por sí mismo, y por tanto nunca de manera que [este principio] le acontece a algo por accidente. La*

⁷⁷⁵ *Ibidem*, 202 b25ss.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, 201 a28.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, 192 b20ss.

φύσις es determinada como *ἀρχή*, lo cual no debe confundirnos con el modo en que Aristóteles había determinado los momentos de la generación. En efecto, los principios (*ἀρχαί*) de la generación (*γένεσις*) destacan las tres perspectivas fundamentales por las cuales algo puede ser captado en su acontecer y en ese sentido son los puntos de orientación para declarar todo cambio y movimiento. Lo que aquí Aristóteles menciona sin embargo como principio es determinado a la vez como *αἴτιον*, con lo cual se anuncia que este principio alude a una determinada disposición fundamental para la generación, y por tanto para la articulación, conforme a su ser movido, de los momentos *genético-poiéticos* del acontecer.

Los animales y las plantas, pero también la tierra, el fuego, el aire y el agua, todo ello es *φύσει*, es decir, *ya está por sí mismo*. Los elementos más simples se constituyen *κατὰ φύσιν*, conforme a la *φύσις*, en el sentido que tienden a su propio lugar *por naturaleza*; el fuego, por ejemplo, por naturaleza tiende hacia arriba y la tierra hacia abajo. Por otra parte ya se ha establecido en cada caso y por sí misma una estancia (*οὐσία*), a saber, el ser-vivo, cuya permanencia se constituye conforme a un contexto de movimientos, lo cual implica que la unidad de su ser no se declara bajo la simplicidad de una mismidad, en donde potencia y cumplimiento se abrazan en un solo momento, sino como reunión de una multiplicidad de padeceres y operaciones. Esto significa que el ser natural permanece dividido constantemente por el movimiento y en ese sentido se encuentra entre un no-ser-aún y un no-ser-más. Pero por ello cada una de estas obras está puesta en movimiento de tal manera que permanece internamente dispuesta a desarrollar su propia fuerza, por lo cual puede moverse hacia su propio cumplimiento.

La *φύσις* es en la interpretación de Tomás de Aquino, *vis insita rebus*⁷⁷⁸, *una fuerza que reside en la cosa misma*. Esta fuerza por ello tiene su constitución fundamental en ser la interna disposición de algo para nacer, crecer, alimentarse y desplegarse, en tanto puede padecer, es decir, resistir al cambio o bien desistir. Ante todo se encuentra el *πάθος* y por tanto la disposición fundamental para ser movido por obra de otro. Esto se muestra inmediatamente en el comportamiento de los elementos, pero de manera destacada en el ser-vivo, puesto que aquí el sentido del *πάθος* implica la apertura de una situación. Lo importante es destacar primero que el ser-vivo se constituye a partir de su *πάθησις*, a saber, desde su capacidad para ser puesto en una situación, esto es, la de ser movido, pero a su vez a

⁷⁷⁸ Tomás de Aquino, *Comentario a la Física*, citado por W. Wieland, *Op. Cit.*, pág. 239.

partir de su *ποίησις*, es decir, de acuerdo a la capacidad para moverse a sí mismo o a otro. Lo decisivo por tanto del ser-vivo es que estos dos momentos, la *ποίησις* y la *πάθησις*, constituyen una estabilidad que por sí misma (*φύσει*) está dispuesta a establecer su propia situación por mor de sí misma.

En la determinación esencial del ser-algo que así se mueve se concentra lo principal del fundamento de la *φύσις*. Por ello mismo tenemos que considerar este momento con sumo cuidado. La comprensión del sentido de la disposición que por y desde sí misma tiene la posibilidad del movimiento ya había salido a relucir en la determinación platónica del alma. En efecto, en su momento se explicó que sólo el sentido del alma podía hacer visible lo esencial de la *φύσις*. Pues frente al parecer de algunos que consideraban el movimiento de la naturaleza y por tanto el fondo mismo del ser a partir de la *τύχη*, es decir, desde la casualidad del acontecer, el Ateniense había declarado el sentido original del ser del mundo a partir del automovimiento del alma. Hay que notar que tanto el Ateniense como los que hablan a favor de la *φύσις* como *τύχη*, entienden el ser-algo como algo que acontece *por sí mismo*. Pero este sentido negativo del sentido “por sí mismo” como causa casual, había sido advertido por Platón en su sentido positivo, a saber, no como casualidad, sino como orden y disposición del movimiento. Esta disposición ante todo se declara en el alma como aquello que dispone de su propio movimiento. De igual modo los astros, el mar, la tierra, las plantas y animales, se rigen según el alma que los vincula a su propio bien, en el amplio o breve círculo vital que los sostiene.

Aristóteles por su parte precisará este automovimiento del alma, y rechazará esta perspectiva platónica no por ser falsa, sino por determinarse de manera absoluta. El alma para Aristóteles en cada caso está referida a un cuerpo y por tanto no es algo por sí mismo, sino fundamentalmente con respecto a otro, con lo cual se destaca que el alma es *ἀρχή* y por tanto *ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*⁷⁷⁹, *un principal estar cumplido que dispone a un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Como tal disposición animada el ser-vivo, por estar necesariamente sometido a las condiciones externas de su entorno, tiene que disponerse a sí mismo, es decir, poder-ser en referencia, como potente disposición, lo que lleva a estar en relación con otros y por tanto con otros movimientos. Para Aristóteles por tanto el sentido del movimiento del alma y de todo ser natural sólo puede ser comprensible a partir de la reciprocidad de los movimientos. En aquello que ha surgido por sí

⁷⁷⁹ Aristóteles, *De anima*, 412 a27ss.

mismo (*φύσει ὄν*) Aristóteles no advierte el absoluto automovimiento del alma, sino una disposición fundamental que en cada caso está por sí misma de consuno al concurso de otras disposiciones que obran en relación a ella, con lo cual se hace evidente la disposición *patética* y *poiética* del ser-vivo. La *φύσις* así destaca ante todo que cada ser-vivo puede moverse por sí mismo, pero a su vez ser movido, con lo cual puede resistir o sufrir y producir en relación a otros dentro de su ámbito vital (*περιέχον*)⁷⁸⁰. Esto declara que el sentido de la *φύσις* como causa implica necesariamente la inclusión de concausas⁷⁸¹. Por tanto dentro del contexto de cambios y movimientos recíprocos, el *φύσει ὄν* dispone de sí mismo al menos de acuerdo a un tipo de movimiento, *poiético* o *patético*, según sea el caso. En tal disposición de movimiento cada ser-vivo pertenece a un horizonte de causas. Así por ejemplo se habla del sol como *συναίτιον* del crecimiento y la nutrición del ser vivo⁷⁸². En este mismo sentido dice Aristóteles acerca del nacimiento del hombre: *ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος*⁷⁸³. *No sólo los elementos, es decir, el fuego y la tierra son causas del hombre, como la permanencia de lo primeramente dispuesto y el aspecto particular, sino que todavía hay otra causa del hombre, aunque externa, es decir, su padre y más allá de éstas, el sol y la elíptica*. Lo que Aristóteles destaca por tanto es que el sentido de la causa del ser-vivo por sí mismo es ciertamente una disposición interna del movimiento, es de este modo algo que está por sí mismo, mas necesariamente también algo para cuya movilidad otras causas entran en juego. Lo que conlleva esta significación del movimiento natural es que cada ser-vivo tiene la posibilidad, dentro del contexto de otras

⁷⁸⁰ Aristóteles, *Física*, 259 b11.

⁷⁸¹ Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, §15, pág. 237: “Die natürlichen Dinge sind also dadurch ausgezeichnet, dass sie *einen* Ursprung der bewegung in sich selbst haben. Im allgemeinen sagt man aus Grund dieser Tatsache von einem natürlichen Ding, dass es *sich* bewege. In der alltäglichen Redeweise vom Sich-bewegen meint man nämlich in der Regel durchaus keine reine Selbstbewegung. Nicht nur Tiere – da ist es selbstverständlich - , sondern auch Pflanzen, sogar die unbelebten Elemente, die im Ganzen des Kosmos ihren natürlichen Ort haben, zu dem sie hinstreben, sind Wesen, von denen man sagt, dass sie *sich* bewegen. Bei der natürlichen Bewegung ist es aber nicht ausgeschlossen, dass äussere Bedingungen gegeben sein müssen, unter denen das Sich-bewegen allererst vonstatten gehen kann. Es gehört nämlich zu den Eigenarten der natürlichen Bewegung, dass auch ein Anstoss von aussen nicht ein rein passives Bewegtwerden im Sinne einer von aussen eingepprägten Bewegung zur Folge haben muss, sondern durchaus ein *artspezifisches* Sich-bewegen hervorrufen kann – also etwa bei den Elementen die artspezifischen Bewegungen zu ihren natürlichen Orten. Und entsprechend verhält es sich mit der Bewegung der Lebewesen. Die *φύσις* ist also der *innere* Bewegungsursprung einer Sache. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass nicht ausserdem noch ein äusserer Ursprung mitwirken kann. Es wird sich noch zeigen, dass ein solcher Ursprung sogar mitwirken *muss*, wenn reine Selbstbewegung unmöglich ist. Das hindert Aristoteles natürlich keineswegs, überall dort, wo es nur auf eine erste Näherung ankommt, nur von dem inneren Bewegungsursprung zu sprechen – eben weil es sich hier um die für die Bewegung natürlich Dinge *charakteristische* Ursache handelt”.

⁷⁸² Aristóteles, *De anima* 416 a14ss

⁷⁸³ Aristóteles, *Met.* 1071 a13ss.

causas, para moverse de tal o tal modo. Lo principal es que el movimiento destaca *cómo* algo se mueve, *cómo* produce y en suma *cómo* padece.

Aristóteles advierte lo esencial de la *φύσις* en el ser por sí mismo frente al sentido del *τέχνη ὄν*, esto es, a aquella obra que ha sido producida por el hombre. Recordemos que en las *Leyes* se hizo constar que para algunos la verdad del ser se manifiesta sólo en la *φύσις*, con lo cual todo saber y establecimiento humano pasa por ser una mera apariencia. La razón para explicar ello es que las obras de la *τέχνη* no se fundamentan al modo de la *φύσις* y en su defecto establecen su propia obra vinculándose a la *φύσις* de modo accidental. Para Aristóteles la verdad del ser-algo y por tanto su sentido y vinculación no residen tanto en la relación que pueda tener, por ejemplo, una cama con aquello de lo cual está constituida, sino en su “para qué”. Por ello ya supone Aristóteles el sentido del ser en la obra como algo cumplido en su ser-para, ya sea ser-para sí mismo como en el caso del *φύσει ὄν*, o bien el ser-para otro como en el caso del *τέχνη ὄν*.

Lo importante sin embargo en este punto es advertir lo siguiente. El *τέχνη ὄν* se diferencia del *φύσει ὄν* en el carácter de la disposición fundamental. Por lo cual se hace constar ante todo que el *τέχνη ὄν* no tiene una disposición propia para el movimiento, a no ser de manera accidental, en la medida que en cada caso una obra así está constituida por una cierta *ύλη*. *κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιούτων ἄλλο γένος ἐστίν, ἧ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ’ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ἧ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γήινοις ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει καὶ κατὰ τοσοῦτον*⁷⁸⁴. *Pues una cama y un vestido o cualquier otra cosa del mismo sentido, en la medida que las fijamos de acuerdo al modo como en cada caso son dichas y en tanto que provienen de la τέχνη, no tienen ningún impulso para el cambio que nazca por sí mismo, pero en tanto que les ha acontecido haber sido hechas de piedra o tierra o de una mezcla de ellas, en ese sentido, lo tienen.* Vemos que lo esencial del ser-por sí mismo reside en la constitución de una *ὀρμή*, es decir, de una fuerza que impulsa a algo a moverse y por tanto a disponer de su propia situación. ¿Cuál es esta situación que se abre para el ser-vivo por cuya causa interna dispone de su propio movimiento? Aristóteles lo dice claramente: *φύσει γὰρ, ὅσα ἀπὸ τίνος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος*⁷⁸⁵. *Pues los seres que están por sí mismos son aquellos que, movidos continuamente por un principio interno, alcanzan su*

⁷⁸⁴ Aristóteles, *Física*, 192 b16ss.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, 199 b15ss.

cumplimiento. El ser-vivo es puesto en la situación de cumplirse a sí mismo de tal manera que se mueve en cada caso por mor de sí mismo. El sentido del “por mor de sí mismo” quiere decir que el ser natural está puesto en obra para su propio cumplimiento, a saber, con el fin de establecer su propia vida. Este fin es el horizonte (*τέλος*) por el cual, ya sea el breve círculo de la vida vegetal, la inquieta urgencia de los animales o bien el libre espacio de la vida humana, el ser natural puede moverse bajo el impulso interno de su *φύσις*. Por el contrario, el *τέχνη ὄν* carece de este impulso y por tanto del principio interno del movimiento. Como bien hemos ya declarado en otras secciones, el *τέχνη ὄν* tiene su principio de ser-algo en otro, a saber, en el *τεχνίτης*. El productor anticipa aquello que ha de producir, es decir, el *εἶδος* proyectado en su alma, y de este modo quien produce ya tiene a la vista el horizonte de la producción, esto es, la situación fundamental de la obra. Así, por ejemplo, el zapatero no sólo anticipa la obra, este zapato determinado, sino que la anticipa a partir de un ámbito de referencias dentro del cual una obra como el zapato puede tener sentido, a saber, que el zapato tiene su cumplimiento en el caminar, el cual a su vez tiene sentido para un determinado hombre que habita una ciudad, etc. Además, porque el productor ya cuenta con este horizonte anticipado, puede él mismo escoger el material con el cual hacer la obra. Por tanto el productor precisa para su producción de algo que ya esté presente, porque necesariamente tiene que estar algo dispuesto para la fabricación, y esto es algo que proviene de la *φύσις*, ya sea cuero, lana o madera. Sólo en la medida que el *τέχνη ὄν* está hecho de algo que tiene el carácter de la *φύσις*, entonces la obra de la *τέχνη* tiene en cierto modo el principio del cambio en sí mismo. Sólo que en cuanto es algo referido por el *λόγος* de acuerdo a su “para qué”, es decir, de acuerdo a su *τέλος*, no puede de ningún modo esta obra ser determinada como piedra o cuero, sino *de* cuero o *de* madera. De modo que la disposición de la generación de una obra como un zapato, un edificio o cualquier obra de este género, está determinada en todos sus momentos por la disposición productora de la *τέχνη* y en este sentido no es algo por sí mismo, sino por otro. Fuera de esta disposición no hay otra para la obra de la *τέχνη*, puesto que el carácter de la materia no es principio alguno de movimiento para la obra, sino sólo en tanto el *τεχνίτης* la ha dispuesto para la producción.

La determinación del ser-vivo por sí mismo es esencial porque destaca a su vez el rasgo distintivo de la *τέχνη*, cuyo principio no se constituye *καθ' αὐτό, por sí mismo*, como en la *φύσις*, sino *ἐν εαυτῷ, en sí mismo*. Por tal rasgo distintivo es que el hecho de ser un *τεχνίτης*, acaso un carpintero, un arquitecto o un médico, no es nunca algo que sea por sí

mismo, es decir, no nace en el hombre como una disposición, sino que es un principio que se ha apropiado a través del estudio y a partir de una formación determinada, la cual siempre es algo que le acontece a un determinado hombre y bajo una determinada situación. Con ello no decimos que el saber como posibilidad fundamental del hombre sea algo accidental, sino que sólo es accidental en tanto se determina a partir de un cierto ámbito de operación. Estas disposiciones alcanzadas sólo pueden ser un acontecimiento accidental porque ya previamente el hombre y esencialmente en cuanto tal tiene al *λόγος* como su posibilidad fundamental. Lo que no es accidental, por otra parte, es el hecho de que Aristóteles encuentre en el saber médico una ejemplificación del carácter fundamental de la *τέχνη*. Lo que Aristóteles aquí insinúa con la medicina lo expresa en otro lugar así: *ὅλωσ δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*⁷⁸⁶. *Pues en general el saber por una parte cumple lo que la φύσις no puede cumplir, por otra parte la imita*. La disposición del saber humano, según Aristóteles, en cada caso y cada vez tiene como suelo a la *φύσις*. Esto quiere decir que la *τέχνη* en cada caso establece un vínculo con la *φύσις*, y de tal modo que el saber se constituye como aquella disposición para poner al descubierto la *φύσις*.

Por una parte se encuentran las *τέχναι* que imitan a la naturaleza y por cuya disposición salen a luz todas las obras cuyo sentido está en suplir las carencias de la existencia o de reproducirlas bajo el color. Pero hay otras que no imitan a la *φύσις*, sino que se constituyen a partir de un cierto cuidado que procura ayudar al cumplimiento de la *φύσις*, como es el caso de la gimnasia y la agricultura. Junto a las mencionadas, sin embargo, la *τέχνη* médica pasa por ser la más fundamental entre las *τέχναι* antiguas, en la medida que en ella se da una especial vinculación con la *φύσις*. Esta *τέχνη* cuenta con el siguiente punto de vista: *ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιέει*⁷⁸⁷. *La φύσις, aún cuando sin παιδεία y sin haber aprendido nada, hace lo debido*. La *φύσις* es *ποιética* porque en ella se descubre una *ποίησις* fundamental, según la cual el ser-vivo tiene la disposición a ponerse en obra por sí mismo y según su propia posibilidad. Esta *ποίησις* no es aprendida, como las disposiciones *poiéticas* del saber humano, sino que se constituye desde la obra misma que se pone a la vista. Cada obra puesta al descubierto por la *φύσις* se constituye esencialmente a partir de su propio cumplimiento y bien, es algo que se ha llevado a cabo del mejor modo posible, por lo cual cada ser-vivo es algo que ha alcanzado su

⁷⁸⁶ Aristóteles, *Física*, 199 a15ss.

⁷⁸⁷ Hippocrates Med. Et Corpus Hippocraticum, *De morbis popularibus*, 6.5.1.3ss.

τέλος⁷⁸⁸. Por tanto cualquier irrupción de cambio en la φύσις no es sino el inicio de una vuelta hacia sí misma. Esto ocurre de manera patente en toda herida que se produce, la cual anuncia aquella sorprendente asistencia que, gracias a lo que la misma φύσις dispone, procura un socorro y cuyo signo se presenta en la cicatriz⁷⁸⁹. Por tanto si la enfermedad es considerada como la irrupción de una falta, entonces con la misma necesidad los síntomas que aparecen son el inicio del camino hacia el restablecimiento.

¿Qué tipo de ποίησις es entonces la τέχνη médica en relación a esta autoprocurementación de la misma φύσις? Es aquella ποίησις que Aristóteles describe como constituyendo una τέχνη cuya disposición cumple algo que la φύσις no ha podido poner en obra. Pero esta τέχνη no tiene su fin en una intervención que pudiera ir contra la naturaleza, sino que lo que expresa esta τέχνη es la más alta ποίησις, aquella que *deja* a la naturaleza encontrar su camino de vuelta. Así, por ejemplo, se describe la tarea del médico: *νούσων φύσεις ιητροί*⁷⁹⁰. *La φύσις del enfermo es el médico*. Esto quiere decir que el hacer (ποιεῖν) del médico sólo se limita acompañar a la φύσις, tomando la iniciativa desde un punto determinado para ayudar al proceso de la curación. Esta indicación a la τέχνη médica no es un recurso accidental para entender el sentido de la φύσις. Por el contrario, lo que se declara en esta τέχνη se caracteriza por el establecimiento de una muy esencial relación con la φύσις. Aristóteles cita el ejemplo de un médico que puede curarse a sí mismo para aproximarnos a partir de este fenómeno al carácter fundamental de la φύσις como ἀρχή. No obstante la naturaleza lleva a cabo su establecimiento por mor de sí misma, mientras que la τέχνη tiene su horizonte en otro. El especial caso del médico que se autoprocurementa su propia salud puede hacer pensar que esta τέχνη opera como la propia φύσις. Pero Aristóteles dice: *ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἴτιος ὑγιείας ὡν ἰατρός: ἀλλ' ὁμως οὐ καθὼ ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον: διὸ καὶ χωρίζεται ποτ' ἀπ' ἀλλήλων*⁷⁹¹. *Porque alguien bien podría por sí mismo llegar a ser la causa de la salud siendo a la vez médico, pero en este caso es por*

⁷⁸⁸ Esto no significa sin embargo que dentro del acontecer de la φύσις no ocurran accidentes. Para ello es recomendable el trabajo *El lugar de lo contingente en el mundo natural de Aristóteles* de Liliانا González.

⁷⁸⁹ Cf. Heráclito *Frag. 67^a*. Hisdorus scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim. [cod. Paris 1. 8624 s. XII f.2]: “ita vitalis calor a sole procedens omnibus quae vivunt vitam subministrat. Cui sententiae Heraclitus ad quiescens optimam similitudinem dat de aranea ad animam, de tela araneae ad corpus. Sit ut aranea, ait, stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeritet currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est”.

⁷⁹⁰ Hippocrates. *Op. Cit.* 6.5.1.1.

⁷⁹¹ Aristóteles, *Física*, 192 b23ss.

accidente que quien procura la salud es también el sanado, y por eso en otras ocasiones pueden ser distintos. En el caso del médico que resulta poder sanarse a sí mismo, se da una situación en que las dos disposiciones fundamentales del cambio permanecen conectadas de manera destacada, a saber, la *τέχνη* y la *φύσις*, relación que por lo demás se entrelaza con una cierta *ποίησις* y una cierta *πάθησις*. El médico tiene en sí mismo la *τέχνη* como una disposición fundamental y que en este caso se encuentra con respecto a sí mismo como otro. Así el médico en cuanto *τεχνίτης* es un *ποίητης*, un *productor*, pero en tanto enfermo un *παθητός*, un *paciente*. El médico se dispone a sí mismo como principio paciente, y de tal modo que su *ποίησις* no restablece el estado de la *φύσις*, sino que como *ποίητης* el médico sólo tiene que saber disponerse para un cambio que la *φύσις* misma ha de producir como disposición originaria para lograr la salud. La *φύσις* del médico que se sana a sí mismo tiene ya que estar dispuesta en su carácter *πατέτιο* para recibir la *ποίησις* médica, por lo cual se hace constar que la disposición fundamental de la salud no está en el hombre en cuanto médico, sino en cuanto *φύσει ὄν*. El saber médico de este modo no sólo es accidental porque no nace por sí mismo en el hombre, sino que es accidental porque en último término para la sanación del cuerpo enfermo su *ποίησις* tiene sentido sólo desde la propia disposición de la *φύσις*, capaz de resistir y así restablecer su estado.

Así, por una parte, la *φύσις* del hombre declara la disposición fundamental para la salud y, por otra parte, las obras de todas las otras *τέχναι* tienen su principio fuera de sí mismas. En efecto, el *τέχνη ὄν*, acaso una mesa, no es nunca algo que se establezca por sí mismo, sino siempre algo determinado expuesto a partir de la disposición externa del carpintero, quien habiendo proyectado previamente el *εἶδος* de la mesa por producir, dispone de todos los momentos de su producción. Por contra las obras de la *φύσις* han llegado a ser por sí mismas y de este modo han podido establecerse, es decir, han podido cumplir su propia estabilidad. *καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία: ὑποκείμενον γὰρ τι, καὶ ἐν ὑποκείμενω ἔστιν ἡ φύσις αἰεί*⁷⁹². *Y cada uno de estos [seres] es algo estable, pues está permaneciendo al fondo y siempre la φύσις está en lo que permanece al fondo.* Lo que caracteriza esencialmente al *φύσει ὄν* es que yace por sí mismo de manera que permanece como el fondo mismo de su propia estabilidad. La *φύσις* en tanto *ἀρχή* constituye su propia posibilidad de estar a partir de su carácter *ποιέτιο*. Lo que la *φύσις ποιέτιζα* es la posibilidad misma de ser movido, lo cual significa que el propio *φύσει ὄν* pone el fondo de su estabilidad y así funda el horizonte

⁷⁹² Aristóteles, *Física* 192 b33ss.

de su propia disposición. A partir de esta fundación el *φύσει ὄν* puede establecerse, de tal manera que su ser se constituye en esta puesta en obra de la posibilidad de su propio cumplimiento⁷⁹³. El *φύσει ὄν* es de este modo *ὑποκείμενον*, no en aquel sentido indiferenciado al cual se refiere Aristóteles en la investigación de los principios, sino en un sentido determinado y propio, esto es, como estancia (*οὐσία*). Recién aquí podremos constatar el más propio sentido del *ὑποκείμενον*, esto es, no meramente como el momento disponible de algo, sino como el ser-algo-mismo en su estabilidad. Por ello lo primero que tenemos que advertir es que la *φύσις* en tanto *οὐσία* es aquello que ya está previamente al fondo de algo como su propia disposición de ser.

La *φύσις* se determina ante todo como una disposición fundamental del movimiento y en ese sentido es *οὐσία*, en la medida que destaca el modo de ser-algo a partir de su estabilidad. La estancia de la *φύσις*, según Aristóteles, es inmediatamente captable a partir de una *ἐπαγωγή*, es decir, desde una reconducción hacia aquello que ya se tiene a la vista y por medio de la cual lo visto recién se hace presente. Nosotros sólo podremos cumplir esta *ἐπαγωγή* a través de una reflexión acerca de la estabilidad de la *φύσις*, la cual, según Aristóteles, es interpretada de manera unilateral por Antifonte, un Sofista con quien en la “*Física*” se confronta para la determinación de la *φύσις*.

En efecto, el punto de vista de Antifonte tiene la misma raíz que aquella perspectiva de aquellos que interpretaban la *φύσις* como *τύχη* en las *Leyes* de Platón. Para Antifonte la estabilidad de la *φύσις* la constituye aquello que primeramente permanece adelante para cada cosa (*τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστω*)⁷⁹⁴. La primera afirmación de esta determinación es que la *φύσις*, y esto significa la estancia misma de la *φύσις*, es *ἀρρυθμιστον ὄν καθ' ἑαυτό*⁷⁹⁵, *algo sin ritmo por sí mismo*. Esta aseveración significa ante todo que el ser-algo se declara a partir de lo sin-estructura, desde lo sin-constitución. Signo de ello se da en el hecho de que la madera, por ejemplo, puede ser considerada cada vez como aquello propiamente

⁷⁹³ Cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §13, pág. 101: “Beim Lebendigen nun muss, wenn das telos seiner Tätigkeit schliesslich in ihm selbst liegen soll, seine eigene Präsenz und, da diese nichts ist als ein Vermögen, dieses sich aber in der Tätigkeit erfüllt, die Tätigkeit des Lebendigen, die ihr eigenes *τέλος* ist (das Leben, *ζωή*), ist jene höchste und vollkommene Tätigkeit, die keine *κίνησις*, sondern *ἐντελέχεια* ist. Die höchste *ἐνέργεια* einer *ύλη* (Präsenz) ist also *δύναμις* zur höchsten *ἐνέργεια* qua Tätigkeit. Eine solche Tätigkeit, deren *ergon* in ihr selbst liegt, kann allerdings die Seele als *ἐντελέχεια* einer *ύλη* nur haben, indem sie ihrem Körper in bestimmten Bewegungen hält, und d.h.: sie kann sich in ihrer vollkommenen Tätigkeit nur erhalten, indem diese zugleich unvollkommen ist und d.h. erga vollbringt, zu denen sie jeweils nur unterwegs ist und die ausserhalb ihrer liegen, deren *τέλος* aber schliesslich doch wieder sie selbst ist”.

⁷⁹⁴ Aristóteles, *Física* 193 a9.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, 193 a11.

constante que persiste bajo la indefinida posibilidad de formas que la *τέχνη* puede disponer según cierta disposición (*διάθεσις*)⁷⁹⁶, sea una mesa, una silla o bien una cama. Por tanto, dada la múltiple variedad de ritmos y momentos que puede adoptar de vez en cuando y en ese sentido la accidental afección que puede en cada caso padecer, la madera sería más estable que las obras de la *τέχνη*. Pero la madera tampoco sería lo mayormente estable, en la medida que a su vez la madera está en relación a la tierra como un elemento que ha sido mezclado accidentalmente en la constitución de un árbol. En consecuencia sólo los primeros elementos son *φύσις*: el fuego, la tierra, el aire, el agua, ellos son y están *κατὰ φύσιν*, según la naturaleza, y esto quiere decir aquí *según la propia estabilidad del ser*. Frente a las afecciones (*πάθη*), tenencias (*ἔξεισις*) y disposiciones (*διάθεσις*) que la forma conlleva y en consecuencia frente a la transformación, tales elementos se presentan como *αἰδιότα*⁷⁹⁷. Las variadas obras de la *φύσις*, astros, montañas, ríos, bosques y animales, en tanto permanecen constituidos plenamente por la mezcla de tales elementos, se establecen por sí mismos. Lo que es por obra de otro, en cambio, es en poca medida, hasta incluso ser-falso por su carácter meramente accidental. El *τέχνη ὄν*, en efecto, es tal que permanece constituido por una estructura que lo hace ser siempre cambiante y variable. Todas las estructuras constitucionales del ser-algo compuesto no son sino las múltiples accidentalidades de la *φύσις*, y por tanto sólo los elementos son los que propiamente permanecen (*διαμένον*); aquello aritmético, informe, ilimitado, que se mantiene firme y constante en su estancia (*αἰεί*) frente a lo que nace y parece indefinidamente (*γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ἀπειράκις*)⁷⁹⁸.

Este punto de vista, como se dijo, había sido anticipado cuando nos referimos a la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* en las *Leyes*. Una de los puntos esenciales de esta perspectiva es que el sentido de la *φύσις* revela la medida de la verdad, con lo cual Antifonte se arraiga en la situación fundamental del pensamiento y la existencia griega. A partir de esta situación es posible reconocer que el sentido de la *ἀλήθεια* permanece en conexión con el sentido de la *φύσις*. En efecto, tanto para Platón como para Aristóteles el sentido de la naturaleza permanece arraigado al sentido del ser mismo, y por tanto lo que la palabra *φύσις* designa en cada caso es la presencia estable del ser-algo. Pero esto quiere decir para Aristóteles pensar la *φύσις* de consuno a la existencia del hombre a partir del sentido del fin (*τέλος*) y por tanto de acuerdo al cumplimiento del ser-algo (*ἔργον*). Para Antifonte sin

⁷⁹⁶ *Ibidem*, 193 a15.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, 193 a26.

⁷⁹⁸ Aristóteles, *Física*, 193 a27-28.

embargo la estabilidad del ser no se da en la obra, sino inmediatamente en los primeros elementos. Antifonte se refiere al carácter fundamental de estos primeros elementos como algo *αἰδίων*, a saber, *algo que cada vez está presente*. Esto no quiere decir que la estabilidad implique su infinita duración, sino más bien el *instante-estante* que se presenta por sí mismo, sin la intervención accidental de otra cosa. Esta estable instancia se da primero en la persistencia de lo permanente (*ὑπομένον*). Por tanto esta permanencia que yace al fondo (*ὑποκείμενον*) constituye la estancia (*οὐσία*) del ser-algo (*ὄν*). Así lo que destaca este sentido de la *φύσις* ante todo es una permanencia fundamental, y por tanto revela en su carácter eterno, no tanto la infinita duración en el tiempo, sino antes bien la constancia del ser, en cuya persistencia lo que nace y perece encuentra un asiento y fondo (*ὑποκείμενον πρῶτον*). Con ello la *φύσις* se determina como la verdad del ser mismo, en tanto lo únicamente estable es aquello que ya permanece al descubierto al modo de lo inmediatamente constante. Para Antifonte lo que se presenta en cada caso se da meramente bajo un aspecto (*εἶδος*), y que como cualquier otro aspecto puede aparecer y desaparecer, confundirse con otro, engañar o bien embaucar. Lo que en cambio siempre está (*ἀεί*) es *lo informe* (*ἀρρύθμιστον*).

Lo importante que tenemos que advertir en esta concepción de la *φύσις* es que la estabilidad del ser se determina a partir de la falta de toda constitución, lo que por el contrario, a saber, en tanto ser-constituido, conlleva en las obras aparentes de la *τέχνη*, la posibilidad del cambio. Lo principal es por tanto que aquí *φύσις* designa una estabilidad que deja fuera el momento del movimiento y por tanto de la *γένεσις*, lo cual implica tanto la inadvertencia del sentido de la *δύναμις* y la *ἐντελέχεια*, como de la *ποίησις* y la *πάθησις* como los momentos fundamentales por los cuales el ser-algo se puede determinar en su estabilidad.

Hemos aludido ya al carácter *poiético* del saber humano, y por cierto no sólo en el aspecto productivo de la *τέχνη*, sino también, siguiendo la diferenciación aristotélica, en la *ἐπιστήμη*, la cual es *poiética* en la medida que hace visible el ser-algo para la sensación⁷⁹⁹ y así su-pone el ser-fundamento, a saber, declara una *ὑπόθεσις* acerca de *qué es-algo*, y por tanto desde tal estancia ya asumida, puede investigar lo que pertenece a su correspondiente ámbito de ser. Por su parte la *σοφία*, es decir, aquel saber que en suma tiene su horizonte en el ser-algo en tanto está siendo, se constituye como tal sólo en la medida que produce, es

⁷⁹⁹ Cf. Aristóteles, *Met.* 1025 b11.

decir, en tanto *poietiza* un *λόγος* acerca del *qué es* (*τί ἐστὶν λόγον ποιεῖν*)⁸⁰⁰ y así descubre los principios del ser-algo. Esto significa que la *σοφία* pone los principios a la vista de manera original, *poietizándolos*, con lo cual no se está aludiendo a una producción de algo determinado, sino al establecimiento de los puntos de orientación para toda referencia al ser-algo. La *φρόνησις* se constituye a partir del mismo sentido *poiético*, es decir, a partir de la puesta al descubierto del ser-algo, en este caso, desde la puesta en obra de la propia existencia por mor de su cumplimiento. Esto tiene que ser visible por tanto en su conexión con el carácter mismo del ser, el cual de modo patente se revela en el ámbito práctico de la existencia, puesto que el hombre en cada caso tiene necesariamente que llevar a cabo su propio ser de acuerdo a una cierta *πάθησις* y una cierta *ποιήσις*. El sentido del ser a su vez implica que el sentido del movimiento, a saber, el hacer mover y el padecer el movimiento, hace constar la necesidad de una relación, a saber, la de la *δύναμις* y la *ἐντελέχεια*.

Pues bien, estas conexiones dentro del horizonte del ser en movimiento, nos revelarán cada vez más claramente la conexión esencial entre el saber humano en general y el sentido de la *φύσις*. En efecto, las dos principales disposiciones del movimiento y del cambio, la *φύσις* y la *τέχνη*, tienen un sentido *poiético* en común, sólo que en uno y otro caso la *ποίησις* tiene su propio carácter. Cuando nos referimos por tanto al acontecer del ser-vivo nos referimos a su nacimiento y generación (*γένεσις*). En este sentido la *φύσις* es considerada como causa, y por tanto como una disposición cuya obra ha surgido por sí misma, puesto que tiene su posibilidad fundamental de modo interno. Pues bien, habiendo llegado a este punto Aristóteles hace ver bajo su propia determinación la posición de Antifonte con respecto a la estabilidad del ser. Así el ser-algo, según Antifonte, es *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστω*, lo que primero está delante. De inmediato dice Aristóteles: *ἓνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς*⁸⁰¹. Así en un modo se dice *φύσις* a la primera disponibilidad que ya permanece al fondo de algo que tenga en sí mismo la disposición fundamental del movimiento y del cambio. Aristóteles menciona ahora precisamente el término *ὕλη* para referirse a la permanencia aludida y por tanto destaca con tal referencia dos momentos, el momento de la *φύσις* en tanto estabilidad de la presencia, a saber, *ὕλη* en cuanto bosque y espesura, esto es, como aquel lugar donde se internan los hombres para celebrar al dios o bien para cazar los animales que viven ahí. Sin embargo

⁸⁰⁰ *Ibidem*, 1025 b10.

⁸⁰¹ Aristóteles, *Física*, 193 a29ss.

también alude al momento de la posibilidad y la disposición, tal como ya se había indicado. En este caso, Aristóteles está interpretando el carácter permanente aludido por Antifonte como *πρώτη ὕλη*, con lo cual se anuncia aquel sentido indeterminado que habíamos encontrado en la materia como una de las *ἀρχαί* de la *γένεσις*. Aristóteles anuncia con esta interpretación que para Antifonte la *φύσις* es *lo primero que yace al fondo de algo* y por tanto es *lo primeramente disponible para*. No obstante dice a continuación: *ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*⁸⁰². *Pero de otro modo la φύσις es referida a partir de la forma y esto quiere decir desde lo que está a la vista según el λόγος*. Con esta breve afirmación Aristóteles no sólo contrapone este modo de entender la *φύσις* al *εἶδος* considerado por Antifonte, cuya *γένεσις* es signo de cambio y por tanto de destrucción e inestabilidad, sino que además contrapone implícitamente su propio entendimiento del *εἶδος* frente al entendimiento de la *ιδέα* de Platón.

En nuestras primeras consideraciones había sido esclarecido el sentido del ser a partir de la estabilidad y en ese momento se había indicado a la *ιδέα* platónica como aquel carácter del ser que constituye el *παράδειγμα* de cada cosa que es. Así la pregunta por el ser-bello o bien por el ser-virtuoso obtiene una orientación según la cual el ser-algo es determinado por la verdad de lo *ya visto*. También habíamos aludido a la *ιδέα* de Platón bajo otros contextos, en los cuales habíamos encontrado una orientación para un entendimiento del sentido del alma como vínculo de la existencia con el ser-algo. Por ello nuestra insistencia en la determinación platónica del ser a partir de la *ιδέα* había tenido como fin destacar precisamente el carácter *estable* del ser a partir del *ver*, no en el sentido sensible, por cierto, sino en aquel sentido que, por lo demás, la lengua griega misma declara en la raíz de la visión, a saber, aquel que se vislumbra a partir de la relación entre *ver* (*ἰδεῖν*) y *saber* (*εἰδέναι*). El sentido de la *ιδέα* por tanto nos remite a lo que se pone *a la vista* (*εἶδος*) y en tanto así está en su patencia (*ἀληθές*), tiene el sentido del límite del ser-algo (*πέρας*). Sólo que para Platón la *ιδέα* es aquello que, por *estar ya presente* (*τῆ φύσει*), *sobrepasa* todas las cosas singulares, de manera que inmediatamente se declara como el rasgo común de aquellas. La *ιδέα* se separa de la cosa singular y la particular constitución de ésta se determina por y debajo de la *ιδέα*, con lo cual y frente a la vista misma, el ser-algo individual se ensombrece. Aristóteles sin embargo determina lo que está a la vista a partir del acontecer fáctico del ser-algo (*τόδε τι*) y por tanto el *εἶδος* en cada caso tiene su límite en el modo como el *λόγος* permanece en su

⁸⁰² *Ibidem*, 193 a30ss.

referencia a éste, ya sea en su ser-cuál, en su ser-cuánto o bien en su estar-en tal lugar. Pero cuando Aristóteles se refiere al *εἶδος κατὰ τὸν λόγον* como otro modo de comprender la *φύσις* no está aludiendo a aquel *λόγος* referencial, a saber, el ser-cuál, el ser-cuánto o el ser-en tal lugar en cada caso referido a otro, pero tampoco es aquella cierta vista (*εἶδος πῶς*) que falta, la cual se concreta inmediatamente en el momento disponible de la materia para el productor.

En una referencia esencial al *λόγος* Aristóteles entiende el carácter del *εἶδος* como lo que se presenta a la vista, la cumplida puesta al descubierto de la obra. Cuando algo es llevado a cabo esto quiere decir que la obra ha superado todo movimiento y así ex-puesta se concentra en su reposo. Permanece de tal modo que la obra no es algo ahí delante que apenas se ve, o si se ve le falta algo, o si está completa no está bien constituida, sino la obra perfecta, la buena obra, la obra bella que reluce en su límite y disposición. Así no se debe considerar este *εἶδος* de manera abstracta, sino en cada caso como obra, en cuyo sentido el ser es *visto*. De esta manera la obra es lo que ha salido bien y en esta salida y surgimiento su ser permanece constante, tanto para las obras de la *φύσις* como para las de la *τέχνη*. Para llegar a captar el sentido del *εἶδος* en este punto y por tanto en conexión con la obra, Aristóteles tiene que preparar nuestra comprensión a partir del sentido de la posibilidad de ser. Esto tiene que hacer ver en primer término que algo es *φύσει*, esto es, se muestra conforme a lo que ya está presente, a diferencia de lo que aún no es, pero *ha de ser*, lo cual anuncia por una parte el sentido negativo de la posibilidad frente a la positividad de lo estable considerado como *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*. Por eso dice Aristóteles luego: *ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν λέγεται καὶ τὸ φυσικόν, οὔτε δὲ ἐκεῖ πω φαίμεν ἂν ἔχειν κατὰ τὴν τέχνην οὐδέν, εἰ δυνάμει μόνον ἐστὶ κλίνη, μὴ πω δ' ἔχει τὸ εἶδος τῆς κλίνης, οὐδ' εἶναι τέχνην, οὔτ' ἐν τοῖς φύσει συνισταμένοις: τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὀστοῦν οὔτ' ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ᾧ ὀριζόμενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὀστοῦν, οὔτε φύσει ἐστίν*⁸⁰³. *Pues así como se dice τέχνη a lo que es llevado a cabo conforme a la τέχνη y a lo pertinente a ésta, así también se dice φύσις a aquello que es conforme a la φύσις y a lo pertinente a ésta. Y así como no afirmaríamos de algo que es conforme a la τέχνη, o que es τέχνη, si sólo fuese una cama en potencia y no tuviese aún el aspecto de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido en un estado a partir*

⁸⁰³ Aristóteles, *Física*, 193 a31ss.

de la φύσις, pues lo que es carne o hueso en potencia no tiene su propia φύσις antes de tomar el aspecto según la referencia del λόγος, determinando el cual decimos que es carne o hueso, ni es algo que proviene de la φύσις. Aristóteles, del mismo modo que Sócrates en el Fedón, toma al λόγος como su hilo conductor para descubrir el sentido mismo de la φύσις. Así Aristóteles dice expresamente que la φύσις no es captable antes de tomar un εἶδος según la palabra que lo descubre. Este “antes” significa la relación esencial entre aquello que sólo permanece disponible para ser-algo y lo que está por sí mismo, en un delimitado momento constitucional.

Para ello recordemos el punto en el que estamos. Aristóteles menciona la determinación de la φύσις pensada por Antifonte para determinar ante todo el ámbito del pensamiento de los llamados fisiólogos, esto es, la ὕλη. En la ὕλη se concentra, según éstos, el sentido de la permanencia que el ser exige como su carácter fundamental. Por ello, en algunos casos mencionando el agua, la tierra o el fuego, los antiguos pensadores centraron su atención en la permanencia fundamental de lo que primeramente constituye a algo. De acuerdo al pensamiento de Antifonte la estabilidad del ser-algo se determina desde lo primero que carece de constitución (πρώτον ἀρρήθμιστον). Esto es interpretado por Aristóteles como ὑποκείμενον, el cual, considerado como ὕλη, sólo expresa el momento de la disponibilidad para ser-algo. En ese sentido esta disponibilidad de la ὕλη permanece, por así decir, atravesada por una negatividad esencial, pero cuyo sentido positivo, sin embargo, se determina a partir de su carácter posible (δυνατόν). Con otras palabras el sentido fundamental de la ὕλη para Aristóteles se arraiga en su ser-posible y por tanto la ὕλη sólo tiene sentido en una referencia a otro, esto es, en un respecto al cumplimiento del aspecto que la ὕλη misma ha de exponer. Así el bronce no es τέχνη ni conforme a la τέχνη, no obstante es algo sin lo cual la τέχνη no tiene sentido. A su vez sin embargo sólo la τέχνη puede determinar la disponibilidad de la ὕλη, con lo cual se anuncia precisamente su carácter referencial. La ὕλη en tanto posible de ser y no ser⁸⁰⁴ no puede cumplir el carácter de la estabilidad, por la cual en cada caso la obra está a la vista. La ὕλη más bien sólo está dispuesta para ser afectada bajo el horizonte de una ποίησις. Lo que se ha de exponer de acuerdo a ello no es sino el ῥυθμός, el ritmo, lo cual quiere decir que a partir del descubrimiento del límite, algo obtiene recién su estabilidad⁸⁰⁵. En ese sentido podemos

⁸⁰⁴ Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, 335 a33: αἴτιον τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, causa de lo posible de ser y no ser.

⁸⁰⁵ El sentido de ῥυθμός no nos puede pasar inadvertido puesto que en él se concentra lo decisivo del sentido de

referirnos a una cama ya elaborada y puesta al descubierto, de tal modo que la obra, habiendo superado el movimiento, hace una pausa, o mejor dicho se hace pausa. Si esta pausa está bien hecha, entonces la obra se ha hecho con “arte”, es decir, es algo que ha sido llevado a cabo a partir de un entendimiento productivo. De ningún modo nosotros, por tanto, si por ejemplo entramos al taller de un carpintero, podemos decir que tal determinada pieza de madera, ciertamente ya cortada según lo convenido, es una cama, a no ser en tanto proyecto anticipado (*εἶδος προαιρετόν*) en el pensamiento del carpintero. No nos referiríamos por tanto a tal pedazo de madera como “arte”, ni tampoco como algo “hecho por arte”, sino más bien sólo como algo cuya determinación es *estar-disponible para* (*δυνατόν*).

La afirmación de que el ser-algo se declara en aquello desde lo cual la obra se constituye y que por tanto es aquello que, fuera de ser-así y así, está al fondo, proviene de una consideración que capta el ser-algo desde un determinado sentido de la permanencia. En efecto, Antifonte dice que tal determinación del ser-algo se advierte en el hecho de que si se plantase una cama y la madera en putrefacción cobrase fuerza hasta echar un brote, no se generaría una cama, sino madera⁸⁰⁶, con lo cual se afirma no sólo que la disposición de toda obra tiene su fundamento en la *φύσις* como materia, sino además que la materia misma es la responsable de la estabilidad de aquello que nos sale al encuentro cuando nos referimos al ser-algo. Sin embargo Aristóteles orienta el problema precisamente a partir del *λόγος* y además conforme a un ejemplo sacado del ámbito de la *τέχνη*, pues una obra tal, acaso una mesa, sólo *es*, y esto quiere decir sólo se pone al descubierto en su sentido de mesa, cuando el propio *λόγος* da cuenta de ella, es decir, tan pronto nosotros nos referimos a ella y la usamos como lo que es. Para Antifonte en cambio este uso y este sentido no son más que accidentes que sufre lo únicamente permanente y estable, a saber, la *ύλη*.

Pero ¿de qué modo esto acontece dentro del ámbito de la *φύσις*? ¿En qué sentido podemos decir de algo que es *φύσις* o bien conforme a la *φύσις*? De modo semejante a la referencia que se declara en la *τέχνη*, no afirmamos que algo es *naturaleza* o *por naturaleza*

la estabilidad del ser. En efecto, ya la poesía había hecho constar la importancia de este sentido, por ejemplo, en los versos de Arquíloco: *γίνωσκε δ' οἷος ῥυθμός ἀνθρώπων εἴχει. Conoce de tal modo que lleves el ritmo que sostiene al hombre* (Archilochus Iamb. Et Eleg. *Fragmenta* 128.7). Esta advertencia hace una indicación hacia el más pleno modo de ser que le corresponde a cada cosa y toma la forma de un consejo por medio del cual el único motivo al cual el hombre debe ser movido, es el cumplimiento de su propio ser. El ritmo por tanto no deriva su sentido del fluir del movimiento, sino antes bien, destaca el sentido de la pausa, por la cual el movimiento tiene un límite y logra así una constitución (Cf. Esquilo, *Prometheus vincetus*, 241ss: “ἔρρῶμισμαί...”). W. Jaeger en su “*Paideia*” confirma a su vez con clara lucidez este momento del *ῥυθμός* en los ejemplos de la danza y la música. Cf. pág.127.

⁸⁰⁶ Aristóteles, *Física*, 193 a13ss.

cuando aquello que mencionamos permanece tal como un pedazo de madera está dispuesto para ser-algo. Por ejemplo no nos referimos a la carne y a los huesos como *φύσις*, sino de tal manera que por sí mismos no son nada permanente, sino sólo en referencia a lo que constituyen, esto es, un ser-vivo. El carácter de la permanencia entendida como *ύλη* se determina así desde su “*disponibilidad para*”. Pero esta “*disponibilidad para*” en la *φύσις* tiene una constitución única, por la cual aquello que está disponible no es algo preparado por otro, sino autoconstituido, de manera que por mor de ella misma, la *φύσις* dispone de su propia posibilidad. Esto sin embargo nos remite inmediatamente a una falta, por la cual la *ύλη* se constituye recién en este “*para*”. Esto quiere decir que la disposición fundamental de la *ύλη* se determina siempre a partir de la referencia esencial de un “no”. La *ύλη*, acaso los huesos y la carne, no pueden ser *φύσις*, dado que esencialmente la *ύλη* está afectada por una falta fundamental, la cual no la aniquila, sino más bien la dispone para ser-algo. Por ello mismo la carne y los huesos no hacen constar la *φύσις*, ni son algo conforme a la *φύσις*. Por tanto, dice Aristóteles, la *ύλη* no puede ser sino algo en referencia a la *φύσις*, y en ese sentido ser-disponibilidad para el cumplimiento de la estancia de la *φύσις*. Tal referencia se constituye a partir del *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*, de manera que la *ύλη* sólo puede determinarse a partir de la referencia al aspecto descubierto por el *λόγος*. Así dice Aristóteles: *ὥστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ’ ἢ κατὰ τὸν λόγον. τὸ δ’ ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος*⁸⁰⁷. *De este modo la φύσις de lo que tiene en sí mismo la disposición fundamental para moverse, sería la forma y esto quiere decir el estar a la vista, el cual no puede subsistir por separado, a no ser bajo la referencia del λόγος. Pero aquello que se establece a partir de sí mismo desde la forma y el estar a la vista no es la propia φύσις, sino por φύσις, por ejemplo, el hombre.* Aristóteles menciona la *μορφή*, esto es, el *εἶδος* para destacar el otro sentido de la *φύσις*, y por tanto para ponerlo frente a la *ύλη* interpretada como *πρώτον ὑποκείμενον*, esto es, como el primer fondo permanente, que según Antifonte constituye la estabilidad misma del ser-algo mismo. Por tanto el ser de aquello que tiene el principio de su propio movimiento es la *forma*, es decir, aquello que en cada caso es establecido y puesto a la vista, lo cual, por otra parte, no quiere decir que el ser-algo se determine de acuerdo a una inmediatez óptica. Por lo pronto, Aristóteles dice que *forma* es aquello que ha sido puesto al descubierto por el *λόγος*, es

⁸⁰⁷ Aristóteles, *Física*, 193 b3.

decir, no es algo que el *λόγος* arbitrariamente sostenga, sino algo que *ya está puesto al descubierto* desde el *λόγος*, con lo cual se anuncia que la revelación del ser-algo es algo que se lleva a cabo por la palabra *con respecto a* lo que en cada caso *ya está a la vista* (*εἶδος*), es decir, a partir de un descubrimiento del ser-algo. Este carácter del *εἶδος*, como se dijo anteriormente, se destaca en un sentido fundamental frente a la determinación de la *ιδέα* platónica, con lo cual se hace constar que esta vista no puede subsistir por sí misma, sino sólo a partir de la exposición del viviente que en cada caso se establece en su propio aspecto. No obstante lo establecido en su aspecto no es la *φύσις*, sino *φύσει*, *gracias a la φύσις*, con lo cual se anuncia que la *φύσις* no es ella misma un ente, algo que está al modo en que está, por ejemplo, un hombre. Es cierto que ante una escultura bien cumplida nos expresamos diciendo simplemente que es arte y que, por otro lado, ante la formidable majestuosidad de las montañas podemos sencillamente decir que es naturaleza. Ello significa sin embargo que en cada caso la obra expresa plenamente el sentido de la *φύσις*. La *φύσις* es más bien *ἀρχή*, esto es, la disposición fundamental del ser-obra. Cuando Antifonte por su parte determina la *φύσις* a partir de la constancia de la *ύλη*, está entendiendo la *φύσις* como el primer elemento de lo que sale al encuentro así o así. El carácter estable de la *φύσις* sin embargo no lo constituye la permanencia de la *ύλη*, como si la *φύσις* fuese algo como tierra, madera o bien hombre. En cada caso aquello que proviene de la *φύσις* se establece en su propio aspecto y en esa medida se constituye por sí mismo (*φύσει*). La *φύσις* por tanto es aquel modo de ser fundamental por el cual algo puede desde sí mismo presentarse y así estar a la vista, en suma de disponer de su propio movimiento. En la medida que la *φύσις* se determina como una disposición fundamental, es necesario considerarla como un principio de movimiento, por lo cual tiene que hacerse expreso el sentido de la *ἐντελέχεια*.

Aristóteles da la siguiente indicación para nuestra próxima tarea: *καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ύλης: ἕκαστον γὰρ τότε λγεται ὅταν ἐντελεχεία ἦ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει*⁸⁰⁸. *Y ciertamente ésto [el ponerse a la vista] es más φύσις que la disponibilidad, porque se hace más referencia a algo determinado cuando está cumplido en su fin que cuando está dispuesto para.* La estancia del ser-algo, de acuerdo a Aristóteles, se constituye al estar algo *a la vista*. La vista es *μᾶλλον φύσις*, más estable que la *ύλη* en un sentido esencial. Este “más” es constatado por el *λόγος*, el cual de acuerdo a su referencia descubre la estabilidad del ser. El *εἶδος* hace así visible el horizonte por el cual algo en cada caso está

⁸⁰⁸ Aristóteles, *Física*, 193 b6ss.

presente. El εἶδος de este modo obtiene su más pleno sentido en el τέλος, esto es, en la medida que algo se tiene en su propio límite (ἐν τέλος ἔχειν) y de acuerdo a ello en tanto algo cada vez está en obra (ἐνέργεια). Esto quiere decir a su vez que el φύσει ὄν es caracterizado como algo que ha llegado a ser y por tanto como un ser-móvil (κινούμενον), con lo cual se advierte el carácter fundamental del ser en movimiento a partir del horizonte aún no cumplido (ἀτελής). De esta manera todo lo que es φύσει, es decir, todo aquello que en cada caso se mueve por sí mismo, ha llegado a ser y ha negado toda indeterminación. Pero en la medida que vive, por otra parte, está siempre dispuesto a ser-otro, dado que en cada caso permanece en movimiento. El llegar a estar cumplido, por tanto, significa el establecimiento del propio aspecto que así ha irrumpido y surgido, de tal manera que ha llegado a estar por sí mismo al descubierto. Este descubrimiento dentro del ámbito de la τέχνη revela precisamente un cambio que, desde lo que permanece disponible, por ejemplo, ciertos ladrillos, irrumpe haciendo sobresalir tal disponibilidad bajo el aspecto de un casa. En este caso la τέχνη tiene la disposición de hacer sobresalir el aspecto, de aportar una forma en otro, esto es, en la ὕλη. Tal “poder hacer” de la τέχνη es determinado por el λόγος. De acuerdo al modo de su referencia se constituye un camino y una decisión para producir algo de tal manera que lo que se ha de producir corresponda con una buena disposición. La τέχνη revela por cierto el εἶδος de un modo muy determinado, en la medida que lo que ha sido puesto a la vista ha sido producido desde la ὕλη, con lo cual se establece primero que aquello que ha surgido y alcanzado su cumplimiento, no es ὕλη, sino antes bien εἶδος, pues la cama, por ejemplo, de ningún modo ha nacido de otra cama, sino del εἶδος que ha sido anticipado por el τεχνίτης. De igual modo el hombre nace del hombre. Por ello dice Aristóteles: ἐπὶ μὲν δὴ τινων καὶ φανερόν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἶον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἶδει⁸⁰⁹. Pues entre lo que se establece por sí mismo es patente que lo que engendra, siendo de tal [género] que lo engendrado, aunque no lo mismo, y no siendo uno en cuanto al número, sin embargo, es lo mismo en cuanto al εἶδος. Lo que a partir de la τέχνη como εἶδος προαιρετόν se genera es la puesta al descubierto del εἶδος mismo en la ὕλη. Así la salud en el enfermo se establece a partir del εἶδος de la salud que el médico ya ha descubierto en su alma. Lo que Aristóteles sin embargo señala aquí es que contrariamente al modo como la τέχνη en tanto disposición fundamental impone una forma a una determinada ὕλη, la φύσις lleva a cabo su propia obra de manera que lo generado no es

⁸⁰⁹ Aristóteles, *Met.*, 1033 b29ss.

descubierto desde un cierto παράδειγμα⁸¹⁰, sino más bien a partir de un ὁμόνυμος, a saber, desde algo que tiene el mismo aspecto: así el árbol surge desde el árbol y el caballo desde el caballo. El εἶδος se establece así mismo desde otro εἶδος y en este establecimiento algo se pone a la vista como algo que ha llegado a su propio límite.

La referencia al εἶδος como ἐντελέχεια, es decir, como aquel establecerse por mor de sí mismo, significa que todo acontecer y todo aquello que ya está siendo (φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν)⁸¹¹ permanece referido a su propio cumplimiento (πρὸς τὸ τέλος), de manera que, así establecido *por naturaleza*, todo ser-natural se pone en movimiento y se comporta con respecto a sí mismo a partir de su propio horizonte. Así habiendo sido puesta a la vista, es decir, dispuesta bajo una μορφή, la obra se constituye como el horizonte del ser⁸¹², lo cual quiere decir que cada ser-natural es llevado una y otra vez al cumplimiento de sí mismo y por tanto todo su *hacer* (ποιεῖν) está dirigido a la constante reapropiación de su φύσις. Esta disposición de la φύσις hacia el τέλος tiene que mostrarnos que la ποίησις constituye el carácter de todo lo que se establece por naturaleza. Una ποίησις en este caso que pone al descubierto un ser viviente, cuya obra, por lo tanto, en tanto movida-moviente, es decir, en tanto padeciente-productiva, permanece en constante autocumplimiento. En efecto, esta ποίησις de la φύσις se hace evidente en el comportamiento de todos los vivientes cuyo *hacer* no es producido ni por un saber, ni por una búsqueda, ni de acuerdo a una deliberación, sino φύσει, lo cual es entendido de manera análoga a la πράξις de la existencia humana. En efecto, cuando la araña teje su tela, cuando la golondrina hace su nido o bien cuando las hojas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia el suelo para nutrirse, se nos presenta un fenómeno análogo al saber humano, esto es, una estructura *poiética* constituida de acuerdo a un orden (τάξις)⁸¹³, pero sin λόγος⁸¹⁴. Este carácter *poiético* de la φύσις por tanto no hace sino repetir una y otra vez el τέλος de la γένεσις, a saber, la estancia misma. Pero esta repetición no consiste, como en la πράξις, en la reapropiación de la propia existencia a través de la resolución del acto, sino en la continua autoprocurementación de su propia disponibilidad. Lo importante, sin embargo, es

⁸¹⁰ *Ibidem*, 1034 a2ss: ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν, así que no es necesario suponer una presencia como modelo.

⁸¹¹ Aristóteles, *Física*, 199 a7.

⁸¹² *Ibidem*, 199 a30ss: ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις ὡς μορφή, τέλος δ' αὐτῆ, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα τᾶλλα, αὐτῆ ἂν εἶη ἡ αἰτία, ἡ οὖν ἔνεκα, y puesto que el surgimiento puede entenderse como forma, y ésta es el horizonte, mientras que lo otro se encuentra por mor de ella, la forma tiene que ser causa como aquello por mor de lo cual.

⁸¹³ Aristóteles, *Física*, 252 a12.

⁸¹⁴ *Ibidem*, 199 a30ss.

remitir el sentido de la *ποίησις* de la *φύσις* a su sentido fundamental.

El *φύσει ὄν* es aquello que ha llegado a su fin, es decir, una obra que ha sido llevada a su propia estabilidad (*οὐσίᾳ*) a partir de una generación (*γένεσις*). Aristóteles centra así su atención expresamente en ese tipo de cambio que no acontece conforme a los modos de referencia del *λόγος* que tienen que ver con un desplazamiento (*φορά*), con una alteración (*ἀλλοίωσις*) o bien con un aumento o disminución (*αὔξεισις καὶ φθίσις*), sino con el descubrimiento de la estancia. Así dice Aristóteles: *ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν φύσιν. οὐ γὰρ ὡσπερ ἡ ἰατρεισις λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸν ἀλλ' εἰς ὑγίειαν: ἀνάγκη μὲν γὰρ ἀπὸ ἰατρικῆς οὐκ εἰς ἰατρικὴν εἶναι τὴν ἰατρεισιν, οὐκ οὕτω δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ φνόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὸ ἔρχεται ἢ φύεται. τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὄ⁸¹⁵. Además la *φύσις* mencionada como generación es un camino hacia la *φύσις* [como forma]. Pero no al modo en que la medicina es mencionada como un camino, a saber, no hacia el saber médico, sino hacia la salud; pues aunque la medicina viene del saber médico, no se dirige hacia éste como su fin; pero la *φύσις* tampoco se comporta así con respecto a la *φύσις*, sino que lo que está surgiendo conforme a la *φύσις*, en tanto surge, va de algo hacia algo. ¿Hacia dónde surge? No hacia aquello desde donde ha surgido, sino hacia aquello en donde se establece. En este pasaje Aristóteles precisa el carácter fundametal de la *φύσις* a partir de la *γένεσις*. Habíamos dicho que *φύσις* es aquel modo de estar a la vista a partir de sí mismo, lo cual implica haber sido llevado al propio cumplimiento. Esto quiere decir que la *φύσις* como *γένεσις* es un *ὁδός*, esto es, un camino a través del cual lo que padece se lleva adelante a sí mismo, y de este modo se establece en su propio ser. Lo decisivo radica precisamente en el sentido de este *ὁδός*, el cual inmediatamente pareciera asemejarse con el *ὁδός* de la *τέχνη*. El *ὁδός* de la *τέχνη* se caracteriza principalmente por constituir una determinada relación entre lo que produce y lo que padece. De acuerdo al ejemplo de la *τέχνη* médica la *ποίησις* que se lleva a cabo no está en referencia a una cierta *ὑλη*, como en el caso de un zapatero con respecto al cuero o bien de un constructor con respecto a cierta madera y ladrillos, sino que, en tanto se trata de la propia *φύσις*, su *ποίησις* expone un camino hacia la salud entendida como el cumplimiento del estado del ser-vivo. Este especial camino que lleva a cabo la *τέχνη* por tanto no está dirigido a la *τέχνη* misma, tal como el camino de la *φύσις*. Si algo aporta la *τέχνη* a la sanación, sólo depende de la *φύσις* misma que padece.*

⁸¹⁵ *Ibidem*, 193 b12ss

Por ello lo que se lleva a cabo a partir de la *φύσις* es la propia *φύσις*. Es cierto que el saber médico ya tiene a la vista la salud, de manera que en una situación determinada pueda contribuir, de acuerdo a su propia capacidad, con el aporte conveniente para el restablecimiento de aquella. Pero precisamente por ésto el *τέλος* de este aporte no alcanza el saber mismo, sino la salud. De manera que la *τέχνη* se caracteriza porque su *ποίησις* afecta al paciente no en cuanto *τέχνη* sino en cuanto *φύσις*. De allí que la diferencia con la *τέχνη* radique en el carácter *poiético* de la propia *φύσις*, por lo cual el ser vivo en cada caso se constituye a partir de sí mismo.

La *φύσις* constituye un camino hacia sí misma. El *φύσει ὄν* surge a partir de la *φύσις*, en la medida que permanece determinado por este camino *genético-poiético* desde una cierta disponibilidad de la *φύσις*. La *γένεσις* de la *φύσις* por tanto determina su camino a partir de su propia disposición para ser, esto es, desde su carácter posible (*δυνατόν*). Tal disposición sin embargo sólo es posible porque ya la *φύσις* está presente y de tal modo que lo que acontece se autoprocure su propia disponibilidad. Así por ejemplo habla Aristóteles del principio de este camino *genético* bajo una analogía con la *τέχνη*: *καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ: οἷον τὸ σπέρμα οὐπω δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ πεσεῖν καὶ μεταβάλλειν, ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει: ἐκεῖνο δὲ ἑτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἡ γῆ οὐπω ἀνδριὰς δυνάμει μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός*⁸¹⁶. *En cuanto a los seres que tienen en sí mismos el principio de la generación, algo estará dispuesto para ser otro por sí mismo, si ninguna cosa lo impide desde fuera. Por ejemplo, el semen no está disponible aún para ser hombre: es necesario que padezca un cambio en otro. Cuando gracias a su propio principio es tal, entonces es un hombre en potencia, mientras que en su estado previo necesita de otro principio; así la tierra no está disponible para ser estatua; sólo lo será después de cambiar y llegar a ser bronce.* Advertimos ante todo que dentro del carácter de la *φύσις* hay un determinado momento, el cual se destaca a partir del sentido de la *posibilidad*, es decir, del *estar dispuesto para ser* (*δύναμις*). En el acontecer de la *φύσις* se muestra que aquello que ha llegado a ser, por ejemplo un hombre, supone previamente algo que ya está delante (*προὑπάρχειν*)⁸¹⁷ y dispuesto por la *ῥήγη*, de manera que, conforme a su propia capacidad *poiética*, la *φύσις* se transforma hasta el punto de autoprocurearse lo

⁸¹⁶ Aristóteles, *Met.*, 1049 a13ss.

⁸¹⁷ Aristóteles, *Met.*, 1032 b31ss: *ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προὑπάρχον, es imposible que algo llegue a ser si nada hay que ya esté presente.*

disponible para ser. Así desde lo más elemental hasta la linfa y de ésta hasta el semen afectado por el último cambio, la *φύσις* lleva a cabo todo por mor de sí misma y de tal modo que bajo esta *πάθησις* puede cumplir la generación humana. En el caso de la *τέχνη* esta disponibilidad se presenta de otro modo, dado que el *τεχνίτης* no sólo no puede autoprocursarse aquello respecto a lo cual tiene sentido su *ποίησις*, sino que necesita tomarlo de la *φύσις*, de manera que, eligiendo y seleccionando, puede recién ahí, esto es, de acuerdo a una adecuada *ύλη*, disponer de ello para llevar a cabo su obra.

Este carácter disponible de la *φύσις*, gracias a cuya autoprocusión es posible la *γένεσις*, es un momento esencial por el cual se hace presente la ausencia de aquello por mor de lo cual la *φύσις* constituye un camino. En efecto, esta disponibilidad sólo puede constituirse porque ya está en potencia, bajo la forma de la falta, aquel cierto aspecto (*εἶδος πῶς*) desde el cual el gérmen proviene. Esta falta había sido comprendida ya en su forma categorial, de manera que, por ejemplo, el no ser-amarillo respecto al ser-amarillo de las hojas de un árbol, puede ser considerado efectivamente como ser-verde. El no ser-amarillo en la primavera *es* ser-verde. Pero en el caso de la *γένεσις*, esto es, en aquel cambio que no le acontece a algo, sino que es el cambio mismo de algo el propio acontecimiento, la referencia que se hace es simplemente decir que nace algo. No se tiene un respecto claro al “desde dónde”, sino simplemente al “hacia dónde”, en este caso se dice el hombre nace, remitiéndonos al sentido de la simple generación. No obstante, esta falta que acontece en la *γένεσις* no es absoluta, sino ya siempre un cierto aspecto. Y es en este sentido que la *τέχνη* se asemeja a la *φύσις*, en la medida que el *τεχνίτης*, por ejemplo, ya tiene ante sí el *εἶδος*. A partir de la *φύσις* sin embargo este *εἶδος* ya está presente bajo la forma del padre. Así el sentido de la *γένεσις* tiene su punto de partida en el *εἶδος* en potencia, el cual, conforme a la disponibilidad autoprocusada por la *φύσις*, determina a la *ύλη* para ponerse en obra. Por tanto el *τέλος* de la *γένεσις* constituye el camino mismo de la *φύσις*, y de tal manera que algo en cada caso se autoestablece desde sí mismo, es decir, pone su ser en obra. Por ello dice Aristóteles: *τὸ φύομενον ἐκ τινὸς εἰς τὸ ἔρχεται ἢ φύεται. τί οὖν φύεται*⁸¹⁸. *Lo que está surgiendo conforme a la φύσις, en tanto surge, va de algo hacia algo.* La *γένεσις* toma la iniciativa desde una falta que acontece bajo el modo de lo que ya está dispuesto para superarse, por lo cual el *ὁδός* mencionado de la *φύσις* se expresa a través de un encaminarse que se pone en obra desde sí mismo y hacia sí mismo. Con la mención a esta

⁸¹⁸ Aristóteles, *Física*, 193 b17.

falta Aristóteles indica el carácter del inicio del camino de la *γένεσις*. En efecto, como ya habíamos anunciado Aristóteles se refiere a esta falta (*στέρησις*) como un *εἶδος πῶς*,⁸¹⁹, esto es, un cierto *εἶδος*, con lo cual se anuncia que el origen de la *γένεσις* no es meramente el momento negativo de la falta, sino la ausencia de la presencia de la obra⁸²⁰. Esta ausencia destaca que algo ya está disponible para ser, de modo que, desde la presencia de esta falta, la *φύσις* se encamina al ausentamiento de la misma.

El carácter *genético* de la *φύσις* tiene que hacer evidente el sentido *patético* de la *φύσις*, pero a su vez el sentido *poiético* de la misma, puesto que ambos momentos permanecen en referencia mutua en la generación. Para alcanzar esta perspectiva esencial retrocedamos a lo que Aristóteles afirma: *Lo que está surgiendo conforme a la φύσις, en tanto surge, va de algo hacia algo*. Y luego pregunta y responde: *¿Hacia dónde surge? No hacia aquello desde donde ha surgido, sino hacia aquello en donde se establece*. El *φύσει ὄν* ciertamente surge desde algo, pero este “desde dónde” no tiene el carácter del *ὑποκείμενον* en aquel sentido determinado que subyace al cambio, por ejemplo en tanto árbol en el cambio de color de sus hojas⁸²¹. En estos casos que tienen una referencia categorial el *ὑποκείμενον* es aquello que ya está al fondo de la referencia del cambio, y por ello su permanencia es algo *estable* (*οὐσία*), es, decir, es algo-uno en tanto es determinado por el *λόγος*. En cualquier movimiento cuyo cambio revele una referencia categorial, a saber, el ser-cuál, el ser-cuánto y el estar-en tal lugar, el *ὑποκείμενον* ya está presente. Pero en la *γένεσις*, es decir, en el descubrimiento del ser-algo mismo, el *ὑποκείμενον* no está del mismo modo, sino que es aquello que en la *γένεσις* misma ha de ser puesto (*κεῖσθαι*). Esto es importante de advertir porque el cambio al cual como *γένεσις* se hace referencia es el cambio de algo que permanece en cierto modo oculto (*λανθάνει*)⁸²², y que tiene que ser puesto a la vista en su *ser-qué*. La *γένεσις* es por tanto el establecimiento del fondo (*ὑπό*) del ser-permanente (*κείμενον*).

El carácter *genético-poiético* del *φύσει ὄν* no precisa de un aporte externo, al modo como, por ejemplo, un carpintero elabora una mesa, a saber, a partir de un *παράδειγμα* que orienta y domina la *ποίησις* desde una madera elegida y disponible para padecer el cambio. Este aspecto avistado, lo que en palabras de Platón se nombra como *ιδέα*, es lo que ya está

⁸¹⁹ *Ibidem*, 193 b19-20: γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστίν, pues la falta es un cierta presencia.

⁸²⁰ *Ibidem*, 225 b3ss.

⁸²¹ En este caso Aristóteles con respecto al *ὑποκείμενον* dice: καταφάσει δηλούμενον, a saber, que es algo que se hace evidente en la referencia del *λόγος*.

⁸²² Aristóteles, *Met.*, 1041 a32.

presente, el εἶδος en un sentido aristotélico, es decir, aquello que ya está en el alma del τεχνίτης, la obra pre-parada. Lo sorprendente de la γένεσις del φύσει ὄν por tanto es que este aporte del τεχνίτης no es necesario, sino que, a través del cambio hacia lo propiamente disponible, lo que ya está al fondo es llevado a una permanencia tal, que desde sí mismo y por sí mismo lo que se genera pone y establece su propio aspecto. El sentido del ὑποκείμενον en la γένεσις se constituye así como tal en el cambio mismo, y por tanto esta permanencia que ya está al fondo se lleva a sí misma a su situación. De esta manera el fondo se establece en un εἶδος. La γένεσις es fundación del fondo mismo del ser-algo. Sólo como esta fundación genética la φύσις pone en obra el ser y así llega a estar algo a la vista.

Así confirma Aristóteles inmediatamente: ἡ ἄρα μορφή φύσις⁸²³. Entonces la φύσις es μορφή. La μορφή es la forma, pero no meramente en un sentido óptico, sino que con μορφή Aristóteles piensa en el εἶδος, lo cual quiere decir el ser-constituido a la vista. Con ello nos remitimos esencialmente al ámbito de la belleza. Aristóteles dice: τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον⁸²⁴. Los mayores aspectos de la belleza son el orden, la medida y lo delimitado. Estos tres εἶδη no son las especies del género bello, sino que determinan en su conjunto el ser-bello mismo, esto es, el propio cumplimiento del ser-algo. El ser-bello aquí por tanto no tiene ese sentido meramente estético producido por el agrado, sino que ser-bello se refiere ante todo a un modo de estar cuya permanencia ya ha sido cumplida. De este modo algo es en tanto se ha llevado a su propio εἶδος, en la medida que se presenta por sí mismo al descubierto (ἀληθές).

El sentido de la φύσις revela que su camino genético está referido esencialmente al establecimiento de un límite. Pero este límite sin embargo no es un reposo que se establece como la obra de la τέχνη. De acuerdo a la ποίησις de la τέχνη la obra reposa como aquello que ha sido acabado y que por tanto ha superado todo movimiento, y si algún cambio acontece fuera de su generación, sólo es accidental, en tanto según el caso algo está hecho de esta o aquella materia. Pero el establecimiento del εἶδος a partir de la φύσις significa que desde tal constancia el φύσει ὄν permanece en obra cada vez hacia sí mismo y de vuelta a sí mismo, una y otra vez, de acuerdo al círculo propio de la φύσις. Pues lo que mayormente caracteriza al φύσει ὄν es que su estancia no sólo se cumple cuando un viviente ha nacido y ha llegado a ser, sino que habiéndose así cumplido, tiene que ser puesto en obra una y otra vez

⁸²³ Aristóteles, *Física*, 193 b18.

⁸²⁴ Aristóteles, *Met.*, 1078 a 36ss.

por mor de su propio ser en movimiento, en tanto padece y se encuentra en referencia a otros. El animal generado ha alcanzado ya su propio aspecto, pero dado que es móvil tiene que restablecer cada vez su propia estancia. Esto es evidente en el caso del hombre, el cual no sólo no se cumple al tomar un determinado aspecto, sino que al generarse, esto es, al nacer, no ha cumplido su ser propio aún, sino que al nacer sólo se anticipa su propia posibilidad. Lo que ha de alcanzar el ser vivo, se cumple y en este cumplimiento sin embargo no encuentra más que el fin de su propia posibilidad, lo que en el hombre conlleva algo particular. No, por tanto, la constante re-estabilización del ser por el movimiento de-generativo, sino la posibilidad misma de su propia formación.

Para el hombre sólo a partir de una decisión puede recién comenzar a preparar su camino de formación, a saber, desde la *παιδεία*, la cual en el fondo no hace sino *repetir*, pero en un sentido productivo esencial, el establecimiento de la *φύσις* misma del hombre. Así por ejemplo Platón habla de una *τέχνη* cuya tarea sea “formar” (*πλάττειν*)⁸²⁵, lo cual no implica el ejercicio de formar la parte espiritual en el hombre, aparte de su parte sensible y animal. Lo que este *πλάττειν* quiere decir aquí está en conexión más bien con el saber médico, el cual, ante todo, debe recurrir a una operación según la cual se elimine lo que causa el dolor y a su vez reorientar al hombre alejándolo de lo que lo hace sufrir. Esto sin embargo quiere decir que el médico sólo debe acompañar a la *φύσις* hacia aquello que por sí misma se ha de encaminar, esto es, su propia estabilidad. De igual modo el *πλάττειν* del que habla Platón se refiere a un encaminamiento, a saber, la formación del hombre hacia su propia *φύσις*, la cual sólo es puesta al descubierto por la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*.

¿Cómo el ser-vivo entonces cumple su determinación más esencial? A partir de la determinación de su propio horizonte de ser (*τέλος*), cuyo límite hace sobresalir su propia vista (*εἶδος*) y pone así en obra la presencia (*παρουσία*) de su permanencia (*ὑποκείμενον*), a saber, su ser-bello (*καλός*). El establecimiento del *φύσει ὄν* en su *εἶδος* destaca de este modo el momento esencial de la *ποίησις*, por la cual algo ha llegado a su estancia (*οὐσία*).

⁸²⁵ Platón, *República*, 377 c3; 500 d6.

c) La referencia del λόγος a la οὐσία como estar al descubierto (ἀληθές ον). El νοῦς ποιητικός como disposición fundamental para el descubrimiento del ser

La φύσις ha sido determinada como aquella disposición fundamental del ser-vivo para llevarse a sí mismo a su propio establecimiento. En este sentido la φύσις destaca una irrupción y un acontecer, cuyo surgimiento se asienta en la movilidad misma de lo generado. El φύσει ὄν de este modo abre desde sí mismo su propio lugar y así permanece a la vista (εἶδος). Desde aquí tiene sentido entonces la φύσις como μορφή, esto es, como la forma en la cual lo generado ha sido establecido. Esto implica un muy destacado movimiento que Aristóteles para distinguirlo de aquellos que llevan a cabo un cambio categorial, nombra como γένεσις. Por lo mismo el carácter patético-poiético de la γένεσις se cumple de un modo por completo diferente, en la medida que aquello mismo que se genera es afectado y a su vez lleva a cabo lo que ha de ser establecido, a saber, el ser mismo.

En tanto el φύσει ὄν es algo generado desde algo (ὑλη), la ποίησις de su ser tiene que estar referida a la πάθησις del mismo. Esto no significa sin embargo que el ser-vivo se haga a sí mismo, de modo análogo a como el carpintero dispone de una madera para hacer, por ejemplo, una mesa. La unidad del φύσει ὄν es de un modo por completo distinto a la unidad del τέχνη ὄν. Respecto a una obra producida por la τέχνη podemos decir que una estatua es de madera, pero de ningún modo podemos decir que el hombre es de materia. Es verdad que podemos referirnos al hombre en relación a su corporalidad y a su carácter exclusivamente “físico” y esto siempre significa conforme a su carácter vivo. Esto efectivamente se anuncia en su “materialidad”, lo cual, en efecto, no es algo distinto de sí mismo. Pero el hecho de que el hombre se presente corporalmente implica algo distinto que la obra producida por la τέχνη, la cual tiene su rasgo más destacado en la exterioridad de su principio. El φύσει ὄν por el contrario tiene el principio, es decir, la disposición fundamental para moverse en sí mismo, lo cual quiere decir que nunca su disposición a ser es algo meramente corporal, sino physica (πεφυκός) en un sentido griego, a saber, conforme al propio surgimiento. Por tanto la generación patético-poiética del ser-vivo es en su esencia surgimiento puro, a saber, no de algo hecho de otra cosa, sino acontecer del ser mismo.

La φύσις es así γένεσις hacia la οὐσία, lo cual significa que el acontecer del ser es en cada caso el acontecer de una estancia, la cual bajo cada establecimiento toma su propia vista. Sin embargo, Aristóteles no sólo dice que la φύσις es μορφή o bien εἶδος, sino εἶδος

κατὰ τὸν λόγον, con lo cual se anuncia la relación entre *φύσις* y *λόγος*, o dicho de otro modo el vínculo esencial de la existencia con el ser. Esto quiere decir que el *φύσει ὄν* se pone al descubierto de tal modo que el *τέλος* de su *γένεσις* es determinado por el *λόγος*. En este sentido el establecimiento del *εἶδος* significa el descubrimiento del horizonte de lo que en cada caso surge. La *φύσις* se revela por tanto recién ahí cuando el *λόγος* la descubre y la establece como aquello que *ya está a la vista*. Pero ¿esto quiere decir que la referencia del *λόγος* necesariamente implique un acto de tal magnitud que efectivamente la razón humana pueda constituirse en una pro-vocación cuya vocación sea únicamente la explotación indiscriminada de la naturaleza? En ello se anuncia el problema del sentido de la relación entre el acontecer del ser y el hombre que lo descubre. Lo principal ahora sin embargo es percatarnos de que la *φύσις* en su sentido más propio sólo puede ser revelada *según el λόγος*, es decir, según el descubrir, lo cual constituye la esencia del *λόγος* en tanto *ἀποφαντικός*.

La estructura del vínculo entre el *λόγος* y la *φύσις* tiene su raíz según Aristóteles en el modo mismo de la referencia, que, como si fuese un abrazo (*θίγειν*), enlaza, no un sujeto con un objeto, sino un *πάθος* y una *ποίησις*. Pues ¿de qué modo podríamos entender esta referencia del *λόγος* a la *φύσις* en tanto *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*, sino a partir de la misma estructura *πατέτικο-ποιética* del movimiento? Tiene que quedar suficientemente claro que el sentido del movimiento sólo puede obtener su significación esencial a partir del modo como la existencia misma está referida a lo que está puesto en movimiento, lo cual implica una relación *πατέτικο-ποιética*. Por lo tanto cuando nos referimos al vínculo entre el *λόγος* y la *φύσις* a partir del *εἶδος*, nos estamos refiriendo en suma al vínculo de la existencia con su propio horizonte de ser, lo cual no quiere decir una relación entre dos cosas, sino, más bien y en un sentido fenomenológico fundamental, la apertura del existir que en cada caso está en el todo del mundo con los otros.

Para dar nuestro próximo paso hacia la comprensión de este vínculo tenemos que tomar nota de lo siguiente. Conforme al carácter *genético* del *φύσει ὄν* la determinación del *εἶδος* como *οὐσία* no corresponde a una referencia categorial. El *λόγος* en esta determinación de la *φύσις*, no constituye una vinculación acusativa, con lo cual no se hace alusión a una composición (*σύνθεσις*), a saber, del tipo la madera es blanca. El sentido esencial de este tipo de referencia es que implica el error. Así dice Aristóteles: *ἐν οἷς τὸ ψεῦδος καὶ τὸ*

*ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων*⁸²⁶. En aquellos [seres] en que cabe tanto lo que se encubre como lo que está puesto al descubierto, tiene lugar una composición de pensamientos como una unidad. Ya tempranamente fue considerada esta estructura del λόγος en nuestra investigación⁸²⁷ y recurrentemente hemos hecho alusión a ella. En efecto, lo que Aristóteles menciona aquí como composición de la διάνοια, es decir, del pensar discursivo, es la constitución de una unidad que, a través de la referencia categorial, se hace evidente en un enlace de dos momentos. Lo que está en juego aquí es por tanto el establecimiento de la verdad del ser-algo como uno con otro. Algo así permanece al descubierto cuando se afirma algo de otro o bien cuando se lo niega. Así dice Aristóteles en otro lugar: ὅταν μὲν ὡδὶ συνθῆ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται⁸²⁸. Cuando [la διάνοια (el pensamiento)] al componer afirma o niega de cierto modo, descubre el ser, pero cuando lo hace de otro modo encubre. En la medida que el λόγος se refiere a algo como algo (τι κατὰ τινος) el vínculo que sostiene se constituye a partir de un decir que refiere algo a otro, es decir, un ser-cuál o un ser-cuánto respecto a algo determinado. Lo que en este decir se establece es así la verdad del ser-algo, el cual, no obstante, por estar constituido en un tipo de referencia así, puede ser-falso. τὸ γὰρ ψευδὸς ἐν συνθέσει ἀεί: καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν φῆ, τὸ λευκὸν καὶ τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν⁸²⁹. Pues el ser-falso tiene lugar cada vez que hay una composición: y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha compuesto lo no-blanco. El encubrimiento surge cuando se afirma algo de algo como separado, pero también cuando se niega algo de algo como compuesto. Lo principal que tenemos que advertir ahora es que en este tipo de referencia el ser-algo se hace visible conforme a una σύνθεσις.

A partir de esta composición cada cosa se muestra en su conjunto estable. Pero ¿acaso esto quiere decir que tanto el ser-verdadero como el ser-falso son constituidos por el νοῦς? Aristóteles dice que el ser-falso tiene su raíz en la σύνθεσις, lo cual quiere decir que el pensamiento junta dos momentos. Pero la composición mencionada por Aristóteles tiene una referencia en cada caso a aquello “sobre lo cual” la composición se constituye. Y esto sobre lo cual el λόγος compone o separa es el ser-algo mismo que está a la vista. Aquí se da otro vínculo que no reside en una composición. Es más este vínculo al cual alude Aristóteles es el

⁸²⁶ Aristóteles, *De anima*, 430 a27-28.

⁸²⁷ Cf. primera parte, §6 a, pág. 68ss.

⁸²⁸ Aristóteles, *Met.*, 1012 a4ss.

⁸²⁹ Aristóteles, *De anima*, 430 b1ss.

suelo mismo de toda composición y separación. De acuerdo a ello dice Aristóteles más adelante: *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὸ κατὰ τινος*⁸³⁰. *No acontece de igual modo, en efecto, en todo pensar, sino que cuando se piensa qué es algo según lo que era ser-algo, el pensar es verdadero y no se refiere a algo como otro.* Hay una referencia del *λόγος* que no se estructura a partir de un *τι κατὰ τινος*, es decir, no se acusa a algo de ser-tal o ser-cual en otro⁸³¹. La referencia aludida revela más bien una vinculación que se constituye como un simple *νοεῖν*. ¿Cómo es posible esta referencia del *νοῦς*? ¿No es acaso problemático el establecimiento de una unidad, teniendo presente que aquello a lo cual se hace esta referencia está puesto en movimiento y que, por ello mismo, *puede* ser-tal o cual en tal y tal respecto? ¿No se ha hecho alusión, por otra parte, al *φύσει ὄν* a partir de una *ύλη* cuya determinación permanece referida al *εἶδος*, y por tanto no se constituye el ser en movimiento ya de inmediato doblemente, a saber, no ya de acuerdo a una acusación, pero sí en la referencia de una *ύλη* a un *εἶδος*? ¿No implica esta duplicidad la posibilidad de la composición y por tanto la condición para el ser-falso? Pero ¿acaso el *εἶδος* puede acusarse respecto a una *ύλη*, como si dijéramos, por ejemplo, la materia es hombre? ¿No ha quedado claro que la *ύλη* no es permanencia alguna por sí misma y que por ello no cumple con la estancia de la *φύσις* dado que su determinación sólo depende del *εἶδος*? Por lo tanto de lo que se trata es de la determinación de la estancia misma, la cual, según Aristóteles, se revela en la *φύσις* a partir del *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*. De manera que es necesario ahora comprender correctamente este sentido del *λόγος* en su referencia al *εἶδος* como aquello en lo cual el *φύσει ὄν* se establece como una unidad fundamental.

Aristóteles dice que el ser-verdadero y el ser-falso dependen de su estar unido y estar-separado. Pero cuando el *νοῦς* está referido al *qué es-algo*, cuando lo pensado es la simple estancia, el vínculo del *λόγος* es cada vez verdadero, lo cual significa que lo descubierto se presenta siendo uno (*ἐν εἶναι*)⁸³². Lo que se busca de este modo es el fundamento de la unidad del ser-algo. En ese sentido Aristóteles afirma: *ὥστε τὸ αἷτιον ζητεῖται τῆς ύλης τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ εἶδος ᾗ τί ἐστὶν: τοῦτο δ' ἡ οὐσία*⁸³³. *De este modo lo que se busca es la causa y esta causa es la vista por la cual la materia es esto, a saber, la estancia.* La estabilidad del ser en este sentido se decide precisamente en una fundamentación a partir de la

⁸³⁰ Aristóteles, *De anima*, 430 b27-28.

⁸³¹ Aristóteles, *Met.*, 1038 b15, 1029 a8.

⁸³² *Ibidem*, 1051 b12.

⁸³³ *Ibidem*, 1041 b17-18.

cual algo es puesto a la vista. Por tanto la materia sólo puede ser considerada como un fondo permanente en la medida que tal permanencia sea puesta a la vista. De acuerdo a este sentido pregunta Aristóteles: *τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὄν ἐνέργεια εἶναι ἐν ὅσοις ἔστι γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστὶν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργεία εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι*⁸³⁴. ¿Cuál es la causa de que aquello que está disponible sea puesto en obra dentro del ámbito de lo que está sujeto a la generación? No hay otra causa de que la esfera en su estar disponible sea esfera puesta en obra, sino lo que era ser-algo. Bajo un ejemplo extraído de la *τέχνη* Aristóteles destaca que la vista en tanto *ἐντελέχεια* es aquella estabilidad por la cual lo disponible (*δύναμις*) puede ser puesto en obra. En el pasaje citado Aristóteles no ocupa el término *εἶδος*, sino para precisar mayormente este momento, el extraño concepto *τὸ τί ἦν εἶναι*, giro que expresamente hace alusión al momento puro de la estabilidad del ser. Este concepto sólo podrá tener su auténtica aclaración en su relación al *λόγος*.

Recordemos el punto en el que estamos. La *φύσις* ha sido determinada como *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*, con lo cual hemos reparado en una relación esencial. Ya nos hemos percatado que esta referencia del *λόγος* no tiene aquel carácter categorial, cuyo sentido abre una perspectiva para el movimiento a partir de una referencia cualitativa, cuantitativa y local. Esto, según vimos, conlleva la posibilidad de la composición y de la separación, y por tanto de la verdad y la falsedad. Pero de lo que se trata en esta referencia destacada del *λόγος* es de una intelección cuyo fundamento destaca un momento esencial del vínculo entre la existencia y el ser. ¿Cuál es el sentido de esta referencia del *λόγος*? Aristóteles dice: *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος*⁸³⁵. La intelección de los seres inseparables tiene lugar en aquellos seres acerca de los cuales no hay error. La mención al ser-inseparable significa que no se hace alusión al ser-compuesto, por ejemplo, cuando decimos la madera es blanca. Aquí, por cierto, en tanto se destaca una accidentalidad cabe tanto descubrir el ser-madera como ocultarlo. El ser-verdadero no es constante en este caso sino que siempre permanece bajo la posibilidad de ser-falso. El ser-algo al cual en cambio aquí se hace referencia no está presente en este sentido, es decir, de manera compuesta y por tanto accidental, sino de inmediato siendo necesariamente uno-mismo. Aristóteles hace una distinción esencial respecto a esto. Así frente al ser-compuesto del tipo la madera es blanca alude al ser-co-permanente (*συνκείμενον*). Este término alude a la

⁸³⁴ Aristóteles, *Met.*, 1045 a30ss.

⁸³⁵ Aristóteles, *De anima*. 430 a26.

conexión esencial entre la *ύλη* y el *εἶδος*, momentos del ser que en su unidad son inseparables. Así, por ejemplo, podemos referirnos al momento material como algo uno con la tiza. Este momento unitario que destaca la inseparabilidad del ser-uno-mismo es siempre verdadero.

¿Alude así Aristóteles al ser-siempre-verdadero al mencionar el ser-co-permanente? La determinación del ser significa necesariamente la determinación del ser-descubierto⁸³⁶. Si esto es así, entonces no sería errado pensar el ser inseparable siendo siempre verdadero. Por lo tanto el ser-inseparable está al descubierto. ¿De qué modo? *ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀποφασίζω καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνει ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι*⁸³⁷. Pero el ser-descubierto y el ser-encubierto es esto: el ser-descubierto es tocarlo y decirlo (pues no es lo mismo afirmación que dicción), e ignorarlo es no tocarlo, porque no hay engaño respecto al qué es, a no ser por accidente, como tampoco se da el error respecto a las estabildades no compuestas; no siendo posible engañarse acerca de estas. Aristóteles se refiere al ser-inseparable (*ἀδιείρητον*) como siempre presente y por ello cada vez al descubierto (*ἀληθές*), excluyendo toda posibilidad de parecer o bien de ocultarse. Este descubrimiento es garantizado por el mismo carácter de la referencia, la cual se constituye esencialmente como una destacada *νόησις*. En esta intelección no se afirma nada (*κατά-φασις*), puesto que ello implicaría la composición de dos momentos, sino que sólo se dice (*φάσις*). ¿Qué es esta dicción? No por cierto la constitución de lo compuesto (*συνθετόν*), pero tampoco la del ser-co-permanente (*συνκείμενον*). Ciertamente este último modo de ser es inseparable, como por ejemplo, la tiza es inseparable de su ser-material. A este ser Aristóteles lo llama también *σύνολον*, esto es, el todo conjunto constituido por la *ύλη* y el *εἶδος*. Este todo conjunto, si bien inseparable en un sentido, en otro sentido puede serlo, en tanto la *ύλη* se determina como destructible. Así el ser-vivo determinado como *σύνολον* está presente necesariamente en su carácter conjunto, pero inevitablemente dispuesto a dejar esta co-permanencia por causa de su materialidad.

Pero entonces ¿qué significa aquel *εἶδος κατὰ τὸν λόγον* por el cual la estancia puede ser descubierta en su verdad? Sabemos ya que esta referencia no tiene su sentido en aquello

⁸³⁶ Aristóteles, *Met.*, 993 b30ss: *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας, ἀσὶ como cada uno está en relación al ser, lo está con el descubrimiento.*

⁸³⁷ *Ibidem*, 1051 b23ss.

cuyo ser se constituye con otro, separable o inseparablemente. Aristóteles refiere otro modo de ser-inseparable que no tiene su asiento en un estar-conjunto. Así por ejemplo dice: *μᾶλλον ἀρχὴ τὸ ἀπλούστερον*⁸³⁸. *Mayormente el principio es más simple*. Aristóteles anuncia con esta indicación el ser-inseparable que tiene su rasgo esencial en el ser-simple (*ἀπλωῶς*). Lo más simple es la *ἀρχή*, a saber, el *fundamento*⁸³⁹. El fundamento del ser-algo en cuanto ser-algo es lo más simple y por tanto lo más descubierto. De este modo ahora enlazamos esta indicación con aquella expresión que habíamos dejado sin aclarar, pero que precisaba contrastarse primero con el carácter compuesto y conjunto del ser-algo. La *ἀρχή* del ser-algo, su *αἴτιον*, es *τὸ τί ἦν εἶναι*. ¿Qué significa tal expresión?⁸⁴⁰ Aristóteles lo dice muy sobriamente: *λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι*⁸⁴¹. *Me refiero con lo que era ser a la estancia sin materia*. Esta expresión declara el *εἶδος* referido por el *λόγος*, el cual no lo deduce de otro, sino que lo descubre en la medida que ya está presente por sí mismo (*καθ' αὐτό*)⁸⁴². Pues lo que ya está al descubierto es lo más evidente (*τὰ τῆ φύσει φανερώτατα*)⁸⁴³. El carácter simple y evidentísimo del estar-al-descubierto se expresa en la *ἀρχή*. En este punto es importante tener presente el sentido de la *ἀρχή* que salió a relucir cuando tratamos acerca de la *γένεσις* como punto de orientación para comprender el cambio del ser-algo. En efecto, en ese momento pudimos hacer constar que el descubrimiento de los principios de la generación se arraiga en una muy determinada manera de acceder a las cosas a partir del *λόγος*. Lo que no había sido expresamente mencionado es que la investigación aristotélica sólo podía tener sentido como el resultado de una experiencia decisiva con el ser, es decir, desde una *poietización* esencial del fundamento. La *ἀρχή* en ese sentido es el fondo desde el cual algo puede ser puesto a la vista y que de modo necesario permanece siempre siendo verdadero. De lo que se trata entonces es de determinar qué es lo que está siendo en su fundamento. ¿Cómo se lleva a cabo este descubrimiento original del fundamento que Aristóteles declara como la estancia misma del ser?

Esta pregunta tiene que remitirnos al carácter esencial del alma humana. Según Aristóteles el alma es determinada como *ἐντελέχεια* y su principal rasgo se encuentra en ser la estabilidad de un cuerpo que permanece dispuesto a ser movido. Por tanto dentro de los

⁸³⁸ Aristóteles, *Met.*, 1059 b34.

⁸³⁹ *Ibidem*, 1025 b7.

⁸⁴⁰ Para una comprensión detallada de este término y de su relación al *ἑκαστόν* cf. E. Tugendhat, *Op. Cit.*, §2, pág. 13ss.

⁸⁴¹ Aristóteles, *Met.* 1032 b14.

⁸⁴² *Ibidem*, 1029 b13.

⁸⁴³ *Ibidem*, 993 b11.

seres que son corporales, los que tienen alma se determinan desde este principio como su propia esencialidad, de manera que alma así es la φύσις misma, a saber, la naturaleza propia de lo vivo. Pero dentro de los seres vivos animados, el hombre se considera de manera destacada por estar determinado no sólo por aquella disposición que impulsa al crecimiento y la alimentación, como en las plantas y los animales, sino además por aquella disposición anímica que se comporta a través del λόγος⁸⁴⁴. Esta disposición es comportada por la existencia humana de manera tal que constituye su propia φύσις. Así conforme a la esencialidad de su φύσις, a saber, la ψυχή, el hombre se genera y se desarrolla, pero también encuentra en este fondo una posibilidad esencial, el conocer⁸⁴⁵. Este poder se entiende a partir del νοῦς. En efecto, lo propio del alma dice Aristóteles es νοεῖν καὶ φρονεῖν⁸⁴⁶, *intuir y anticipar*. Como bien sabemos este pensar se constituye fácticamente en el mundo como διάνοια y en ese sentido como un discurso, un λέγειν τι κατὰ τινοσ. Pero en tanto el νοῦς posibilita el discurso, permite más aún todo modo de vinculación con las cosas y en ese sentido es el fundamento tanto de la τέχνη, como de la φρόνησις y la ἐπιστήμη. De manera esencial por otra parte fundamenta la σοφία, en tanto esta disposición realiza efectivamente el descubrimiento de los principios. En efecto, la σοφία es el más cumplido modo de vincularse al ser en la medida que pone al descubierto los primeros principios, tarea propia del νοῦς⁸⁴⁷.

Ahora, la primera indicación acerca del νοῦς que hace Aristóteles nos remite al modo como la αἴσθησις descubre las cosas. Por tanto el primer momento que debemos retener sobre el intuir (νοῦς) es que está constituido de modo πατέτικο. εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ⁸⁴⁸. *Pues si el intuir es como el percibir, será un padecer por obra de lo intuible o bien de otro similar. Al ser impasible, ha de ser capaz de recibir el εἶδος, es decir, ha de estar dispuesto a ser tal como el εἶδος sin ser ello mismo y será respecto a lo intuible como lo sensitivo respecto a lo percible.* Así como dentro del ámbito de la sensibilidad se da algo, por ejemplo, el color para la vista, el olor para el olfato etc., de igual modo el intuir recibe algo, mas no algo cuyo

⁸⁴⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1102 a28ss.

⁸⁴⁵ Aristóteles, *De anima*, 429 a10.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, 427 a18.

⁸⁴⁷ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1143 b9-10.

⁸⁴⁸ Aristóteles, *De anima*, 429 a13ss

influjo pudiese afectarlo, como cuando el ojo ante la exposición de la luz del sol se ciega. La *πάθησις* de la intuición tiene un carácter del todo distinto. Su sentido está en recibir algo que le viene al encuentro, lo cual es, por así decir, el excedente de lo sensible. En efecto, en la *αἴσθησις* se hace evidente que hay algo que viene *junto* con los llamados sensibles propios (*ἴδια αἰσθητά*). Pues jamás oímos, por ejemplo, un mero sonido, sino el determinado sonido del motor que acaso hace un automóvil al pasar por la calle. El automóvil en la calle que viene necesariamente junto al sonido, no viene de la sensibilidad, no obstante también se da, puesto que sin ello toda recepción sensible no podría establecerse en su sentido. Incluso cuando dudamos de lo que puede ser al escuchar un cierto sonido, siempre ya está presente de antemano el horizonte de posibilidades de tal sonido. Esto que ya está presente es precisamente el *εἶδος* que el *νοῦς* recibe. Pero ¿cuál es el origen de esta oferta? Por lo pronto lo único que se nos hace constar es que hay una recepción y una tal que tiene un carácter *patético* fundamental. Aristóteles sin embargo dice: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι*⁸⁴⁹. *Y así hay una intuición que es capaz de llegar a ser todas las cosas*. Entendemos que el *νοῦς* se determina como una disposición para recibir cada *εἶδος*, es decir, cada ser-algo a la vista, pero no al modo como la percepción recibe lo perceptible. Este momento del *νοῦς* Aristóteles lo entiende a partir de una *δύναμις patética*. *ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός*⁸⁵⁰. *De este modo no tiene naturaleza propia fuera de su mismo ser-potente*. Tenemos entonces que el *νοῦς* se determina como una *πάθησις* y una tal cuya potencialidad se constituye en una *disposición para ser*.

Pues bien, el *νοῦς* tiene un momento potencial y este momento por el cual se recibe algo tiene su sentido en un *dejar*, un *dejar que algo se presente*. Aristóteles dice lo siguiente: *ἐπει δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς*⁸⁵¹. *Puesto que en toda la naturaleza hay algo que es materia para cada género de seres –a saber, aquello que está disponible para ser todas las cosas de tal género– pero hay además otro principio, la causa, es decir, lo creador que hace todo, tal es la τέχνη respecto a la materia, también en el alma han de darse necesariamente estas diferencias*. Esta

⁸⁴⁹ Aristóteles, *De anima*, 430 a14-15

⁸⁵⁰ *Ibidem*, 429 a21-22.

⁸⁵¹ *Ibidem*, 430 a8ss.

indicación que Aristóteles hace en forma de analogía es decisiva para preparar una comprensión adecuada del carácter *patético* del *νοῦς*. Para ello se hace constar la disposición fundamental de la *φύσις*. En efecto, en la *φύσις* se da el momento de la *ύλη*, el cual es caracterizado a través de su propia *δύναμις*. La *ύλη* es el momento *patético* de cualquier ir del no-ser al ser. Pero en la medida que la materia es por sí misma desconocida y oscura⁸⁵², su *patetismo*, es decir, su capacidad para recibir, necesariamente tiene que estar en un respecto a otro momento por el cual se constituya propiamente como disponibilidad *para ser*. El momento esencial por el cual la *ύλη* puede llegar a determinarse, Aristóteles lo entiende como la causa *poiética*, es decir, la *φύσις* misma en su sentido *morfético* (*μορφή*). Con la mención a esta causa además Aristóteles remite inmediatamente al modo como la *τέχνη* lleva a cabo una obra, haciendo así una analogía con la disposición fundamental de la *φύσις*. Tanto la *φύσις* como la *τέχνη* se determinan en cuanto a la forma como causas *poiéticas* para la generación de algo en relación a un momento *patético* dado por la materia. A partir de aquí entonces se nos tiene que hacer visible la propia analogía que Aristóteles quiere hacer evidente y que va a tener como referencia destacada el sentido de la *τέχνη*. El fundamento del carácter *poiético* de la *τέχνη* reside en una *νόησις*, la cual toma la forma de un *τεχνάξειν*⁸⁵³. Este *νοεῖν* en la *τέχνη* tiene un sentido destacado, en la medida que lo que se descubre en esta intelección es la *ἀρχή* de aquello que se ha de llevar a cabo. Como bien sabemos el *τεχνίτης* toma esta *ἀρχή* y la anticipa, de tal manera que a partir de esta anticipación puede elegir la materia con la cual operar y así producir. Pero la *ἀρχή* de la *τέχνη*, a saber, el *εἶδος προαιρετόν*, *el aspecto anticipado de lo que se ha de hacer* (*ποιητόν*), no se descubre de manera original, sino que sólo se lo prepara. Lo principal sin embargo es percatarse de este momento *poiético* de la *τέχνη*, sin dejar de advertir el momento *patético*, el cual se constituye como una disposición de la materia elegida.

De inmediato entonces dice Aristóteles: “*también en el alma han de darse necesariamente estas diferencias*”. Así como en la *τέχνη* se da tanto el momento *patético* en la *ύλη* y el momento *poiético* a partir de la misma disposición del *τεχνίτης*, el *νοῦς* también se constituye tanto *patética* como *poiéticamente*. Sólo que el *νοῦς* no está remitido a materia alguna, o con otras palabras, su materia es de un orden por completo distinto. Su carácter

⁸⁵² Aristóteles, *Met.* 1036 a10: *ἡ δ' ὕλη ἀγνωστος καθ' αὐτήν*, *la materia es por sí misma incognocible*; 1029 a10: *αὐτὸ γὰρ τοῦτο [ὕλη] ἀδηλον*, *pues ésta [la materia] no es evidente*.

⁸⁵³ Aristóteles, *Met.*, 1032 b10: *ἡ ἀπὸ τούτου [νόησις] κίνησις ποίησις*, *el movimiento a partir de esto [el pensamiento] es la producción*.

patético se constituye en una recepción *sui generis*, es decir, que es capaz de recibir algo que le sale al encuentro conforme a su modo de ser. Entonces ¿cómo se entiende la relación entre la *πάθησις* y la *ποίησις* del *νοῦς*? Aristóteles en este punto da otro paso en la analogía con la *φύσις* y la *τέχνη*. Así dice: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς: τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα*⁸⁵⁴. *Y así hay una intuición que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otra capaz de hacerlas todas; esta última se constituye al modo de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores que están disponibles colores en obra.* Expresamente ahora el *νοῦς* en su carácter es entendido como un *dejar ser*, y por tanto muestra una *γένεσις*. Pero esta disposición *patética*, es decir, que deja que algo venga a su encuentro como el acontecer mismo del ser (*γίγνεσθαι*), sólo se cumple en su carácter *poiético*, el cual es remitido para su comprensión al modo como la luz descubre. Con esta remisión tiene que dejarse en claro lo que Aristóteles quiere mostrar. Pongamos atención por tanto a las relaciones en las cuales la *ποίησις* de la luz tiene sentido. Aristóteles dice: *ἔστι δὴ τι διαφανές. δυαφανές δὲ λέγω ὃ ἔστιν μὲν ὀρατόν, οὐ καθ' αὐτὸ δὲ ὀρατὸν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἄλλότριον χρώμα*⁸⁵⁵. *Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo transparente a aquello que es visible si bien no por sí mismo, sino a través de un color ajeno.* Primero que todo tenemos que advertir que lo transparente tiene el sentido de un horizonte a través del cual algo otro, el color que es en cada caso siempre algo coloreado, se hace visible. Por ello el color al ser visto hace visible a su vez lo transparente, dado que el color se descubre a partir de la obra de la luz en lo transparente. *τὸ δὲ φῶς οἷον χρώμα ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ἢ ἐντελεχεία διαφανές ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα*⁸⁵⁶. *La luz es pues como el color de lo transparente cuando lo transparente está constituido en su propio cumplimiento por el fuego, o de algo similar al cuerpo situado en lo alto.* Tenemos entonces que la luz del fuego hace visible el color. El color por tanto hace patente la transparencia, cuya claridad mueve a su vez a la cosa coloreada por la luz. De este modo cuando hay luz, es decir, cuando se cumple el color y lo visible pone a la transparencia en movimiento, tiene lugar la visión. Lo decisivo está en entender así la luz como una disposición (*ἕξις*) que hace que lo transparente permita a lo visible poner en obra el ojo. De

⁸⁵⁴ Aristóteles, *De anima*, 430 a14ss.

⁸⁵⁵ Aristóteles, *De anima*, 418 b4.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, 418 b11ss.

otro modo, es decir, si el color no se da lugar por obra del sol o de otro cuerpo de una constitución similar, entonces hay oscuridad y por tanto no es posible la puesta en obra del ojo a partir del influjo de lo visible. Pues bien, la *ποίησις* de la luz no significa que ésta produzca el color, esto es, la cosa coloreada y por tanto lo visible mismo, sino que, en tanto lo visible sólo se pone en obra a partir de la correspondiente disposición de lo transparente, la luz *poietiza* los colores, los deja aparecer al descubierto, estando ya dispuestos a ser vistos en la puesta en obra de la transparencia.

Según lo anterior, ¿de qué modo entonces rinde esta analogía de la luz para una comprensión adecuada del *νοῦς ποιητικὸς*⁸⁵⁷? Ante todo retomemos la situación *patética* del *νοῦς*. Según Aristóteles la *πάθησις* del *νοῦς* es análoga a la *πάθησις* de la *αἴσθησις*. Su *πάθος*, dice Aristóteles, consiste en recibir el *εἶδος*. El origen de esta oferta sin embargo tiene que ser referido al momento privativo de la transparencia. Aristóteles dice: *δοκεῖ τε τὸ φῶς ἐναντίον εἶναι τῷ σκότει: ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξωσ ἐκ διαφανοῦς*⁸⁵⁸. *Parece pues que la luz es lo contrario de la oscuridad; ahora, la oscuridad es la falta de una disposición tal en lo transparente.* La luz ya supone algo, esto es, la transparencia, que sin la disposición de la luz permanece oculta. El *πάθος* del *νοῦς* es como la oscuridad y en ese sentido se determina como la falta de una disposición lumínica (*στέρησις*), pero esto quiere decir que como pura *δύναμις* el *νοῦς* tiene la disposición para recibir algo que puede darse a sí mismo. La disposición *poiética* del *νοῦς* es como la luz que irrumpiendo desde la oscuridad abre el horizonte a través del cual se establece la presencia de lo visible. De este modo el *νοῦς* hace intuible para sí el horizonte mismo de la presencia, lo cual significa formar el aspecto mismo de lo dado. En este sentido, dice Aristóteles, el *νοῦς* es *εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν*⁸⁵⁹, *forma de formas como la percepción es forma de lo sensible.* De esta manera el *νοῦς* es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos (*ὄργανον ἐστὶν ὀργάνων*)⁸⁶⁰. La intuición es como la luz porque *poietiza*, es decir, pone a la vista el ser-algo y por tanto descubre el horizonte a partir del *εἶδος*. Lo que se pone a la vista, por tanto, lo que se *poietiza* (*ποιεῖ*), es simplemente el horizonte de la presencia del mundo. De manera que, como un martillo sólo

⁸⁵⁷ Esta expresión no es propiamente de Aristóteles, sino de Themistio. Cf. *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*. 5, 3.99. 11-12: *ὅπερ οὖν ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην λόγον ἔχει, τοῦτον καὶ ὁ νοῦς ποιητικὸς πρὸς τὸν δυνάμει, ἀσὶ como, en efecto, el λόγος está en respecto a la materia, así está la intuición poiética con respecto a la posibilidad.*

⁸⁵⁸ Aristóteles, *De anima*, 418 b18ss.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, 432 a2.

⁸⁶⁰ *Ibidem*.

tiene sentido recién cuando es manejado, así lo que sale al encuentro sólo se hace visible a partir del *νοῦς*. El *νοῦς* ilumina el horizonte y de este modo las cosas pueden mostrarse en su *estancia*.

Una pregunta en este punto es necesaria. La luz es comprendida como una disposición que abre la transparencia desde la oscuridad, pero es una luz que tiene su propia proveniencia. En efecto, la luz, dice Aristóteles, es la presencia del fuego en lo transparente (*παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ*)⁸⁶¹. El sol hace visible la transparencia a través de la luz. Este hacer del sol, este *ποιεῖν*, tiene su particular carácter en un *dejar aparecer* la transparencia. Según ello ¿no cabría decir que la transparencia misma y todo lo que a través de esta apertura se transfigura se revela y es puesto en obra por el sol? ¿En qué sentido entonces el *νοῦς ποιητικὸς* como luz está en referencia a aquello de donde proviene la luz? Tal vez unas palabras de Platón puedan esclarecer esto.

En un momento del diálogo *República* se ha llegado a poner en cuestión el sentido de la *μίμησις*. Con respecto a ello Sócrates dilucida tres modos de vincularse con el ser, que en cada caso permanecen constituidos por el horizonte de la *ιδέα*: *εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτον ὄνομα ἐπιφέρομεν*⁸⁶². *Estamos acostumbrados a poner a la vista algo para cada uno con respecto al ámbito de las múltiples cosas a las que damos un mismo nombre*. Con esto Sócrates menciona el momento fundamental de la *ιδέα*, la cual asienta un horizonte para una multitud de cosas que comportan una misma designación. En este sentido cada cosa está presente en la medida que es puesta *a la vista*, es decir, en tanto en cada caso se establece una perspectiva hacia la *ιδέα* correspondiente. Así, por ejemplo, Sócrates dice: *-ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα σκεύε δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης*⁸⁶³. *Pero los aspectos que corresponden a esos enseres son dos, una cama a la vista y una mesa a la vista*. El carpintero, por ejemplo, sólo puede poner en obra una cama y una mesa porque previamente él ha sido orientado por lo que *ya está a la vista*, a saber, la *ιδέα* de cama y la *ιδέα* de mesa, una *ιδέα* para cada cosa singular en su múltiple variedad. Por tanto el carpintero no pone a la vista la *ιδέα* misma, no la fabrica como fabrica una mesa, sino que la pone al descubierto al disponer de ella como algo que ya está por sí mismo. En ese sentido lleva la *ιδέα* a una determinada posibilidad, esto es, produce esta determinada cama y esta determinada mesa bajo su *aspecto*

⁸⁶¹ Platón, *República*, 418 b16.

⁸⁶² *Ibidem*, 596 a6ss.

⁸⁶³ *Ibidem*, 596 b3.

correspondiente. En segundo término Sócrates menciona un determinado *ποίητης*, a saber, el pintor, el cual puede hacer más que el artesano, pero que en relación a la *ιδέα* queda por debajo de aquel, en la medida que en vez de poner, por ejemplo, una cama al descubierto, sólo la muestra en otra cosa y por tanto la presenta en su mero aparecer (*φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀλήθειᾳ*)⁸⁶⁴.

Así dice luego Sócrates: *οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐται γίνονται: μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἢν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσθαι*⁸⁶⁵. *Y bien han llegado a ser entonces tres tipos de camas: una que está siendo por naturaleza, que, según creo, podríamos decir que ha sido puesta en obra por el Dios.* Lo primeramente notable aquí es advertir algo que a lo largo de toda nuestra investigación se ha hecho constar. Cuando Platón se refiere a aquella cama que no ha sido fabricada ni pintada, sino que más bien está a la vista *φύσει*, no hace sino confirmar el sentido mismo del ser. En efecto, una cama *φύσει*, no es una cama que crece como los árboles y las plantas, sino que es aquella cama que por sí misma está *al descubierto* (*ἀληθές*), que se muestra en su *estancia* (*οὐσία*) como aquello que nos sale al encuentro de manera previa cada vez que nos referimos a una cama determinada. No es accidental además que Platón recurra a un ejemplo de la *τέχνη* para hacer ver lo principal de la cuestión. En este sentido la producción de la cama que está al descubierto en su mismidad y estabilidad es algo que ha sido puesto en obra por un Dios. Con la mención al Dios Platón precisamente hace constar que también hay una producción de la *ιδέα* y cuya generación es por completo distinta a la producción del carpintero y del pintor. En efecto, la *ποίησις* de la *ιδέα* es tal que ésta es puesta originalmente a la vista como horizonte de toda posible producción *mimética*. Por ello dice Sócrates: *ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλεον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλῖνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλῖνη: δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν*⁸⁶⁶. *Pues Dios o bien no quería, o porque se le impuso una necesidad de no poner en obra más que una cama que surgiera, así la creó, una sólo cama que es, pero dos o más nunca fueron puestas a la luz ni serán generadas por el Dios.* Quien originalmente ha puesto a la vista la cama, sólo ha podido hacerlo en su carácter único, a saber, desde la mismidad de la *ιδέα*. De otro modo, si fuesen no más que dos camas, aparecería a su vez otra de cuyo aspecto participarían esas dos y ésta

⁸⁶⁴ *Ibidem*, 596 e4.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, 597 b5ss.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, 597 c1ss.

sería la estancia de la cama⁸⁶⁷. De este modo se deja en claro que lo propio de la *ιδέα* reside no tanto en su carácter común, lo cual sólo es una consecuencia, sino en su mismidad esencial. Por ello dice Sócrates del Dios: *βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν*⁸⁶⁸. *Queriendo ser el creador de una cama que es estable y no un fabricante cualquiera de camas, puso a la luz aquella en su ser único.*

¿Qué es lo que ahora podemos extraer de estas palabras para nuestra comprensión de la intuición *poiética*? El carácter *poiético* de la intuición se funda en la necesidad de exponer la mismidad de la estancia del ser. Para lo cual el Creador tiene que poner el fundamento de la propia estabilidad del ser. En ese sentido el Creador no imita, es decir, su *ποίησις* no consiste en poner un aspecto que ya ha sido anticipado con respecto a una determinada disponibilidad, como lo hace el *τεχνίτης*. En efecto, éste sólo supone el fundamento del ser-algo para ponerlo en obra en otro, a saber, en la materia que ya ha sido dispuesta. Lo que distingue por ello la *ποίησις* del Creador es una destacada *τέχνη*, cuyo carácter fundante abre el horizonte de la vista a partir de una única y esencial visión que abraza de manera inmediata (*θίγειν*). La intuición misma descubre y así pone a la vista el ser de tal manera que esta puesta en obra no hace sino revelar la *γένεσις* misma de la *φύσις*. La *ποίησις* del Creador por tanto es ella misma una *γένεσις εἰς οὐσίαν*, es decir, una puesta al descubierto de la estancia del ser, un hacer por cuyo movimiento la verdad toma una estancia. ¿Desde dónde? Desde la originaria posibilidad. ¿Hacia dónde? Hacia lo abierto. Lo que es puesto a la vista así no tiene el carácter de una imitación, como la del *τεχνίτης*, sino que su *ποίησις* es originaria y por tanto crea precisamente el vínculo esencial con el ser.

§12. Conclusión. El descubrimiento de la *φύσις* a partir de la puesta en obra de la *τέχνη*

El esclarecimiento de la situación fundamental de la existencia a partir de su vínculo con el ser ha sido nuestro único asunto a lo largo de nuestras consideraciones. Tal vínculo se nos ha declarado bajo el carácter de la *ποίησις* en un sentido que se despliega conforme a la puesta en obra de la vida humana. Esto se nos ha mostrado sobretodo porque el ser mismo en su acontecer es *poiético*. Así tanto la *φύσις* como la *τέχνη* se corresponden mutuamente, es

⁸⁶⁷ *Ibidem*, 597 c6ss.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, 597 d1ss.

decir, se contrastan y se copertenecen en un sentido esencial. Bajo esta relación hemos querido hacer constar ante todo que el antiguo sentido del ser se constituye a partir de una experiencia fundamental, la cual en cada caso conforma el horizonte de la existencia en el mundo. La experiencia mencionada se arraiga en el acontecer mismo del ser, con lo cual se declara ante todo que el hombre no sólo permanece arrojado a este mismo acontecimiento, sino que lo soporta como su propia esencia.

El acontecer del ser entendido desde la *φύσις* configura un mundo a través de la puesta en obra de un vínculo que los griegos nombraron como *τέχνη*. Es cierto que desde Aristóteles esta palabra sólo designa un aspecto del saber humano, esto es, la posibilidad productiva, pero aún así bajo esta restricción no se pierde su sentido originario, a saber, el hecho de que el vínculo humano consiste en poner a la vista el mundo (*τίκτειν*). Esta puesta al descubierto del mundo significa así la revelación de la *φύσις* misma. Lo principal es que esta *τέχνη* se constituye como la posibilidad de formar la propia *φύσις* humana en relación a la totalidad del ser.

Esta relación entre *φύσις* y *τέχνη* se puede advertir ya en su más poderoso y trágico testimonio. Al comienzo del coro de la *Antígona* Sófocles no sólo muestra el carácter más propio de la existencia humana, sino que a su vez el carácter mismo de la *φύσις*, con lo cual no sólo se establece una contraposición con el hombre, sino a la vez el pleno sentido de cada uno de los términos que permanecen vinculados. Heidegger ya lo advierte en su lección *Introducción a la Metafísica*, en la cual se alude en el más álgido momento del curso, a la relación entre *φύσις* y *τέχνη*⁸⁶⁹. Aquí el hombre, en tanto se *poietiza* como lo más pavoroso (*δεινότατον*), irrumpe dentro de lo pavoroso mismo (*δεινόν*), y por tanto la irrupción de su posibilidad dominante y violenta sólo recibe su sentido de su encuentro con el poder subyugante de la *φύσις* frente a la cual él toma posición. Según ello el carácter mismo de la existencia humana cobra sentido a partir de la *φύσις*, porque tal poder que circunda al hombre y que lo inflama habita también en el centro mismo de su ser, en el ánimo abierto y en el predominio de la destreza y la meditación que sobrepaja su inventiva y violencia. Por ello su pertenencia a la *φύσις* se muestra tanto en el pensar y reflexionar (*φρόνησις*) como en el impulso y el denuedo de la pasión que lo agita y mueve (*ὀργή*). Sófocles dice:

καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν

⁸⁶⁹ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pág. 186 ss.

*φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
ὀργὰς ἐδιδάξατο*⁸⁷⁰

*Y al encuentro del hombre sale de la voz el son
De la palabra y el saber que preve, como el ágil
viento, y también el desnudo con que establece
La ley dentro de la ciudad.*

Tanto en el movimiento de la reflexión, como en la agitación de los padeceres e impulsos, la *φύσις* acontece en el hombre. Tales aspectos del hombre se presentan como los momentos que expresan su violencia y así hacen constar la diferencia misma que se abre con la irrupción de la palabra. Es el *λόγος*, la orientación de la existencia, en suma la *τέχνη*, la que, subyugando y violentando la violencia y la subyugación misma de la *φύσις*, toma posición como lo más pavoroso.

Este carácter de la relación entre la *φύσις* y la *τέχνη* tiene su raíz en el ser mismo de la existencia humana, la cual, conquistando un lugar en medio de la totalidad de lo que es, se abre camino a partir de su posibilidad más propia. Esta posibilidad, según Sófocles, arrastra al hombre a la subyugación de lo prepotente y en este encuentro el hombre es arrojado a su propio Destino.

De acuerdo a nuestra propia investigación hemos podido percatarnos de que el sentido del ser se constituye bajo esta experiencia fundamental poetizada por Sófocles. Ante todo hemos podido reconocer que el sentido del ser permanece ligado inmediatamente a la experiencia del no-ser anunciada en el diálogo filosófico. Esto significa que el sentido del ser nos remite necesariamente a una particular situación de la existencia, según la cual el hombre permanece en un espacio que se abre entre lo que no es y lo que es. En efecto, en la pregunta filosófica se expresa del modo más patente que el hombre puede ser llevado de súbito a una región cuya inhospitalidad arrebató toda confianza, de manera que lo sabido, esto es, aquello que había sido tomado como verdadero y que había orientado cada paso del movimiento de la vida humana, pierde todo fundamento, con lo cual sobreviene, en el caso de que se haya asumido propiamente la pregunta, la necesidad de buscar en este rechazo y apuro un retorno hacia el ser, vuelta posibilitada por su propia sobreabundancia. Por ello lo que de manera

⁸⁷⁰ Sófocles, *Antígona*, v.353-355.

destacada la experiencia filosófica declara no es sino la situación *al límite* de la existencia, la cual constantemente se encuentra en aquel claroscuro que insta a la decisión entre el ser y el no-ser.

La situación mencionada nos remite al reconocimiento del vínculo esencial entre la existencia y el ser. El sentido del ser según ello se funda en la estabilidad del vínculo del hombre. El ser de este modo es entendido como *οὐσία*, a saber, como *estancia*. Esta estabilidad, según lo que pudimos hacer constar, se expresa mayormente en un giro esencial de la lengua griega para nada accidental⁸⁷¹. En efecto, lo que se oculta en la expresión *τῆ φύσει* es precisamente el carácter fundamental del ser, es decir, que el ser *ya está a la vista*. Pero esta estabilidad es una permanencia que se ha establecido, es decir, que ha aparecido y por tanto es un aspecto que se presenta, por lo cual no se debe soslayar el momento *genético* de la presencia. Esto se pone en evidencia sobre todo a partir de la relación entre *φύσις* y *παιδεία*, cuya vinculación pone en evidencia el momento *dinámico* y *formativo* del ser a través del *λόγος*. Conforme a esta relación a su vez se eleva la exigencia del hombre hacia la búsqueda de su más propia vinculación, en primer lugar, consigo mismo, a través de un saber cumplido, que ya Platón entiende, sin hacer restricciones, con el nombre de *τέχνη*. Desde este punto se hace claro ante todo la vinculación del hombre con el ser entendido como *φύσις*, a saber, desde la disposición práctica. Lo que ha de ser descubierto en primera instancia es la *φύσις* humana a partir de su propia formación, pero no como una obra que, luego de ser ejecutada, obtiene su reposo definitivo, sino como una posibilidad (*δύναμις*) cuyo cumplimiento (*τέλος*) permanece constantemente en obra (*ἐνέργεια*). En este sentido el *λόγος* es *poiético* de tal modo que su obra no es tanto un momento cumplido, cuanto una posibilidad siempre abierta y contingente de la existencia.

De acuerdo al comportamiento de la vida humana en el mundo, el establecimiento del ser-hombre, a saber, de su propia *φύσις* en medio de la totalidad, responde al imperio mismo de esta totalidad que él mismo tiene que asumir dentro de sí como su propia obra. De modo que la lucha constante del hombre para alcanzar su propia virtud (*ἀρετή*) no reside en el enfrentamiento de sus pasiones e inclinaciones naturales con la razón, presta a frenarlos y sojuzgarlos, sino antes bien, en la puesta en obra de esta fuerza que lo arroja a la propia tarea de ser. Por ello dice Aristóteles que la virtud no nace ni *φύσει*, es decir, no es algo connatural al hombre, ni *παρὰ φύσιν*, es decir, contra su propio ser, sino *πεφυκóσι μὲν ἡμῖν*

⁸⁷¹ Aristóteles, *Met.* 989 a16; 993 b11; 1008 b33; 1018 b11; 1026 a20; 1029 a28.

δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους⁸⁷², en tanto tenemos esencialmente una disposición para soportar las virtudes a modo de cumplirlas propiamente a través de la costumbre. Tal disposición para soportar la virtud por tanto tiene que ser creada a partir del comportamiento mismo, el cual precisamente necesita de la orientación del λόγος, esto es, de una capacidad esencial por la cual disponer la existencia a la vista de su propio cumplimiento. El horizonte de esta vista tiene su posibilidad en esta anticipación de la existencia que la lleva más allá de sí misma, que la hace abrir y conquistar su lugar no sólo entre los otros, sino en medio de la totalidad del ser.

El λόγος de este modo constituye la esencia del hombre que lo enraiza a su particular Destino, a saber, descubrir la φύσις. En este descubrimiento se despliega un mundo y se lo pone en obra a partir del movimiento de la vida humana. Ahora bien, según el pensamiento platónico-aristotélico, el más alto vínculo de la existencia humana se establece a partir de la σοφία, en la medida que esta disposición descubre los límites primeros, es decir, ποιητίζα los principios fundamentales a partir de la intuición (νοῦς)⁸⁷³. En el θεωρεῖν de la σοφία ya no acontece ninguna condición fuera de la pura vinculación del pensar consigo mismo, con lo cual se expresa del modo más puro el obrar del νοῦς. Pero en la medida que el hombre regularmente no puede vivir de este modo, en la medida que la existencia está arrojada a su propia facticidad, la puesta en obra de la vida se arraiga en la situación y las circunstancias del mundo. Lo principal por tanto es advertir que en cada uno de los modos en que el hombre puede vincularse con el ser, el νοῦς se determina como el fondo de estas posibilidades. Esto es así, como vimos anteriormente, porque el νοῦς abre el horizonte de todo posible obrar.

Es cierto además que frente a la σοφία y la φρόνησις, por cuyas disposiciones se pone en obra un destacado vínculo con el ser, la τέχνη ποιητικὴ queda muy por debajo de ellas. En efecto, la ποίησις que aquí acontece tiene un sentido meramente relativo, pues lo creado por el hombre, una obra determinada, responde a la necesidad de las cosas con las cuales trata y se ocupa. De esta manera el vínculo que se proyecta y se establece nace de un determinado modelo. El saber productivo, en efecto, está orientado por un παράδειγμα y por ello mismo su ποιεῖν no pone a la vista el fundamento mismo, sino que sólo dispone de éste para, por ejemplo, hacer una mesa o bien un par de zapatos. Es, por así decir, una imitación de la

⁸⁷² Aristóteles, *Ét. Nic.* 1103 a25-26.

⁸⁷³ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 a17-18. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀλεθεύειν, es necesario, por consiguiente, que el sabio no sólo ha de conocer lo que deriva de los principios, sino descubrir los principios.

γένεσις de la φύσις, la cual, por su parte, no precisa de ningún motor externo para llevar a cabo su obra. No obstante dentro de las posibilidades de este saber productivo se encuentra una disposición cuyo carácter no está arraigado a una necesidad del tipo del artesano. En efecto, hay una τέχνη que por su superioridad es una σοφία. Así dice Aristóteles: τὴν δὲ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκιβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν⁸⁷⁴. La sabiduría la conferimos en las artes a los más perfectos en ellas, por ejemplo, a Fidias como escultor y a Policleto como creador de estatuas, no significando con ello sino que la sabiduría es la excelencia de una τέχνη. No debemos ignorar que para Platón este tipo de obra producida por la τέχνη, que él llama μιμητική, y que se caracteriza por una determinada ejecución imitativa, permanece muy por debajo de la ἰδέα que por sí misma está presente, e incluso de la obra de la τέχνη ποιητική en el sentido aristotélico. Aún así tampoco se nos tiene que ocultar que esta jerarquía responde a un orden cuya medida la da precisamente la más pura ποίησις, la cual, según Platón, sólo puede ser ejecutada a partir del proyecto de un Creador. Esta ποίησις de Policleto y Fidias tiene su fundamento en la puesta al descubierto de la ἰδέα en su mismidad. Bajo tal perspectiva tienen sentido las palabras de Aristóteles, dado que en la excelencia de una τέχνη como la del Poeta en el alto sentido, se da una ποίησις superior, una tal que descubre en un sentido esencial, no algo que ya estaba hecho, es decir, no imita otra cosa, ni tampoco se rige por un determinado παράδειγμα, sino que pone a la vista por primera vez el ser en la obra, de manera que en esta puesta en obra se abre el sentido del mundo. Esta ποίησις esencial, por tanto, hace una indicación al carácter del νοῦς ποιητικὸς, es decir, es una ποίησις que ilumina, y de tal modo que descubre en la ὕλη, es decir, en la piedra, en los colores, en los sonidos o bien en la palabra, la φύσις misma.

Según ello ¿es accidental acaso que la excelencia de la τέχνη se cumpla propiamente como σοφία a partir de una determinada ποίησις? ¿Y es accidental además que la Poesía como creación de la palabra haya reconocido a su vez en lo ποιητικό su propio carácter de ser, poniendo así en evidencia el carácter fundante del λόγος? Si esto es necesario, entonces la relación entre la φύσις y la τέχνη tiene su sentido fundamental a partir del carácter ποιητικό del vínculo mismo, esto es, desde el modo como el λόγος puede descubrir la estancia del ser en su verdad.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, 1141 a8ss.

GLOSARIO

-ἀλήθεια (*alétheia*): descubrimiento, apertura, verdad.

-φύσις (*physis*): surgimiento, crecimiento, ser, naturaleza, forma, estabilidad.

-τέχνη (*téchne*): soportar la verdad, saber, saber hacer, tener a la vista, vincularse con el ser.

-ποίησις (*poíesis*): llegar a ser, ponerse a la vista, ponerse al descubierto.

-γένεσις (*genesis*): llegar a ser, generación, nacimiento, surgimiento, acontecimiento.

-*Estancia*: El uso que aquí se hace de esta palabra ante todo se funda en el sentido de un *establecimiento* y recuerda por tanto el antiguo sentido de la *permanencia*. El asunto es que aquí no se trata tanto de la permanencia de un campamento o bien de una hacienda, sino antes bien de la presencia misma del hombre en el mundo en el sentido de una *estadia*. Desde allí tiene sentido pensar a partir de esta palabra el término griego *οὐσία*. De acuerdo al contexto la palabra “*estancia*” nos remitirá tanto al sentido filosófico como al sentido pre-terminológico. De consuno a ello la *οὐσία* (*estancia*) es puesta en expresa relación con la *πόλις* (*Estado*), destacando de este modo que el Estado es propiamente el lugar donde la verdad tiene una estancia.

-*Porte*: Desde esta palabra nos permitimos asentar una serie de relaciones que ayudan a comprender el modo como la existencia humana mantiene su estabilidad y su vínculo con las cosas. De este modo el porte o postura nos remite inmediatamente al *comportamiento* humano habitual, el cual se constituye a partir de lo que le *importa*. Desde esta importancia es posible entender el sentido del *soporte*, a saber, aquel sostén que el hombre configura como su propio saber y vínculo con los otros y con las cosas del mundo. A estas relaciones se suma el sentido del *transporte* que provoca la Filosofía en el hombre a partir de su destacado *aporte*, a saber, el ser, lo cual conlleva a su vez la *deportación* del hombre de su comportamiento habitual.

-εἶδος, ἰδέα (*eidós, idea*): Ambas palabras hacen alusión al horizonte de la visión bajo una cierta ambigüedad. De acuerdo al contexto en que se ocupan, estos términos, ya sea en su sentido platónico o bien aristotélico, destacan un *estar a la vista*. También las hemos traducido como *aspecto* o simplemente *vista*, para hacer constar más que el momento del ver, el momento del *ser-visto*.

APÉNDICE I
SOBRE EL CARÁCTER DE LOS GRIEGOS,
UNA VISIÓN IDEAL E HISTÓRICA DE LOS MISMOS⁸⁷⁵

Wilhelm von Humboldt

I. Los griegos no son meramente un pueblo que sea históricamente útil de conocer, sino un ideal.

Sus excelencias sobre nosotros son de tal carácter que al permanecer inalcanzables, procura [por otra parte] beneficio imitar sus obras, para evocar aquella, su libre y bella situación en nuestro ánimo, el cual [por su parte] permanece oprimido por nuestra pesada y estrecha situación.

Ellos nos desplazan en cada respecto otra vez a nuestra propia y perdida libertad (si es que se puede perder aquello que nunca se tuvo, pero que de lo cual era capaz uno por naturaleza), mientras ellos momentaneamente elevan la opresión de nuestra época y fortalecen el poder que nos ha creado a través del entusiasmo, para ser capaces de superar aquella opresión espontaneamente.

Ellos son para nosotros, lo que sus dioses fueron para ellos; carne de nuestra carne y huesos de nuestros huesos; ellos tenían toda la desgracia y toda la aspereza de la vida; pero tenían un sentido que transforma todo en juego y que limpia la dureza de lo terrenal, mientras conserva la seriedad de la idea.

II. Esto no es un accidente, sino un punto de vista necesario. Nada moderno puede ser comparado con algo antiguo. El hálito de la antigüedad, que es tan necesario, lo carecen los modernos -no un autor particular de alguna obra, sino el pueblo entero y el espíritu particular de nuestra época entera.

Este espíritu se distingue a sí mismo del moderno como la realidad efectiva se distingue a sí misma de una imagen ideal de cualquier tipo. La imagen antigua es la pura y perfecta expresión de algo espiritual, siempre induce a sumergirse más profundamente en cada una de sus partes y conduce a una unidad de ideas. La realidad efectiva, por otra parte, sólo indica lo

⁸⁷⁵ El propósito de la siguiente traducción reside en la profunda delimitación de *lo griego* que aquí se lleva a cabo y ante todo en hacer ver la notable perspectiva del autor respecto al carácter general de la posibilidad griega, la cual, como podrá advertirse, se encuentra en el Arte (*τέχνη*) en un sentido amplio y esencial, y hacia el cual, por nuestra parte, hemos querido indicar.

espiritual allí donde es benéfico, se incita a sí misma, en parte para aniquilar la unidad de las ideas en pensamientos, y no lleva adelante tipo alguno de unidad como este sentimiento.

Lo que diferencia a la antigüedad es por eso no meramente una característica particular, sino una verdadera y una prevaleciente excelencia.

El sentimiento por la antigüedad es por tanto la piedra de toque de las naciones modernas, las cuales ya están extraviadas, si evalúan igualmente a los griegos y a los romanos, o evalúan a los romanos por sobre los griegos. En tanto la antigüedad es llamada ideal, los romanos participan de ello sólo en tanto es imposible separarlos de los griegos.

III. La excelencia específica de los griegos es haber expuesto la tarea de representar la vida en el más alto grado como nación, en la estrecha línea limítrofe bajo la cual la solución podría haber sido menos exitosa, y sobre la cual podría haber sido menos posible.

Lo que diferencia por tanto yace totalmente en la representación, y está de acuerdo en todo más con un ideal. El concepto de un ideal siempre implica que la idea podría permitir la posibilidad de su realización.

Lo predominante en el espíritu griego es por eso la alegría en el equilibrio y la medida; y querer incluir sólo lo más noble y lo más sublime allí donde permanece de acuerdo con un todo.

La vida puede ser considerada como Arte, y el carácter representado en vida como una obra de Arte. Sólo el genio descubre su punto indivisible, en el cual, luego de una enorme lucha, lo invisible se desposa con lo visible. Sólo el genio hace esto en vida, y por cierto el más alto de todos los genios, el todo vivo del pueblo en conjunta actividad.

IV. Para captar cómo una nación entera pudo darse a sí misma un carácter explicable sólo a través de la genialidad, uno tiene que dar un paso atrás para considerar la individualidad.

La individualidad de un ser humano está unida con su impulso. El universo entero consiste sólo en este impulso, y vive y es nada, en tanto lucha continuamente por vivir y ser. Entonces el impulso no puede ser determinado de otro modo, de manera que adviene la forma de la vida a través del impulso, y toda diferencia de la existencia se basa sólo en la diferencia del *esfuerzo mismo de la vida*, o en la *posibilidad de obrar* a través de la resistencia que encuentra.

Este impulso es el mismo en los cuerpos y en el mundo espiritual, pues por una parte crea formas de organización que sólo son originadas por pensamientos, y por otra parte, por ejemplo, crea formas en el Arte y en el lenguaje y tales cosas, a través de los cuales los

pensamientos de otro modo no habrían parecido expresarse. Por eso, esto puede servir tanto para explicar lo más complejo en la naturaleza espiritual, como lo más simple en la corporal.

Lo que la existencia dió al carácter de los griegos exclusivamente fue el impulso en ellos para ser hombres puros y totales, entendido para hacerlo del todo dominante.

Por tanto lo que en maravillosos modos pareció poder ser la obra del genio, surgió del simple abandono a la naturaleza, como generalmente y siempre mayormente en el hombre lo formado permanece unido inmediatamente a lo original, desde lo cual él es, por así decir, sólo una transcripción o traducción.

V. Lo que el impulso podría hacer efectivo en la naturaleza espiritual del hombre, y lo que podría dar una determinada forma particular sobre su carácter específico, puede sólo ocurrir por obras de libertad, las cuales se originan exclusivamente de la personalidad.

En efecto, la libertad ni puede alterar el impulso, ni (lo cual es lo mismo) el carácter; pero la libertad tiene que despertarlo, e incluso parecer determinar arbitrariamente la dirección que necesariamente y constantemente a través de sí mismo tiene; o en otras palabras, la fuente de la determinación de la voluntad tiene que yacer en la región en la cual ambas, necesidad y libertad, perecen en una más alta idea.

Entonces uno nombra el impulso con una palabra que sólo los alemanes entienden: “*Sehnsucht*”, y el hombre por eso tiene sólo un determinado carácter en tanto él tiene un determinado anhelo, y así este es sólo concebible a través de la fuerza, pues tiene tanto carácter como posee energía moral.

Lo segundo destacado en los griegos es por tanto la profundidad con la cual el anhelo que ellos respiran es dirigido a sus respectivos objetos, y la ligera vivacidad con la cual se expone a sí mismo. En vez de languidecer en insatisfacción, siempre se reproduce a sí mismo nuevamente y siempre más bellamente; dentro de la plenitud, la pureza y la fortaleza de su vida espiritual.

VI. El luchar de los griegos animado por tal (IV) anhelo (V), pudo proceder sólo por una representación de la más alta vida (III), que es la más humana existencia.

La aspiración fundamental del hombre está en la ilimitada expansión de la combinada energía de su predisposición y auto-operación. Allí él circunda simultáneamente lo visible y lo invisible, en la conciliación del conflicto sin la aniquilación de uno u otro, y mientras esto puede ser alcanzado, en la reunión fenomenal de un símbolo que es dirigido a una forma, en la cual lo universal emerge como un particular, y el particular se amplía a sí mismo a lo

universal.

Sólo el griego reveló esta aspiración más puramente y más exclusivamente que otra nación, y desde aquí aparece un tercer, un cuarto y un quinto rasgo de su carácter.

Él siempre buscaba necesidad e idea, deponiendo las incontables coincidencias de la realidad.

Su energía primaria fue Arte, la región del símbolo.

Si por eso la imaginación devino la capacidad gobernante de su alma, así fue sólo la imaginación real y creativa, la que no anticipa otro poder, y nunca desconoce su región; el griego poseía por eso igual habilidad para la pura especulación y la sabiduría práctica. Él fue natural e ideal, nunca quimérico y fantasioso.

VII. El sentimiento de humanidad fue así profundo en los griegos, de modo que ellos sintieron hondamente cuán pequeña la necesidad de la duración momentánea está entretejida en lo mismo. Por eso en el estrecho borde entre la vida y la muerte ellos quisieron sólo vida y la más plena vida.

El desprecio de las formas sin vida fue por eso un sexto rasgo de su carácter; ellos siempre pusieron fuerzas reales en movimiento, no fuerzas convencionales.

VIII. Pero este carácter entero sólo recibe plena claridad, determinación y multiplicidad por aquello que compone el séptimo rasgo de los griegos, que es la alegría de la sociabilidad, la cual sobrepasó cualquier otro goce para ellos, de manera que todas sus instituciones parecían formadas por la inclinación a llevar su personalidad individual hacia el roce recíproco, lo cual tiene una dirección visible para popularizar todo, así que de hecho su carácter es representado para ellos en la personalidad del pueblo entero.

Incluso las familias fueron grupos menos separados en los griegos que en los romanos, y sus vínculos fueron menos divisibles para la comunidad nacional general.

IX. Por todos estos rasgos el carácter de los griegos fue el ideal de toda la existencia humana, de modo que uno puede afirmar que ellos perfectamente caracterizaron la forma pura de la determinación humana, aún cuando la plenitud de esta forma pudo haber acontecido después de otros modos.

Porque como se dijo anteriormente, la determinación del hombre es siempre la creación absoluta de sí mismo, pero con ayuda de la universalidad de los fenómenos, a través de los cuales el absoluto se manifiesta a sí mismo individualmente.

La correcta proporción entre receptividad y auto-operatividad, la interna fusión de lo

sensual y lo espiritual, conservación del equilibrio y la medida en la suma de toda aspiración, acompañando cada cosa a lo actual, la vida activa, y la representación de cada sublime matiz de lo particular en la totalidad de la nación y de la raza humana, son la parte formal de la determinación humana, y estos son los rasgos que describen el carácter griego directamente con toda la precisión de los contornos, toda la riqueza de las formas, toda la multiplicidad de los movimientos, y toda la fuerza y la vivacidad de los colores.

Pero luego hay una consecuencia del singular momento de esta aspiración en el todo, que incluso tiene que ser extraño a los antiguos, porque ellos procedían en el fácil y afortunado vínculo que contradice aquella separación, al menos visible y momentáneamente. Lo absoluto tiene que estar fundado en modos abstractos, la realidad tiene que ser investigada en modos escolares, la convivencia de las costumbres de los hombres tiene que ser investigada por métodos, los cuales a primera vista van en contra del desarrollo de lo individual, y son conducidos a resultados más grandes y más difíciles de alcanzar.

En ello pueden ahora los modernos sobrepasar a los antiguos. La vinculación luego de la separación es más difícil, pero más grande que la que los griegos enfrentaron. Los antiguos pueden permanecer para la posteridad y de este modo los griegos son un modelo, cuya inalcanzabilidad incita a la imitación, en vez de sentirnos intimidados.

X. Este carácter descrito en sus rasgos principales con diligencia, a fin de que la imagen permanezca indivisa, fue la misma entre los griegos y en todo esfuerzo del espíritu griego. No fue diversamente divergente, ni mutuamente restringido a sí mismo, o yendo por una tercera y unificante dirección, sino en todas partes el mismo estilo y el mismo espíritu. Aquello que resaltó lo particular según lo mismo hacia un lado, reprimió la oposición, y la excelencia inmediatamente determinó la falta. En poesía el estilo de la escultura gobierna; la filosofía va de la mano con la vida; la religión se entreteje en esta y en el arte; la vida pública y privada fusiona el carácter más solidamente conjunto, en vez de separarlo y rasgarlo.

La imagen opuesta acontece entre nosotros. Porque en nosotros el estilo y el carácter moderno y antiguo están eternamente en oposición el uno al otro, no podemos deshacernos del primero, no podemos rendirnos al último, y nosotros estamos incitados al antagonismo no sólo entre las otras naciones e individuos, sino también en nuestros propios corazones, en la intuición, la percepción y la producción.

Tenemos que dedicar unas pocas palabras a este conflicto de los antiguos y los modernos, que nunca será completamente resuelto, así como al mismo tiempo las deficiencias del

carácter ideal de los griegos tiene que llegar a hacerse claro.

XI. La pregunta ofrece un intuitivo y claro concepto de la diferencia entre los griegos y los modernos: ¿qué bien les aconteció a los griegos y qué a los modernos, de modo que unos lo alcanzaron y otros no? Y aquí está la respuesta: escultura y música. Los modernos nunca han tratado de añadir a lo menos algo a la plástica de los antiguos, sólo el único Miguel Angel lo intentó (y tal vez por esto anticipa el estilo moderno), y la antigüedad nunca conoció la bella música.

Sin constancia lo preeminente de estas dos artes, la antigua y la moderna, parecen igualmente inexplicables.

XII. En la escultura gobierna la forma, y en la música gobierna el sentimiento, el carácter general de los antiguos es lo clásico, el del moderno lo romántico, de los cuales el primero intenta extender desde el pecho el mundo, el segundo intenta extenderse desde el mundo fuera del pecho hacia la infinitud.

El carácter clásico vive en la luz de la intuición, conecta el individuo al género, el género al universo, busca lo absoluto en la totalidad del mundo, y allana el conflicto, por el cual lo particular existe en ello, en la idea del destino a través de la justicia universal.

El carácter romántico prefiere demorarse en la pálida oscuridad del sentimiento, separar lo individual del género, separar el género del universo, lucha por lo absoluto en la hondura del “Yo”, y sabe que no hay otra salida del conflicto, en el cual lo particular existe con ello, que la tarea desesperada por igualar todo, o la perfecta solución, en la idea de la gracia y la reconciliación por el milagro.

La más alta expresión simbólica de ambos es el mito y el cristianismo.

XIII. Pero desde estas principales diferencias surgen muchas otras, a través de la aplicación de las mismas a las diferentes relaciones de la vida, de modo que finalmente nada permanece sin conflicto. Incluso estas cosas, las cuales parecen enviadas para vincular las excelencias de ambas épocas, expande la insobrepasable dificultad que surge de sus oposiciones. De este modo, por ejemplo, uno podría considerar adecuada la pintura como la mediadora entre la escultura (en la forma) y la música (en el color) como totalmente propio a nuestro tiempo. Pero la casi absoluta imposibilidad de escoger una materia y un tratamiento, los cuales son igualmente extraños al mito y al cristianismo, otra vez roba la virtud de la dirección a la cual el artista ha retornado por sí mismo más cerca.

Una única solución para este conflicto, una verdadera y actual unión de los antiguos y los

modernos en una nueva tercera forma no puede ser concebida, incluso en la más generosa garantía de un proceso infinito de perfectibilidad.

El único equilibrio es que el verdadero, no meramente el máximo simbólico (como en los griegos), no es determinado de parte a parte a representarse en su totalidad en el ser del hombre o la nación, que aparece sólo en parte en la realidad efectiva, sino como una totalidad sólo desde el pensamiento, sólo en la hondura del corazón, y que sólo puede ser intuido y sentido en momentos afortunados e individuales.

APÉNDICE II

ACERCA DEL INSTANTE, LA VERDAD Y LA NATURALEZA

En el segundo libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos declara las más altas disposiciones por las cuales la existencia humana puede mantener un vínculo con el ser, es decir, con su ser propio en relación con el de los otros en un determinado mundo. Describe y hace una diferencia entre dos tipos de *ἀρετή*, la *ἀρετή* que corresponde a un modo habitual de comportarse (*ética*) y la que tiene que ver con un modo de entender algo, ya sea bajo la orientación de principios teóricos o de reglas técnicas (*dianoética*)⁸⁷⁶. Es necesario advertir por tanto que Aristóteles habla de dos modos destacados de ser, superiores en cuanto a la efectividad del vínculo sostenido y a la prestancia por la que la existencia humana se descubre a sí misma en el mundo.

Ahora, si las virtudes no sólo no se dan regularmente, a no ser en algunos expertos en las artes y en los saberes teóricos, sino que, sobre todo en el ámbito práctico, el hombre virtuoso es raro, podemos entonces hacernos una idea de lo que Aristóteles tiene a la vista en la investigación acerca de la virtud, a saber, que lo buscado en cada caso, tanto en el comportamiento práctico como en el teórico, es la más propia estabilidad humana, el más propio ser-hombre, lo cual, según Aristóteles, no es sino la parte más alta (*θεῖον*) que en éste se encuentra⁸⁷⁷. En efecto, sobre todas las virtudes Aristóteles menciona aquella fundada en un horizonte teórico y por tanto determinada por un vínculo destacado con el ser (*σοφία*). Lo que hace más virtuosa a la *σοφία* es por ello su mayor estabilidad, lo cual reside en la capacidad de vincularse al ser del modo más propio posible, a saber, a partir de los primeros principios dados por el intelecto (*νοῦς*). Lo que tal vínculo conforma es por tanto un saber superior, cuya disposición no sólo aporta el más alto bienestar individual (*εὐδαιμονία*), sino a la vez la capacidad de ordenar y configurar los límites de los otros saberes de manera arquitectónica⁸⁷⁸. En este carácter de la *σοφία* reside la posibilidad de establecer la apertura de un mundo en un sentido fundamental.

Inmediatamente después, y por cierto bajo el reconocimiento de que aquel modo más alto de ser es casi imposible para la existencia humana, resulta decisiva la virtud del carácter a

⁸⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1103 a14ss.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, 1117 b28: “En cuanto hombre no vivirá, pues, de este modo, sino en cuanto algo divino en él se haga presente”

⁸⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982 a14ss.

partir de la prudencia (*φρόνησις*)⁸⁷⁹, la cual, como constitutivamente intelectual, sin embargo, sólo se hace efectiva en la puesta en juego instantánea de la situación práctica, puesto que aquí, ciertamente, la felicidad no se logra a partir de la contemplación, modo de ser propio de la divinidad, sino de una actividad cuya finitud se determina por la posibilidad misma de quien obra en relación a los otros. La obra resuelta por la deliberación se funda de este modo en el carácter mismo de la existencia que ya ha proyectado con los otros su propia vida (*προαίρεσις*).

Si bien la diferencia fundamental de las virtudes *éticas* y *dianoéticas* reside en su origen, en tanto unas deben su constitución a un aprendizaje, mientras que las otras, en cambio, tienen su origen en la costumbre⁸⁸⁰, es importante señalar el sentido del acontecer mismo de la virtud, por el cual se hace evidente que estos dos modos de ser superior caracterizan un cumplimiento, o dicho de otro modo un *descubrimiento* o *apertura del ser* (*ἀλήθεια*). Con este concepto por lo pronto debemos pensar en un *modo de estar presente* y cuya amplitud y alcance ha de medirse a partir del horizonte que se establece. Por ello en todos los casos, es decir, tanto en el ámbito *práctico* como en el *teórico* y *poiético*, el mayor o menor grado de descubrimiento va a depender de la *estabilidad* (*οὐσία*) del ser. Pero a su vez tal estabilidad del ser tiene que corresponder a una vinculación existencial, cuyo nudo, por así decir, es obra del saber. *El saber en este sentido pone en obra el vínculo con el ser y por tanto destaca aquella posibilidad fundamental de la existencia para descubrir y soportar la estabilidad.* Podemos decir, por ejemplo, que alguien sabe más que otro acerca de algo en cuanto tiene una saber propio acerca de ello, por ejemplo, un saber físico, porque cuenta con ciertos principios que revelan la verdad de su operación teórica, o bien que el arquitecto sabe más que el obrero, puesto que éste pone en obra sólo lo que aquel ha *establecido* en su planificación, de manera que el arquitecto conoce más, en cuanto conoce el *por qué* de lo que hace, y el obrero conoce menos, dado que su hacer depende de la orden de aquel. Más allá de esta estructura jerárquica del conocimiento, aquí la verdad corresponde con la cosa descubierta en relación a la cual se mantiene un vínculo, ya sea porque se tienen ciertos principios para su comprensión, como en el caso del físico, o bien porque algo se pone en obra a partir de lo que ha sido anticipado, como en el caso del arquitecto. Pero también podemos referirnos a alguien que, no porque

⁸⁷⁹ *Ibidem*, 1177 b27: “Tal vida sin embargo sería superior para el hombre”; 1178 a9: “En segundo lugar se encuentra la vida conforme a las otras virtudes [...] puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo a las virtudes morales”.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, 1103 a15.

sabe más que otro, sino porque ha tenido mejor disposición para resolver sus propios actos con los otros, ha alcanzado cierta estabilidad y por eso es un hombre verdadero en el sentido de auténtico (*ἀληθευτικός*)⁸⁸¹. De uno podemos decir que descubre la verdad de algo (ya sea en su producción técnica o bien en su operación teórica), del otro podemos decir que tiene un carácter que revela en cada acto suyo la verdad de su situación, es decir, su *ser-quién*. De acuerdo a lo anterior podemos decir que una verdad es, en un primer caso, *teórica* (cuando se descubre el qué-es) y *poiética* (cuando se descubre, por una parte, la obra producida en su ser-útil y, por otra parte, la obra de arte), y en el otro caso podemos decir que es una verdad *práctica* (cuando se descubre la existencia misma en su comportamiento con los otros).

Dentro del ámbito práctico la existencia no se mueve regularmente en virtud de su obrar más propio, es decir, no se comporta conforme a una verdadera orientación práctica, sino que, haciendo uso de este poder manifestar-se (*ἐρμηνεύειν*) de modo oral (*ρητορικῶς*) o bien de modo dialéctico (*διαλεκτικῶς*), sólo es capaz medianamente y en base a lo verosímil, de averiguar (*ἐξετάζειν*) y sostener una razón (*ὑπέχειν λόγον*)⁸⁸² cuando trata con los otros y con lo que es respectivamente, a fin de, conforme a lo que la existencia en cada caso ha dispuesto para sí, obrar a la vista de su propio bien. Tal regularidad cotidiana por otra parte nos ofrece el horizonte a través del cual es posible que tal capacidad hermenéutica (expresiva y declarativa) sea metódicamente orientada, conformando de este modo un saber propio (*τέχνη*)⁸⁸³. En este ámbito práctico así se da generalmente un determinado *λόγος* que se constituye a partir de la oralidad viva del trato con los otros y que en el mejor de los casos puede permanecer gobernada por un horizonte de vida conforme a la virtud. En este caso el descubrimiento del ser-quién se cumple y por tanto la apertura de la situación de acuerdo al proyecto de la propia existencia.

Aristóteles nos señala en primer lugar que aquella verdad que acontece dentro del trato entre unos y otros, es decir, aquella apertura de la situación práctica, se descubre a partir de la resolución del acto deliberado, cuyo motivo reside en cada caso en lo deseado. Por ello dice Aristóteles en el sexto libro de su *Ética*: “*El bien (εἶ) cuando pensamos, pero cuando pensamos al comportarnos, es la verdad (el descubrimiento de la situación) en correspondencia con el deseo recto*”⁸⁸⁴. Aristóteles dice sobriamente que el bien (*εἶ*) se

⁸⁸¹ *Ibidem*, 1127 a24: “siendo verdadero tanto en la vida como en la palabra”.

⁸⁸² *Retórica*, 1354 a1-5

⁸⁸³ *Ibidem*, 1354 a11.

⁸⁸⁴ *Ét. Nic.*, 1139 a29-30

encuentra al alcanzar sin impedimento alguno lo que se ha propuesto. El bien es lo *descubierto* (*ἀλήθεια*) a través de un comportamiento orientado por un *λόγος* que *abre* la situación (*ἀληθείας*)⁸⁸⁵. Este descubrimiento propio del *λόγος* sin embargo nunca podría hacerse efectivo en su operación práctica, si no estuviese antes este descubrimiento en correspondencia a lo que el deseo apunta. Por ello en la estabilización de la apertura existencial, es decir, de la verdad práctica, tiene que ser lo mismo lo que el *λόγος* diga y lo que el deseo persiga⁸⁸⁶. Esta correspondencia por tanto afecta a quien actúa, por lo cual es de necesidad dentro de la deliberación y el consejo, saber lo que se quiere, aquello que se desea por amor del propio bien. Pero en la medida que el deseo no permanece motivado cotidianamente por el bien sin más, sino por el bien que aparece (*φαινόμενον ἀγαθόν*)⁸⁸⁷, la existencia humana se encuentra regularmente bajo múltiples direcciones, de manera que es preciso para toda deliberación que busca el bien de su obrar, tener a la vista de manera segura la verdad de su situación⁸⁸⁸. Esta seguridad sin embargo nunca está del todo garantizada, dado que quien obra está arrojado a la siempre cambiante situación respectiva y singular. Por lo cual no sólo es necesario contar con una regla práctica, sino llevarla a cabo en el acto correspondiente. En ese sentido dice Wieland: “*El que obra no puede contentarse con dirigir su atención exclusivamente a estructuras universales, dejando de lado la situación concreta de acción. Ciertamente, el obrar correcto es normado por reglas universales. Pero no puede realizarse más que en el plano de lo individual*”⁸⁸⁹. El descubrimiento de la situación, por tanto, la verdad práctica, depende del modo como la existencia ha llegado a conformar un carácter a partir de una regulación y cuya concreción tiene su expresión en la habituación a ciertos dolores y placeres, con lo cual se nos muestra de partida que para el obrar práctico es de suma importancia la correcta vinculación del afecto con la acción y, según ello, de la voluntad con el pensamiento.

Nos topamos así con el primer problema de nuestra consideración, a saber, con el momento que constituye a la existencia de manera previa, esto es, la inclinación natural (*ἐπιθυμία*), por la cual la existencia en cada caso, en vez de ser persuadida por el *λόγος* se ve llevada a su presente inmediato. Así, por ejemplo, dice Aristóteles: “*Puesto que acontecen*

⁸⁸⁵ *Ibidem*, 1139 a24

⁸⁸⁶ *Ibidem*, 1139 a25

⁸⁸⁷ *Ibidem*, 1113 a19

⁸⁸⁸ *Ibidem*, 1113 a28-29

⁸⁸⁹ W. Wieland, *Norma y situación en la ética aristotélica* (traducción de A. Vigo), Anuario filosófico, 1999 (32), 107-127.

deseos mutuamente encontrados, esto sucede cuando el *λόγος* y la inclinación son mutuamente contrarios; lo cual a su vez tiene lugar en los que pueden percibir el tiempo, el intelecto ordena resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato”⁸⁹⁰. Esto que ya se encuentra de manera previa para la existencia es la *φύσις*, lo que *por sí mismo surge en y para* el hombre, los apetitos, y de consuno a ello el *θυμός*, como el lugar en donde acontece todo *πάθος*. Estos momentos constitutivos de la existencia humana que se remiten al aspecto inmediato del hombre, son de suma importancia dado que ellos serán determinantes a la hora de establecer un verdadero vínculo con el ser propio a la vista del bien realizable. En efecto, conforme a este momento afectivo es comprensible la tensión (*ὄρεξις*) que determina el comportamiento humano en su más inmediata entrega, tensión que, si se comprende como mero apetito, niega toda relación con el *λόγος*, pero que si participa de éste, puede ser reprendida, exhortada y orientada por él. La *φύσις*, de este modo, constituye originariamente al ser-humano, quien *por naturaleza* ya se encuentra en cada caso impulsado por la inmediata necesidad. Los placeres corporales y en otra medida los placeres provocados por el dinero y el honor, los cuales, a diferencia de aquellos, mueven a aquella parte de la existencia no completamente irracional y que por su posible admisión en la parte racional, al ser capaz de escuchar el *λόγος*, revelan el horizonte electivo de la existencia, expresan ambos a su modo aquella parte natural, es decir, aquel momento que para el hombre ya está dado, su naturaleza apetitiva y afectiva. Lo primariamente natural en el hombre por tanto es este estado de encuentro afectivo que lo mueve al encuentro del ahora. Nos permitimos nombrar esta situación que ya permanece de manera previa para el hombre como el momento *patético-desiderativo*, el cual por sí mismo pone al hombre en su presente inmediato.

Conforme a ello es preciso por tanto señalar que esta situación afectiva es aquella que para la existencia práctica, en su elegir y obrar, se da primero en un determinado temple, en un padecer, pues en cada caso algo hay que le acontece a la existencia, que le afecta, lo cual a su vez se expresa en una fuerza impulsiva de acción y las más de las veces surge en oposición a lo que el *λόγος* afirma. Por esta inmediatez del deseo surge un conflicto de intenciones que estructura de modo regular la situación de la existencia. Es importante advertir además que todo deseo es siempre deseo de una determinada disposición. Lo deseado, en efecto, se establece siempre en el hombre como un deseo representado. El que esto sea posible reside en última instancia en la estructura formal del *λόγος* como un *τι κατά τινος*. Sin detenernos

⁸⁹⁰ *De anima*, 433 b5ss

demasiado en este punto, fijemos la atención ante todo en que el deseo natural, aquel que nos mueve inmediatamente, siempre está determinado *como algo*, y por tanto como algo para lo cual ya nos sentimos dispuestos afectivamente. De manera que hay que hacer constar por ello que el deseo humano, hasta en su momento más inmediato, es una tensión que permanece determinada bajo un horizonte no sensible, lo cual no quiere decir que hasta el apetito natural permanezca determinado por una deliberación, sino sólo que incluso el deseo no racional en cada caso se constituye bajo una representación⁸⁹¹ y de consuno a ello de acuerdo a la posibilidad de la afectividad de aquel que desea; por tanto conforme al *hacerse presente para sí de lo deseado como algo*.

Según lo anterior podemos ahora decir que esta inmediata situación de la existencia humana, es decir, el precipitarse en el presente inmediato a través del momento *patético-desiderativo*, sólo es posible porque la existencia ya toma para sí lo deseado como tal y tal, esto es, como algo que en cada caso yo me represento como bueno. Es por eso que, como dice Aristóteles⁸⁹², el incontinente actúa no por elección, momento por el cual quien se resuelve en la acción se descubre a sí mismo, sino por la afección que le provoca lo que se representa y por tanto actúa ni siquiera quizás guiado por un bien aparente, sino por la inmediata pasión. No obstante en ambos casos, en aquel que obra eligiendo y en aquel que obra por los afectos, el motivo del querer es siempre algo representado, es decir, el propio fin que en cada caso le parece bueno para quien actúa. De manera que aquel que bajo un cierto saber u opinión acerca de algo actúa de manera opuesta, a saber, haciendo lo contrario o al menos en conflicto con lo que piensa, se deja llevar en cierto modo por la afección provocada por la inmediatez del placer, lo cual, no sólo pone en evidencia para nosotros el error en el cual puede alguien caer, sino a la vez la apertura temporal que se abre en el arrepentimiento y antes en la posibilidad de renunciar a un placer inmediato por mor de una elección de vida proyectada, dado que tanto en el primer caso como en el segundo la perspectiva del tiempo se ha vuelto el horizonte del obrar. Este horizonte temporal y el bien que ha sido proyectado por aquel que actúa bajo determinadas posibilidades, establece todo comportamiento, aún cuando pueda haber habido una frustración por ceder al placer, como en el caso del incontinente, o no hayan sido advertidas sino sólo al final las consecuencias del obrar, como en el caso del acto forzado.

⁸⁹¹ Es importante por ello indicar el rol que juega aquí la *φαντασία*. En efecto, las cosas percibidas (*αἰσθήματα*) persisten de modo que son revividas bajo la forma de imágenes (*φαντάσματα*), las cuales implican placer o dolor. Desde allí se constituye la capacidad afectiva desde la cual nace la tensión y el apetito. Cf. *De anima*, 428 b25ss.

⁸⁹² *Ét. Nic.*, 1148 a5ss.

El tiempo entonces se nos presenta bajo una relación decisiva con la verdad práctica, puesto que, para quien actúa, el bien por alcanzar y descubrir, si bien siempre siendo lo que en cada caso se nos aparece como tal, permanece determinado ya bajo un proyecto y por tanto bajo un modo de ser que ya se ha elegido y acuñado en un carácter, expresamente o no, pero suficientemente orientador como para habituar el comportamiento, haciendo la salvedad, por cierto, de los posibles errores y las circunstancias favorables por las cuales pueda cumplirse efectivamente este proyecto en la resolución del acto. El tiempo aquí por ello se abre en el *καιρός*, esto es, en el *instante propicio*, por el cual se pone en juego lo propiamente debido, a saber, la realización del justo medio (*μεσότης*). No es accidental por ello que Aristóteles mencione el *καιρός* como horizonte del obrar (*τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν*)⁸⁹³ en el momento de problematizar el caso particular de aquel que sobre un barco en una tempestad, deponiendo un fin que se expresa en el sacrificio de los medios, a saber, el arrojamiento del cargamento que se lleva con el fin de comercializarlo, decide ante todo salvarse a sí mismo y a los otros con los que se encuentra llevado *al límite*. De acuerdo a ello este tipo de acciones, dice Aristóteles, son mixtas, puesto que, por una parte se advierte una situación forzosa producto de las circunstancias, y por otra una fundamental decisión nacida de la iniciativa misma de aquel que actúa, una acción que, en este caso extremo, pone de manifiesto el horizonte temporal de la verdad práctica, el instante de la existencia revelado en la resolución de lo que se debe hacer. Por ello es que la situación límite revela que el auténtico fin no lo define un objetivo externo, tal vez la venta de mercancía en el extranjero, o el mero ahora, entendido como la inmediata situación que aparece para el incontinente, sino un espacio que se abre desde la vida que ya se ha proyectado y que en cada caso da orientación a las propias posibilidades futuras⁸⁹⁴. Esta situación abierta por aquel que actúa nos muestra entonces el otro momento constitutivo de la existencia práctica, a saber, el momento *poiético-intelectivo*, el cual, bajo la orientación del *λόγος* determina el móvil y por tanto la situación posible de ser llevada a cabo conforme a lo debido. Este momento *poiético-intelectivo* conforma de consuno al *patético-desiderativo*, la estructura del obrar en el mundo.

La situación del obrar se descubre y acontece así a partir de la iniciativa que en cada caso se ha de tomar, esto es, en el instante propicio. Sólo que este instante práctico no sólo es *poiético*, es decir, no sólo se lo pone en evidencia a partir de un acto creador, sino que

⁸⁹³ *Ét. Nic.*, 1110 a13

⁸⁹⁴ Cf. A. Vigo, *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, 1993 (26), pág. 279; y además *Incontinencia. Carácter y razón*, Anuario Filosófico 1999 (32), pág. 91.

previamente ya se tiene que haber dado *patéticamente*, o dicho de otro modo, la situación práctica sólo se descubre en un afectarse que produce, para que la ocasión se haga presente. Pero por lo regular el instante permanece encubierto bajo la inmediata emergencia del apetito. Si ocurre la urgencia del apetito entonces este instante ya no se anticipa, sino que pasa desapercibido por una falta, a saber, la de caer en la inmediata satisfacción de un deseo. Ahora, tanto en este tipo de actos que expresan una precipitación en el ahora, como en aquellos por los cuales se renuncia a un placer, se hace evidente en cada caso y a su modo el horizonte temporal. Sin embargo, lo destacable de aquellos actos que se remiten al ahora y por tanto esos actos que no se determinan a partir de un acto conforme al bien proyectado y al sentido total de la existencia, es que, por ocultarse el futuro en un ahora que no se da como instante, sino como mera inmediatez, acontece un dolor moral que se hace presente cuando lo que se ha hecho hace resaltar una deuda, a saber, la promesa no cumplida de la propia vida que quiere ser llevada. Preguntamos entonces ¿qué pone en conflicto a la existencia, como para que el comportamiento de ésta se vea adeudada y, por así decir, falseada? Repitamos la frase de Aristóteles ya antes citada: “*Puesto que acontecen deseos mutuamente encontrados, esto sucede cuando el λόγος y la inclinación son mutuamente contrarios*”. En la medida que la existencia permanece referida tanto a placeres como a dolores, su actuar ya siempre permanecerá inclinado hacia el cumplimiento del ser propio, cumplimiento que no siempre se hace transparente para quien actúa, sino que la mayoría de las veces se encuentra anulado por la satisfacción inmediata. El problema por tanto y la raíz del conflicto surge del carácter mismo del obrar que se lleva a cabo, a saber, un obrar que permanece estructurado por un proyecto que destaca una trascendencia, pero una tal que, por su finitud, arroja a la existencia a su futuro a través del inmediato encuentro con el acontecer (*γένεσις*) y que para la representación griega se expresaba en la *τυχή*, esto es, en la fortuna. La contingencia, por tanto, se configura dentro del horizonte temporal como un momento de suma importancia para el obrar. Por ello tenemos que advertir que Aristóteles al tener a la vista la mejor estabilidad posible en el hombre, es decir, la felicidad, no deja de lado la fuerza del acontecer, el cual nos hace patente precisamente el momento *patético* de la existencia. Por ello quien se ha armado de un carácter virtuoso de ningún modo tiene la garantía de ser feliz si le sobrevienen males e infortunios, pero sí por otra parte ha de contar con el poder para soportar lo adverso gracias a la nobleza de su esfuerzo. Por ello dice Aristóteles: “*El que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y*

obra de la mejor manera posible en las circunstancias”⁸⁹⁵.

Según lo anterior el conflicto entre la parte natural sin *λόγος* del hombre, es decir, los apetitos que conducen al placer inmediato y que instalan al punto al hombre en su presente (el momento *patético-desiderativo*), y la parte natural capaz de obedecer al *λόγος*, y que en última instancia puede conformar una resolución plenamente racional a partir de la deliberación (el momento *poiético-intelectivo*), nos muestran que en cada caso la existencia, ya sea que permanezca mediana o plenamente conciente de su operación o bien del todo abandonada a su propia inclinación, conforman la estructura por la cual la existencia práctica en cada caso se ve remitida a su propia tarea de ser con los otros a la vista de una vida ya elegida y en ese sentido de acuerdo a un proyecto que se establece como el fondo de toda posible acción, estén o no cada una de estas obras en conformidad plena con aquel. Lo importante por ello es que este fondo, el horizonte temporal, el cual a su vez conforma los límites electivos de la existencia, determina de una u otra forma todo deseo, y por tanto no sólo para quien ha obedecido la exhortación del *λόγος* ante el placer inmediato a la vista del porvenir delimitado por su proyecto de vida, sino también para aquel que, potencialmente dispuesto en su interior por una regulación moral, ha sido vencido por el placer y ha caído por tanto de inmediato en el mero ahora.

Según lo anterior entonces preguntamos: ¿cómo es posible la superación de este conflicto a la vista del descubrimiento del propio ser? Aristóteles nos dice lo siguiente: “*la inclinación al fin no reside en la propia elección, sino que es necesario, por así decir, nacer con vista para discriminar sin impedimentos y elegir el bien verdadero, y ha nacido bien aquel que ha sido dispuesto naturalmente a ejecutar esto hermosamente*”⁸⁹⁶. Con esta frase Aristóteles parece zanjar toda discusión acerca de la determinación del comportamiento humano, cuya única dirección dependería de la consitución de un buen nacimiento. Por cierto que pareciera esto estar en contra de lo que se dice al principio del libro segundo de la *Ética a Nicómaco* acerca de la *γένεσις* de la virtud del carácter. En efecto allí se dice expresamente lo siguiente: “*Por tanto, las virtudes no se generan ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por recibirlas naturalmente y cumplirlas a través de la costumbre*”⁸⁹⁷. El nudo del problema ciertamente se encuentra en el sentido de la *naturaleza* humana. Oigamos otra vez a

⁸⁹⁵ *Ét. Nic.*, 1101a33.

⁸⁹⁶ *Ét. Nic.*, 1114 b6ss. El sentido de lo bello guarda relación aquí con algo que se hace sin impedimentos y por tanto de un modo libre. Cf. Apéndice III.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, 1103 a24-25

Aristóteles con el fin de orientarnos en el problema. En el libro sexto dice lo siguiente: “*A todos, pues, les parece que cada uno tiene un carácter por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde el nacimiento; pero buscamos algo distinto de esto como una bondad superior y poseer tales disposiciones de otro modo*”⁸⁹⁸. Aristóteles parte de la opinión común según la cual nuestro propio carácter ya estaría de algún modo determinado bajo una cierta espontaneidad. Nacemos por ello bajo una cierta inclinación natural, y esto es lo que Aristóteles nombra como virtud natural, una tendencia que bajo las circunstancias de nuestro propio temple y afección se expresa en actos espontáneos. De esto podemos percatarnos por ciertos actos infantiles que, aunque sin ser guiados por la razón, nos parecen virtuosos o por lo menos *como si* estuviesen llevados por un sentido moral. Pero precisamente esta inclinación natural no basta para plenificar de sentido al acto individual, puesto que sin una orientación racional esta inclinación podría verse alterada en una disposición extrema. Aristóteles ciertamente apela a la naturaleza como el fundamento del carácter, pero de tal modo que este fundamento tiene que ser fundado nuevamente a partir del *λόγος*. Esta refundación de lo que por sí mismo está en nosotros, la naturaleza, es esencial, sobre todo para aquel que es llevado por un impulso defectuoso, lo cual, sin embargo, no garantiza que la razón pueda finalmente exhortar y orientar, y por ello es a su vez decisiva la circunstancia de la existencia y el favor del nacimiento y su temprana educación en el placer y el dolor. Esto es de suma importancia puesto que el engaño lo origina el placer, pues sin ser éste un bien lo parece, y así algunos eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal⁸⁹⁹. El favor de la naturaleza no tiene que ver por tanto con un asunto racial, sino ante todo con una afectividad bien dispuesta, la cual, gracias a la fortuna puede en último término conformar un *intuir* (*νοεῖν*) de las circunstancias, que a través de la experiencia del ejercicio constante de la obra quien actúa deberá cumplir a cabalidad.

Según lo anterior para quien permanece referido a los otros y las cosas dentro del ámbito de la praxis es de suma importancia haber sido favorecido por una naturaleza benéfica, la cual ante todo debe re-fundarse a partir del *λόγος*. Por ello la correcta habituación sentimental, es decir, el debido acostumbramiento a los placeres y dolores, es el signo para comprender la re-apropiación de la naturaleza. De consuno a ello se hace evidente el sentido de la verdad práctica desde su más alta disposición operativa y por cuya diligencia e intuición obtiene su propia directriz. Según lo anterior para quien permanece referido a los otros y las cosas dentro

⁸⁹⁸ *Ibidem*, 1144 b4ss.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, 1113 a32ss.

del ámbito de la *práxis* es importante haber sido favorecido por una naturaleza benéfica, la cual ante todo debe re-fundarse a partir del *λόγος*. Por ello la correcta habituación sentimental, es decir, el debido acostumbramiento a los placeres y dolores, es el signo para comprender la re-apropiación de la naturaleza. De consuno a ello se hace evidente el sentido de la verdad práctica desde su más alta disposición operativa y por cuya diligencia e intuición obtiene su propia directriz. En efecto, dice Aristóteles que “*el diligente (σπουδαῖος), discrimina cada cosa rectamente y en cada una de ellas se le muestra la verdad de su situación*”⁹⁰⁰. Quien puede discriminar cada cosa con vistas a su propio bien es aquel que ya ha acuñado un carácter y por tanto una estancia (*ἦθος*). A partir del establecimiento de un lugar al cual la existencia pertenece, esto es, la propia vida proyectada, la intuición puede descubrir la situación. Esto implica, en palabras de Alejandro Vigo, “*retroceder hacia sí y hacia las circunstancias fácticamente determinadas de su presente-pasado desde las posibilidades abiertas por su proyecto de futuro*”⁹⁰¹. La intuición así pasa por ser el momento decisivo de la resolución, en la medida que esta situación tiene que ser descubierta temporalmente bajo una determinada mirada que apunta al extremo, es decir, a la ejecución del acto mismo.

Configurándose a través de la buena elección del *λόγος*, la existencia puede descubrir la más extrema concreción de la existencia, la *práxis*. De este modo la prudencia se constituye en un sentido con *λόγος* y en otro sin *λόγος*. Con *λόγος* porque busca y delibera acerca de lo que puede aportar al bien, y sin *λόγος* en la medida que, habiéndose ya decidido, la existencia puede intuir (*νοεῖν*) la verdad de su propia ejecución. El intuir orientado por la prudencia es de este modo como la *αἴσθησις*, la mirada del ojo, *el instante de la situación abierta dentro del proyecto de la propia vida*.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, 1113 a28-29

⁹⁰¹ Cf. Alejandro Vigo, *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, 1993 (26), pág. 279.

APÉNDICE III

SER Y A-PARECER

El sentido de τὸ καλόν en el Hippias Mayor

La pregunta fundamental que orienta el diálogo de Sócrates con Hippias es la pregunta por el *qué-es* (τί ἐστίν). Aquello por lo cual se pregunta es la belleza (τὸ καλόν), cuyo ser se investiga en el diálogo. Lo que se busca en la pregunta sin embargo permanece tan cerca de lo puesto en cuestión que, según veremos, la belleza se nos presentará como la esencia misma del ser. En efecto, en la medida que Platón interpreta el ser a partir de la *ιδέα*, es decir, desde lo visto⁹⁰², la constitución misma del ente se funda en el *aspecto*, a saber, en el aspecto *esencial*, por lo cual la *forma* llega a ser lo predominante en el aparecer. La pregunta por el ser-bello, por tanto, no permanece en un mismo nivel ontológico que, por ejemplo, la pregunta por el ser-piadoso que se plantea en el *Eutifrón*. Allí se trata de encontrar el *παράδειγμα* por el cual sea posible la estabilidad de un determinado comportamiento. Aquí en cambio el ámbito de la pregunta es más amplio, tanto más que incluso la belleza, como fulgor y brillo del aparecer, será comprendida como la *prestancia* misma del ente.

Ante todo es importante percatarse de lo siguiente. En un decisivo momento del diálogo se hace advertir el problema de una diferencia que Platón mismo inaugura como la más profunda cuestión de la Filosofía y que, según podemos presumir, sólo pudo resultar de un esfuerzo que apenas hoy podemos medir con suficiente claridad. Esta diferencia ahora nos resulta tan obvia que incluso a un traductor actual de Platón le parece del todo incomprensible que el mismo Hippias no se percatara de ella⁹⁰³. La diferencia a la cual Sócrates alude en el diálogo (que en términos griegos es la diferencia entre el τί ἐστίν y el ὅτι ἔστιν) nos es conocida desde la Edad Media como la diferencia entre la *essentia* y la *existentia*. Dejemos a un lado sin embargo este modo medieval y por cierto contemporáneo de comprender el problema para situarnos en el ámbito mismo que Sócrates abre a partir de la pregunta

⁹⁰² No sería innecesario advertir que la palabra *ιδέα* viene de *ιδεῖν*, infinitivo de *εἶδω*, *veo*. Este verbo, cuyo perfecto es *οἶδα*, está en relación con el aoristo *εἶδον* del verbo propiamente presente que es *ὀράω*, forma verbal que es frecuentemente sustituida por el mencionado *εἶδω*. De manera que este verbo por su forma relativa al perfecto y al aoristo, pero usado en presente, no indicaría sino aquel ver que vió y ya ha visto, y por consiguiente la *ιδέα* sería el cumplimiento mismo de la visión, a saber, como lo *ya visto* y así lo *sabido*.

⁹⁰³ Véase por ejemplo la nota 7 de J. Calongue Ruiz en la edición española Gredos: “Resulta extraña una afirmación de este tipo. Algo debió de ver Platón en Hippias para, a pesar de la brillantez de éste en tantas cosas, atribuirle tanta falta de raciocinio”.

filosófica.

La primera indicación la da Sócrates, aludiendo a que él mismo ha sido interrogado por “alguien” acerca de este y otros puntos⁹⁰⁴. Así dice: *Hace poco alguien, oh amigo, me condujo hacia una ἀπορία en un diálogo, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, preguntándome de este modo y muy soberbiamente: ‘¿de dónde sabes tú, oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué cosas son feas?’*⁹⁰⁵. Lo que esta pregunta pone en cuestión no es sino el fondo mismo de nuestro vínculo con las cosas. En efecto, lo que nosotros tomamos como siendo de tal o cual modo se encuentra en un fondo por el cual podemos discriminar y diferenciar las cosas. Sin tal fondo que asienta y brinda seguridad a nuestro ser y que por tanto conforma el horizonte de nuestra comprensión, sería imposible tratar con aquello que nos importa. Respecto a este fondo entonces Sócrates interroga a Hippias. No obstante éste, ante la pregunta por el ser-bello sólo toma en consideración lo que inmediatamente permanece asentado sobre este fondo, es decir, los casos particulares que resultan ser bellos, por ejemplo, una doncella bella, una cacerola bella o bien una lira bella. Hippias no ve este fondo al cual alude Sócrates y de ningún modo tampoco lo que este fondo deja ver, a saber, una diferencia, o mejor dicho, *la* diferencia, esto es, entre aquella estabilidad que posibilita que las cosas se muestren bellas y estas mismas cosas, las cuales, sólo por la presencia de aquella estancia pueden ser juzgadas como bellas. Esta diferencia Sócrates la indica a partir de una pequeña distinción aparentemente gramatical. Así por ejemplo dice Hippias sin comprender: *¿Acaso el que plantea esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello? No lo creo*, dice Sócrates, *sino qué es lo bello*⁹⁰⁶. En efecto, lo que esta diferencia pone en evidencia es lo que Sócrates reconocerá como la diferencia entre la *causa* (αἴτιον) o *lo que hace* (τὸ ποιῶν) y *lo que ha sido generado* por la causa (τὸ γιγνόμενον). Tal diferencia ciertamente no corresponde a una diferencia entre una causa eficiente que pudiese

⁹⁰⁴ Respecto a este modo de hablar que Sócrates adopta con Hippias son muchas las conjeturas que pueden proponerse. No es difícil pensar tal vez que este modo de expresión puede tomarse como un giro retórico cuyo motivo se encuentra en no provocar la irritación del Sofista, dado que las réplicas violentas que el desconocido supuestamente podría decirle a Sócrates luego de responder según lo que Hippias le ha contestado, estarían en verdad dirigidas a éste mismo. No obstante es sorprendente y no poco gracioso cuando en 298 b11 Sócrates finalmente revela la identidad del atrevido e insólito hombre al cual se alude en el diálogo. Así luego de la insistencia de Hippias por conocer a tal hombre Sócrates contesta: “*Es hijo de Sofronisco*” y más tarde en 304 d3: “*Resulta ser un familiar muy próximo y vive en mi casa...*”. No sería de ningún modo insensato suponer que el δαίμων al cual se alude como una presencia junto a Sócrates sea éste mismo, pero bajo una notable alteración, cuya razón se encuentra tal vez en la esencia misma del modo de ser filosófico. En efecto, este δαίμων no sería sino el πάθος de la Filosofía, que inflamando el alma de quien está en su poder lo sobrepasa y lo lleva al propio estado filosófico, es decir, a un estado descomunal y del todo extraño al modo cotidiano de ser.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, 286 c8

⁹⁰⁶ *Ibidem*, 287 d4ss.

provocar un efecto y así producir otra cosa. De lo que aquí se habla tiene que avistarse a partir de lo que Sócrates alude con el ser-bello como aquello que deja a las cosas aparecer como bellas. Un concepto central además en este momento diferencial aparece, y que permanece en expresa conexión con el sentido del ser-bello al cual aquí se alude. La causa a la que Sócrates hace referencia la comprende como un ser-responsable destacado, a saber, como un poder llevar a cabo, un dejar salir y un iluminar para que lo por ello generado encuentre cobijo y estabilidad. El ser en ese sentido es *τὸ ποιούν*, lo hacedor, lo cual no significaría otra cosa que lo embellecedor.

Por lo pronto es de suma importancia que aquí avistemos lo que se está aludiendo con el término *τὸ καλόν*. Lo que en general se entiende con la palabra belleza y que hemos usado hasta ahora nos puede desorientar más que ayudar en este caso, dado que aquello a lo cual nosotros aludimos con esta palabra se inscribe dentro de un ámbito meramente estético. Es cierto que Sócrates casi al final del diálogo plantea la posibilidad de delimitar el sentido de *τὸ καλόν* a partir del placer por medio de la vista y el oído⁹⁰⁷, pero no se le pasa desapercibido que *τὸ καλόν* cubre un ámbito mucho más vasto, como las costumbres, las leyes, etc⁹⁰⁸. Aristóteles, por ejemplo, nombra esta palabra en un sentido muy esclarecedor cuando dice respecto a las opiniones de los antiguos acerca del alma: *de este modo podremos tomar lo dicho bellamente, así como precavernos bien de aquello que no está dicho bellamente (ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα λάβωμεν, εἰ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν)*⁹⁰⁹. Es claro que aquí Aristóteles no va a juzgar el estilo de escribir o hablar de sus predecesores. No va a considerar si lo que dijeron está dicho de un modo que agrada o no al oído. Antes bien Aristóteles quiere saber si tiene sentido lo que se dijo, si en suma lo referido ha sido dicho con propiedad. Por ello no sería acertado decir que aquello propiamente dicho por los predecesores sea bello, sino más bien hermoso, en el caso de que entendamos la forma en un alto sentido, es decir, no de acuerdo a una mera formalidad de la expresión, sino otorgándole a la palabra forma el sentido auténticamente platónico, a saber, como la *esencia* de algo. De este modo Aristóteles busca en la palabra de sus predecesores un decir conforme a lo esencial y por tanto un decir verdadero. Debemos procurar por ello no tomar la hermosura de manera accesoria, aún cuando tanto en la palabra griega como en la nuestra acontezca una ambigüedad fundamental, ambigüedad que por lo demás será decisiva para comprender el

⁹⁰⁷ *Ibidem*, 297 e5ss

⁹⁰⁸ *Ibidem*, 298 b2

⁹⁰⁹ Aristóteles, *De anima*, 403 b23ss

problema que aquí queremos plantear.

Tenemos que pensar esta expresión, a saber, τὸ καλόν, lo hermoso, como, si se me permite el arcaísmo, lo *fermoso* o lo *formoso*, es decir, como lo que constituye a algo en su forma propia y según la cual lo que es se presenta de manera auténtica. Algo bello, ahora algo hermoso, es algo que ha llegado a su forma propia, es algo que ha resultado bien y como se esperaba, sin impedimento alguno que obstaculizara su realización. El ser-hermoso, de acuerdo a lo anterior, es algo que le conviene a algo en su ser propio y no de manera accidental, con lo cual debemos pensar lo hermoso a partir de la verdad del ser mismo. Así cuando Sócrates replica que también, aparte de una doncella hermosa, una cacerola es algo hermoso, dice Hippias: *Así, oh Sócrates, lo considero. También una cacerola es hermosa si ha sido hermosamente trabajada (καλῶς εἰργασμένον)*⁹¹⁰. Lo que hace que una cacerola sea lo que es, y del mismo modo, lo que deja a una doncella o una lira presentarse en su ser, es τὸ καλόν, lo hermoso. Así bajo el ejemplo dado por Sócrates y consentido por Hippias, una cacerola llega a ser el útil que es gracias a la presencia de la hermosura, la cual orienta, conforma y cumple el trabajo total del artesano. De acuerdo al mismo sentido la φύσις deja emerger al ser vivo en su forma de tal modo que, en tanto se presenta propia y auténticamente, es decir, por sí mismo, se descubre hermosamente.

Pero como habíamos indicado anteriormente el sentido de τὸ καλόν, del ser-hermoso, permanece atravesado por una ambigüedad. Así luego de la mal comprensión de la pregunta por parte de Hippias dice Sócrates: *¿Te parece aún que lo hermoso mismo, eso que a todo ordena y dispone (κοσμεῖται) y lo deja aparecer (φαίνεται) de manera hermosa cuando se presenta bajo este εἶδος, es una doncella, una yegua o una lira?*⁹¹¹. Aquí la palabra decisiva es el verbo κοσμεῖται, cuyo sustantivo es κόσμος, orden, o en su traducción latina *mundus*, mundo. Hippias sin embargo capta este verbo en su sentido superficial, lo cual no quiere decir que el alto sentido del κόσμος tal como aparece, por ejemplo, en Heráclito⁹¹², se haya corrompido en tiempos de Platón. Esta palabra, y en esto reside el problema, sufre en sí misma de una ambigüedad, la cual no proviene de un descuido de la lengua griega, sino de su fina sensibilidad para captar todos los matices del ser-algo. Hippias comprende que lo hermoso en sí mismo es aquello que, conforme a su εἶδος, adorna (κοσμεῖται) a algo y lo hace aparecer hermoso. El verbo así lo entiende en un sentido accesorio, por ello es que puede

⁹¹⁰ Platón, *Hippias mayor*, 288 e6

⁹¹¹ *Ibidem*, 289 d2ss.

⁹¹² Cf. Heráclito, frag. 30.

decir que algo es hermoso bajo la *presencia* del oro⁹¹³. El ordenar del ser-hermoso no sería sino, si se me permite la expresión, mundear en el sentido de un encubrir y aparentar.

Pero como bien se había acordado anteriormente (288 e6), Sócrates alude con mayor precisión al carácter de lo hermoso como aquello que, bajo su presencia, algo se presenta como propiamente es, y por tanto no de manera accesoria, sino como aquello que constituye a algo en su ser-auténtico. Así a Hippias no le será difícil reconocer luego que el ser-hermoso *distingue y sobresale*, es aquello que a algo le es *propio y conveniente* (τὸ πρέπον)⁹¹⁴, y más tarde como *lo que contribuye* (ὠφέλιμον), lo *útil* (χρήσιμόν) y es *capaz de hacer algún bien* (τὸ δυνατόν ἀγαθόν τι ποιεῖν)⁹¹⁵. Por tanto Sócrates pregunta tomando en consideración el acuerdo de que el ser-hermoso hace a algo ser propiamente: *¿Decimos que el ser-propio es aquello que sobreviniendo hace que cada cosa en la cual aparece parezca hermosa o hace que sea hermosa, o ninguna de estas dos cosas?* (τὸ πρέπον ἄρα τοῦτο λέγομεν, ὃ παραγενόμενον ποιεῖ ἕκαστα φαίνεσθαι καλὰ τούτων οἷς ἂν παρῆ, ἢ ὃ εἶναι ποιεῖ, ἢ οὐδέτερα τούτων;)⁹¹⁶. Ya Hippias había ciertamente tomado el sentido del ser-hermoso conforme a un sentido vulgar del *orden* (κόσμος), a saber, como adorno. Por ello es que al escuchar que lo hermoso es aquello que se *presenta junto* (παραγενόμενον)⁹¹⁷ a la cosa, comprende este *estar-presente-junto-a* (παρά) como un estar aparte de y en definitiva como algo externo que produce (ποιεῖ) en otro una apariencia y así llega a estar junto a eso otro accesoriamente, de manera que ante la pregunta por lo hermoso responde: *Me parece que es aquello que hace que parezcan hermosas* (ὃ ποιεῖ φαίνεσθαι καλά). *Por ejemplo, si alguien se pone el manto o el calzado que le ajusta, aunque él sea ridículo, aparece más hermoso*⁹¹⁸. Es a partir del sentido de este *παρά* que el problema del ser-hermoso deviene un problema fundamental, puesto que en esta simple preposición se concentra el problema de la diferencia entre la *presencia* y lo *presente*.

En efecto, según el ejemplo de Hippias, un hombre cuyo carácter, y por tanto alguien que conforme a su propio *ser* es objeto de burla, ya sea por sus actos o por su discurso, puede

⁹¹³ Platón, *Hippias mayor*, 289 e3

⁹¹⁴ *Ibidem*, 293 e4

⁹¹⁵ *Ibidem*, 297 d4

⁹¹⁶ *Ibidem*, 293 e11ss

⁹¹⁷ De una manera erística en el diálogo *Eutidemo* se aprecia una comprensión semejante del *παρά* (300 e3ss). Allí Sócrates es interrogado por Dionisodoro del siguiente modo: *-¿Y tú Sócrates has visto alguna vez alguna cosa bella? -Por cierto que sí, y muchas. -¿Siendo diferentes de lo bello o idénticas con lo bello? -Son diferentes de lo bello mismo, pero una cierta belleza está presente junto a ellas (πάρεστιν). -¿Entonces si está presente junto a tí (παραγέννηταί σοι) un buey, tú eres un buey, y como yo ahora estoy presente junto a tí (πάρεμι), tú eres Dionisodoro.*

⁹¹⁸ *Ibidem*, 294 a3

aparecer como un hombre digno y honorable bajo la *apariencia* que le proporciona un manto adecuado y un conveniente calzado. Aquí el ser-hermoso, entendido como una cosa, sobreviene de manera accidental al hombre, como si fuese efectivamente un adorno. Pero Sócrates añade: *Por consiguiente, si lo propio hace que algo parezca más hermoso de lo que es, entonces sería un engaño en relación con lo hermoso y no sería esto lo que buscábamos, Hippias. Pues lo que nosotros buscábamos es aquello con lo cual todas las cosas hermosas son hermosas [...] No podría entonces lo propio ser esto, pues las hace parecer más hermosas de lo que son, según tus palabras, y no deja que aparezcan como lo que son*⁹¹⁹. El ser-hermoso, entendido rectamente, es aquel ser-propio que hace (*ποιεῖ*), o mejor dicho, que descubre y pone a la luz al ente, de manera que en esta puesta al descubierto el ente alcanza su forma y así se presenta hermoso, es decir, auténticamente. La esencia del ser consiste así en un acontecer *poiético* a partir del cual el ente es puesto a la vista y así aparece bajo un destacado aspecto. Por tanto el ser-hermoso no podría consistir en un herosear cuyo acontecimiento encubriera al ente bajo una mera apariencia. El ser-hermoso mundeia (*κοσμεῖται*), es decir, ordena y pone a lo que es en su lugar propio, no como si se tratara de un adorno o un accesorio, sino como un acontecer del ser mismo en su aparecer. Pero precisamente porque el ser-hermoso deja que algo aparezca, se corre el riesgo de que este aparecer pueda ser llevado a cabo de tal modo que algo obtenga su forma de manera externa, proporcionada por un artificio, por ejemplo, por un manto o un calzado. ¿En dónde radica entonces la posibilidad de la mera apariencia? ¿Reside ésta en el carácter mismo del ser-hermoso, a saber, en su carácter *poiético*? Toda *ποίησις*, en efecto, en la medida que deja aparecer, puede derivar tal vez en engaño, y en último término en un ocultamiento. Cabe pensar por ello en lo siguiente. Dado que el ser herosea en un sentido esencial, algo puede ser meramente heroseado, es decir, puede parecer ser algo por causa de un adorno. Sócrates sin embargo insiste en la imposibilidad de que el ser-hermoso *poietize* la apariencia y la necesidad de que sólo exponga al ente en su ser-propio.

De manera que tenemos que entender el ser-hermoso como el ser-algo mismo en su estar presente (*οὐσία*), es decir, en su auténtico aparecer (*εἶδος*), tal como, dentro del ámbito de las cosas producidas, una cacerola o una mesa está presente y por tanto es hermosa en la medida que nada le falta para ser lo que es, en tanto está ahí en su propio ser. El ser-feo, por

⁹¹⁹ *Ibidem*, 294 a6ss

consiguiente, no es aquello desagradable a la vista, sino más bien lo impotente⁹²⁰ y aquello que no está bien hecho, eso que no ha llegado a buen término y por tanto es algo que en suma no es. La pregunta por el ser-hermoso de este modo es de tal alcance que lo preguntado busca simplemente la determinación del ser-propiamente tal en su auténtico aparecer. Algo es hermoso entonces cuando es propiamente lo que es y de acuerdo a ello lo hermoso mismo no puede ser algo así como un recurso externo que haga aparecer a algo como mejor o incluso como contrario a lo que es. Pero porque el ser-hermoso deja aparecer, es posible el mero parecer. En el corazón mismo del ser reside la apariencia.

El problema del ser-hermoso nos remite así al problema del ser y la apariencia. ¿Cuál es la fuente de esta dualidad? Si el sentido del ser destaca un movimiento fundamental, a saber, un acontecer (*γενέσις*) y por tanto un surgimiento (*φύσις*), el ser-hermoso quiere decir llegar a estar presente bajo una determinada *forma* (*μορφή*), establecerse en un *aspecto* (*εἶδος*), en suma *aparecerse* (*φαίνεσθαι*). Desde aquí tiene sentido también la ambigüedad de la palabra *δόξα*. En efecto, la *δόξα* es lo que aparece en su aspecto y forma propia, de tal manera que alguien es auténticamente famoso por su propio prestigio y prestancia. Alguien es afamado y tiene *δόξα*, a saber, gloria, cuando ha llegado a su propia estabilidad, la cual le brinda su propio lucimiento y apariencia. Pero desde el momento en que esta vista se reconoce a partir de diversas perspectivas, inmediatamente el aspecto dado se desparrama en múltiples pareceres, por los cuales lo que aparece puede ser por todos conocido. De este modo lo que aparece bajo una determinada forma se transforma en un parecer y por tanto en una *δόξα*, en el sentido de una opinión. El ser en este sentido oculta su aparecer en el parecer. Así, por ejemplo, podemos decir, “me parece que hoy lloverá”, dando a entender que aquello a lo cual nos referimos lo entendemos a partir de algo que se me aparece, aparecer que en suma posibilita toda opinión. Pero también podemos decir: “el sol aparece”, aludiendo a que el sol se eleva por el oriente, sin advertir que, según el saber científico, no es el sol el que *aparece*, sino la tierra la que, conforme a su propio movimiento, hace que el sol *parezca* salir. Pero el problema del ser y la apariencia no es tan sencillo como para resolverlo de tal manera que despreciemos la apariencia por el ser. Tanto el ser como la apariencia tienen su propio modo de imperar. El hecho de que científicamente considerado el sol “parezca” salir y ocultarse no nos tiene que hacer interpretar superficialmente la apariencia como un mero engaño. Todo un mundo y una rica y creadora tradición se fundan en esta apariencia del

⁹²⁰ *Ibidem*, 295 e10: ἀδυναμία δὲ αἰσχρόν, la falta de poder es algo feo.

movimiento del sol. Basta con pensar en el poder que los mismos griegos encontraron en la apariencia, lo cual no los hizo descuidar su afecto por el ser. En efecto, fueron ellos los que mantuvieron una asombrosa tensión entre el ser y la apariencia. *Einzig im Bestehen des Kampfes zwischen Sein und Schein haben sie dem Seienden das Sein abgerungen, haben sie das Seiende in die Ständigkeit und die Unverborgenheit gebracht: die Götter und den Staat, die Tempel und die Tragodie, den Wettkampf und die Philosophie; doch all das inmitten des Scheins, umlauert von ihm, aber auch ihn ernst nehmend, wissend um seine Macht*⁹²¹.

De algo es necesario entonces percatarse y es que la pregunta por el ser-hermoso, tal como es planteada en el *Hippias mayor* se enraiza en un problema de mayor alcance, a saber, en la pregunta por el sentido del ser mismo.

⁹²¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, §40, pág.113.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

I. Obras de Platón. Ediciones y traducciones

1. *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, 5 volúmenes (texto griego), Oxford, Clarendon Pr., 1900-1907 ; re-edición 1953-1957.
2. *The Dialogues of Plato*, translated into english with analyses and introductions by Benjamin Jowett, in four volumes, Oxford, Clarendon Pr., 1969.
3. *Platon. Sämtliche Werke*, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, 4 Bände, auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, neu herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1944.
4. *Platón. Diálogos*, tomos I-VIII, Madrid, Editorial Gredos, 1992.
5. *Plato Phil.* TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.

II. Obras de Aristóteles. Ediciones y traducciones

1. *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1995.
2. *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii: E typographeo clarendoniano, 1957.
3. *De anima*. With an introduction and commentary by David Ross. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
4. *Aristotle's Physics*. A revised text with and introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: At the Clarendon Press, 1936.
5. *Física: Libros I-II*. Traducción, introducción y comentario por M. D. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1995.
6. *Física: Libros III-IV*. Traducción, introducción y comentario por Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995.
7. *Parts of animals; Movements of animals; Progression of animals*. With an english translation by A. L. Peck, E. s. Forster. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961.

8. *Categories and the interpretations*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
9. *Las categorías*. Introducción, notas e index graecus translationis por Humberto Giannini y M. I. Flisfish. Santiago: Universitaria, 1988.
10. *De la génération des animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961.
11. *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe y traducido por M. Araujo y J. Marías. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994.
12. *Organon*. V: 4-5. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophic J. Vrin, 1946.
13. *Política*. Traducción por J. Marías y M. Araujo. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1983.
14. *Retórica*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1953.
15. *Du ciel*. Texte établi et traduit par P. Moraux. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1965.
16. *Tratados de Lógica (Organon)*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín, Madrid, Gredos, vols. 1-2, 1982-1988.
17. *La Política*. Edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García. Madrid, Nacional, 1977.
18. *Topiques*. Texte établie et traduit par Jacques Brunschwig. Paris. Société d'Édition Les Belles Lettres, 1967.
19. *Categoriae et liber de interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1961.
20. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducciones, traducciones y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. (Traducciones revisadas por Fernando García Romero). Madrid, Gredos, 1987.
21. *The complete works of Aristotle*. Ed. by Jonathan Barnes. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1984.
22. *Metafísica*. Traducción directa del griego, introducción, exposiciones e índices por Hernán Zucchi. Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

23. *Analytica prioria et posteriora*. Recensvit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. London, Oxford University Press, 1964.
24. *Aristoteles Phil., et Corpus Aristotelicum*. TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

II. 1) Obras y artículos sobre Platón

1. Anscombe, G. E. M. *News Essays on Plato and Aristotle*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
2. Crombie, I, M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza Universidad, 1979.
3. Bonitz, H. *Platonischen Studien*, Hildesheim, Georg Olms, 1968.
4. Gadamer, H. G. *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1931.
5. Garrido, José. *Castigo y persuasión: el rol educativo de la dialéctica platónica*. Informe seminario de grado. Universidad de Chile, 2003.
6. Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
7. Höfer, Paul. *Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato*, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht's Verlag, 1870.
8. Méndez Lloret, María Isabel. *La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible*, *Δαίμων*, Revista de Filosofía, nº23, 2001, págs. 21-30.
9. Lomba Fuentes, Joaquín. *Ethos, Techne y Kalon en Platón*, Anuario filosófico, 1987, nº 20, pág. 23-70.
10. Schleiermacher, Friedrich. *Introductions to the Dialogues of Plato*, translated from the German by William Dobson, M. A, Cambridge: for J. and J. J. Deighton, Trinity Street. London: John William Parker, West Strand, M. DCCC.XXXVI.
11. Velásquez, Óscar. *En torno a 'súbitamente' en el Banquete de Platón*, Revista chilena de literatura, nº 27-28, 1986, 67-76.
12. Patočka, Jan, *Platón y Europa*, Editorial Península, Barcelona, 1991.
13. Friedländer, Paul. *Plato*. Berlin, Walter de Gruyter, Band.1-2, 1960-1964.

14. *Parusie: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemsgeschichte des Platonismus*, Franckfurt am Main, Minerva, 1965.
15. Buchner, Harmut. *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1965.
16. *Studies in Plato's Metaphysics*, edited by R. E. Allen, New York: Humanities Press, 1965.
17. *Plato's thought in the making: a study of the development of this metaphysics*, edited by J. E. Raven, Cambridge: University Press, 1965.
18. Sandoval, Pablo. *La determinación del ser en el pensar temprano de Platón*, tesis de magistratura, Universidad de Chile, 2003.
19. Picht, Georg. *Platons Dialogue 'Nomoi' und 'Symposion'*, Stuttgart, Klett Cotta, 1990.
20. Wieland, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

II. 2) Obras y artículos sobre Aristóteles

1. Abizadeh, Arash. *The passions of the wise: Phronesis, Rethoric, and Aristotle's passionate practical deliberation*, The Review of Metaphysics 56 (December, 2002), págs. 267-296.
2. Andres, Wilhelm. *Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς* en Königliches Gymnasium zuGross-Strehlitz. Jahres Bericht über das Schuljahr 1905-1906 erstattet von Dr. Heinrich Seidel, Direktor. Gross-Strehlitz, 1906.
3. Anton, J. P. *Aristotle's Theory of contrariety*. London: Routlege and Keagan Paul, 1957.
4. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus ediciones, 1974
5. Aubenque, P. *Aristóteles y el Liceo* en *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo Xxi editores, 1975.
6. Boehm, R. *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung Über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*. Den Haag: Martines Nijhoff, 1965.
7. Bravo, Francisco. *La naturaleza de la acción según Aristóteles*, Episteme, Vol. 20, N°2, 2000.
8. Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim, Zürich, New York, 1984.
9. Bröcker, W. *Aristóteles*. Santiago de Chile, ediciones de la Universidad de Chile, 1963
10. Buchlein, Thomas. *Funktionen des Physisbegriffs für die Metaphysik des Aristoteles*.

Edición electrónica.

11. Calvo Martínez, Tomás. *La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De anima*, Anales del seminario de metafísica. Madrid, 1968, págs. 8-23.
12. Düring, I. *Aristoteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, D.F: Universidad autónoma de México, 1990.
13. Echauri, Raúl. *Esencia y existencia en Aristóteles*, Anuario filosófico, 1975, 8, págs. 117-129.
14. Evans, M. *The Physical Philosophie of Aristotle*. Albuquerque: The University of New México press, 1964.
15. Freeman, James. *Aristotelean intellectual intuition, basic beliefs and naturalistic epistemology*, The Paideia project on-line archive, 1998.
16. Gohlke, P. *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.
17. Grosseteste, R. *Suma de los 8 libros de la Física de Aristóteles*. Eudeba, editorial universitaria de Buenos Aires, 1972.
18. Hamelin, O. *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Estuario, 1946.
19. Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Band 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
20. Hernández, Mario. *Saber práctico y Filosofía en Aristóteles*, Signos Filosóficos, I.1, junio 1999, págs. 221-225
21. Karmy Bolton, Rodrigo. *Sobre la 'decisión' en la prudencia en Aristóteles*, Revista on-line de la Universidad Bolivariana, volumen 5, n°14, 2006.
22. Kaufmann, Nikolaus. *Die theologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart*, Luzern, Buchdruckerei von Gebrüder Räder, 1883.
23. Long, Christopher. *Toward a Dynamic Conception of ousia: Rethinking an Aristotelian Legacy*, The Paideia project on-line archive, 1998.
24. Martin, James T. *Causalidad y entendimiento agente*, Anuario Filosófico, 1993 (26), págs. 673-683.
25. Müller, Gustav. *Das Princip und die Methode des Aristoteles*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1844.

26. Reinhardt, Karl. *Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik* en Gymnasium und Realschule I. Ordnung zu Bielefeld. Jahres Bericht über das Schuljahr 1877-1878, Bielefeld 1878.
27. Suárez-Llanos, Jesús G. *La identidad del acto según Aristóteles*, Anuario filosófico, Universidad de Navarra, vol. 18, nº2, 1985.
28. Suárez-Llano, Jesús G. *Observaciones acerca de la presencia del fundamento según Aristóteles*”, Anuario filosófico, vol. 18, nº1, 1985.
29. Teichmüller, G. *Aristotelische Forschungen*. V: 3: “*Geschichte des Begriffs der Parusie*”. Aalen: Scientia, 1964.
30. Temisthio. *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*. TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.
31. Tomás de Aquino. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1982
32. Tugendhat, E. TI KATA TINOS, *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958.
33. Vallejo Álvarez, Ximena. *Carácter, razón y pasión en la Ética de Aristóteles*, Criterio jurídico, nº6, Diciembre, 2006.
34. Wieland, W. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Principienforschung bei Aristóteles*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's, 1962
35. Wieland, W. *Norma y situación en la ética aristotélica*. Traducción de Alejandro Vigo, Anuario filosófico 1999, 32, págs. 107-127.
36. Wundt, M. *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1953.

II. 3) Obras y artículos diversos

1. Agustín. *Confesiones*. Obras de San Agustín de Hipona publicadas bajo la dirección del P. Félix García. Texto bilingüe, Madrid, Católica, vol. 1- 2, 1950.

2. Artola Barrenechea, José María. *La lectura hegeliana de la Filosofía de Aristóteles*, Texto de la conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía “Luis Vives”, del SCIC, con motivo del 23º centenario de la muerte de Aristóteles.
3. Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger*, Vol: 1. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973-1985.
4. Brogan, Walter. *The intractable relationship between Physis and Techne* en “*Heidegger and the Greeks*”, Indiana University Press, 2005.
5. Brogan, Walter. *Heidegger and Aristotle*, SUNY Press, Albany, 2005.
6. Buchlein, Thomas. *Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff*, Archiv für Begriffsgeschichte 41 (1999).
7. Burckhardt, J. *Kulturgeschichte Griechenlands*. Paul Aretz Verlag Berlin, Leipzig, Wien, 1934.
8. Calvo Martínez, Tomás. *La noción de Physis en los orígenes de la Filosofía, Δαιμων*, Revista de Filosofía, nº21, 2000, págs. 21-38.
9. Courtine, J. F. *Note complémentaire pour l’histoire du vocabulaire de l’être* en “*Concepts et catégories dans la pensée antique*. Etudes publiées sous la direction de P. Aubenque. Paris: Librairie Philosophic J. Vrin, 1980.
10. De Aquino, Tomás. *Summa Theologica*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
11. Descartes, René. *Regulae ad directionem ingenii*. Bibliotheca Augustana, Litteraturae et artis collectio, Latinitas Nova.
12. Escudero, Jesús Adrian. *El joven Heidegger. Asimilización y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*, Logos, anales del seminario de metafísica, 2001, 3: pág. 179-221.
13. Gadamer, H. G. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
14. Gadamer, H. G. *Griechische Philosophie II*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.
15. Gandolfo, José. *Eros, Teoría y Poiesis*, Revista de Filosofía, vol: XXVIII, nov. 1986.
16. Glazebrook, Trish. *From φύσις to Nature, τέχνη to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton*. The Southern Journal of Philosophy. Vol. XXXVIII, 2000.
17. Gonzalez-Valerio, María Antonia *Rememoración y tradición: la hermenéutica entre Heidegger y Gadamer* en Signos filosóficos, núm. 10, julio-diciembre, 2003, págs: 87-102.
18. Gracián, Baltasar. *El Criticón*, Editorial Planeta, Barcelona, 1995.
19. Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, Fondo de cultura económica, México, 1970.

20. Loyola, Catriona. *Theory and Praxis in Aristotle and Heidegger*, The Paideia project archive, 1998.
21. Habbermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1997.
22. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Max Niemayer Verlag, 1993.
23. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis*, Gesamtausgabe Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
24. Heidegger, M. *Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe Band 18, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
25. Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
26. Heidegger, M. *Identität und Differenz*, Tübingen, Verlag Günther Neske, 1957
27. Heidegger, M. *Grundfragen der Philosophie: ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.
28. Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la Filosofía: 'problemas' escogidos de la 'Lógica'*, versión inédita de Pablo Sandoval.
29. Heidegger, M. *Nietzsche II*, Ediciones Destino. Barcelona, 2000. Trad. J. L. Verma
30. Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Versión de Eustaquio Barjau. 1ª edición, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
31. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. (1936-1953) 8. Aufl., Stuttgart, G. Neske Verlag, 1997.
32. Heidegger, M. *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1961.
33. Heidegger, M. *Introducción a la Filosofía*, ediciones Cátedra, 1999.
34. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol: 2. Fondo de cultura económica. México, 1997.
35. Heraclitus, texto griego y versión castellana por M. Marcovich, Merida, Venezuela, Talleres gráficos universitarios, 1968.
36. Hippocrates Med. Et Corpus Hippocraticum, *De morbis popularibus*, TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.
37. Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1946.
38. Homero, *Iliada*. TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.
39. Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1957.
40. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Digitale Bibliothek, Band 2.

41. Kaubach, F. *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*. Böhlau Verlag Köln Graz, 1965.
42. *Los filósofos presocráticos*. Edición de Kirk, G. S; Raven, J. E; Schofield, M. Madrid, Gredos, 1984.
43. Leyte, Arturo. *De Húle a Materie: de Aristóteles a Schelling*, *Δαιμων*, Revista de Filosofía, nº 21, 2000, págs, 87-96.
44. Melendo, Tomás. *Αρχή y ἐναντίος: su nexo en el pensamiento prearmenideo*, Anuario filosófico, 20, vol. 1, 1987, págs. 131-166.
45. Melendo, Tomás. *Nada y ontología en el pensamiento griego*, Anuario filosófico, 8, vol. 1, 1985, págs. 77-102.
46. Nancy, J. L. *Desconstrucción del cristianismo*, editorial La Cebra, Buenos Aires, 2008.
47. Nietzsche, F. *Werke*. Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt, Ullstein Buch, 72.
48. Oñate, Teresa. *Gadamer y Aristóteles. La actualidad de la Hermenéutica*,
49. Pablo, Apostol. *Carta a los Corintios*. ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ, ΟΛΟΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΩΝ, 2a ΑΘΗΝΑΙ, 1953.
50. Pájaro, Carlos Julio. *Poiesis y poesía de Homero a los sofistas*, Eidos nº2, 2004, pág.8-32.
51. Picht, Georg. *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.
52. Pindaro, Oxonii, e typographeo clarendionano, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit C. M. Bowra, MCMXLVI.
53. Reinhardt, K. *Vermächtnis der Antike*. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtschreibung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
54. Rodríguez-Grandjean, Pablo. *Experiencia, tradición , historicidad en Gadamer*. A Parte Rei 24. Revista de Filosofía, Noviembre, 2002.
55. Rojcewicz, Richard. *The gods and technology*. State University of New York Press, June 2006.
56. Schelling, Joseph W. *Philosophie der Kunst*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
57. Schiller, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in eine Reihe von Briefen*. Digitale Bibliothek, Band 2.
58. Schiller, Friedrich. *Über der naïve und sentimentalische Dichtung*. Digitale Bibliothek, Band 2.

59. Schlegel, Friedrich, “*Über das Studium der griechischen Poesie*”. Digitale Bibliothek, Band 2.
60. Sófocles. *Antígona*. TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.
61. Tabachnick, David Edward. *The tragic double bind of Heidegger’s Techne*, PhaenEx 1, n° 2, fall/winter 2006: págs. 94-112.
62. Taminiaux, Jacques. *De l’héritage heideggerien*, en Eliane Escoubas et Bernhard Waldenfels eds., *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L’Harmattan, 2002.
63. Tucídides. *Historia*. TLG Workplace 8.0 Demo, 2000, Silver Mountain Software.
64. Vigo, Alejandro. *Platón en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo* en Tópicos No. 8/9, 2001, Revista de filosofía de Santa Fe (Argentina). Págs 5-41.
65. Vigo, Alejandro. *Hans Georg Gadamer y la Filosofía hermenéutica*, Estudios Públicos, 87 (invierno 2002).
66. Winckelmann, J. J. *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764. Reed. Reprog. de la edición Wien de 1934. Köln 1972.

III. 4) Instrumentos de trabajo

1. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, von Hjalmar Frisk, Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1973.
2. *Diccionario Alemán-Castellano*, Berlin, Langenscheidt KG, 1987.
3. *Diccionario manual griego-español*, Barcelona, Vox, 1995.
4. *Kalos 4.12. Beautiful greek software*, Kallistos corporation, 1995-2008.

TABLA DE MATERIAS

EPÍGRAFE	2
AGRADECIMIENTOS	3
SUMARIO	4
INTRODUCCIÓN	
<i>La situación del problema y la cuestión de la relación entre la φύσις y la τέχνη</i>	
§1. El planteamiento del asunto en cuestión	5
a) Las fuentes del problema de la relación entre la φύσις y la τέχνη	6
b) La delimitación del problema a partir de una indicación al sentido antiguo de la φύσις y la τέχνη	10
c) Indicación al sentido cristiano de la Naturaleza frente a la determinación del Espíritu y la Razón	15
d) El problema de la Naturaleza y su oposición a la Ley	18
e) La determinación de la Naturaleza a partir de una indicación al sentido del Arte	22
§2. Método de la interpretación y objetivo de la investigación	25
PRIMERA PARTE	
<i>La determinación de la Filosofía y la posibilidad de ser en el mundo</i>	
<i>Capítulo I</i>	
<i>La puesta al descubierto del vínculo del hombre con el ser</i>	
§3. La cuestión del ser como la puesta en marcha del filosofar	29
a) El desfondamiento de la existencia y la posibilidad de la pregunta por el ser	30
b) La declaración de la cuestión filosófica en Platón	35
§4. La determinación del ser a partir de la estabilidad y su diferencia con lo que está siendo en cada caso	39
<i>Capítulo II</i>	
<i>La determinación del vínculo entre el hombre y el ser a partir de la verdad</i>	
§5. La cuestión filosófica a partir del acontecimiento de la verdad del ser-algo	47
Excurso 1. La concepción de la verdad en Tomás de Aquino	53
Excurso 2. La concepción de la verdad en Descartes	56
§6. Indicación al sentido griego de la verdad como fondo de la búsqueda filosófica	62
a) El vínculo de la existencia con el ser a partir de la corrección (ὀρθότης) del mirar (βλέπειν). La παιδεία como la ποίησις fundamental de la existencia	68

- b) La comprensión de la *ἀλήθεια* a partir del *λόγος* como una juntura en el pensamiento discursivo (*συμπλοκὴ ἐν διάνοια*) 76

SEGUNDA PARTE

La búsqueda filosófica de la estancia de la verdad

Capítulo I

Consideración respecto a la determinación del saber y los modos de descubrir la φύσις

- §7. La posibilidad fundamental del hombre hacia el cumplimiento de su existencia 86
- a) La *ποίησις* como el carácter del acontecer del ser humano. El sentido del ser-bueno (*ἀγαθόν*) como límite (*πέρας*) y horizonte (*τέλος*) de todo cuidado 89
- b) La determinación de la *πράξις* a partir de la puesta en obra de la vida humana 95
- c) La *φύσις* como origen. La apertura del ánimo (*πάθος*) y la percepción (*αἰσθησις*) 98
- d) La determinación del deseo (*ὄρεξις*) de acuerdo a la constitución de la existencia. La tendencia al saber y la formación (*παιδεία*) 101
- e) La *τέχνη* como modo propio de ser humano. La experiencia (*ἐμπειρία*) y la memoria (*μνήμη*) 103
- f) Indicación hacia el descubrir (*ἀληθένειν*) del saber (*εἰδέναι*) como el hacer (*ποιεῖν*) propio de la vida humana 104
- g) La articulación del saber 109
- α) Consideración general respecto a la determinación del saber 112
- β) La búsqueda del saber más propio 121
- h) Disquisición acerca del sentido filosófico de la estancia 135
- i) El modo de saber de la *τέχνη* como disposición poiética conforma a la palabra (*ἔξις ποιητική μετὰ λόγου*) en relación a la obra (*ἔργον*) de los entes naturales (*φύσει ὄντα*) 141
- j) La determinación de la *σωφροσύνη* como el propio soporte del comportamiento 152
- k) La *φρόνησις* como armadura de la existencia resuelta
- α) El mayor bien humano a partir de la facticidad de la existencia 163
- β) El querer y la obediencia de la existencia. La constitución de la buena resolución (*εὐβολία*) 167
- γ) El intuir (*νοεῖν*) de la prudencia (*φρόνησις*) 175
- §8. El *ποιεῖν* de la existencia como poner al descubierto el ser propio a partir del *λόγος* 180
- a) El poiético modo de hablar entre unos y otros y la persuasión de la apariencia 181
- b) La fundamentación del modo de hablar en la visión de la *ἀλήθεια* y la posibilidad del engaño 188
- c) La dialéctica como posibilidad poiética fundamental del *λόγος* a partir de la puesta al descubierto de la *ιδέα* 193
- d) La determinación del vínculo de la existencia con el ser a partir de la recordación (*ἀνάμνησις*) El saber del ser. Indicación a la presencia de la *ἀλήθεια* como belleza 201

Capítulo II

El fundamento poético de la φύσις y vínculo con la τέχνη

§9. La búsqueda del fundamento del ser	209
a) El fundamento como el por qué del ser-algo-así	210
b) El sentido del fundamento como principio y causa	216
c) La determinación del ámbito y el camino de la investigación	221
d) La puesta al descubierto de los principios a partir de la determinación de la γένεσις	228
§10. El descubrimiento de la φύσις y su conexión esencial con la ψυχή	
a) El λόγος del bien como punto de partida para la determinación de la φύσις	253
b) El vínculo entre el fundamento del ser-algo y la existencia	258
c) Consideración acerca de la relación entre la φύσις y la τέχνη a partir del concepto platónico del alma	264
d) El sentido del automovimiento del alma como fundamento de la φύσις	268
§11. La cuestión del sentido poético de la φύσις a partir de la determinación del movimiento (κίνησις)	275
a) La posibilidad de la puesta en obra del ser en movimiento a partir del hacer (ποίησις) y el padecer (πάθησις)	278
b) La presencia (παρουσία) de la φύσις como la vista (εἶδος) del fondo permanente (ὑποκείμενον)	291
c) La referencia del λόγος a la ουσία como estar al descubierto (ἀληθέες ον). El νοῦς ποιητικὸς como disposición fundamental para el descubrimiento del ser	318
§12. Conclusión. El descubrimiento de la φύσις a partir de la puesta en obra de la τέχνη	332
GLOSARIO	338
APÉNDICE I	
Sobre el carácter de los griegos, una visión ideal e histórica de los mismos por W. von Wilhelm von Humboldt (Traducción)	339
APÉNDICE II	
Acerca del instante, la verdad y la naturaleza	346
APÉNDICE III	
Ser y A-parecer. El sentido de τὸ καλόν en el “Hippias Mayor”	356
BIBLIOGRAFÍA	365
TABLA DE MATERIAS	375