



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**TESIS:**

**“La repercusión fundamental de la *dýnamis* aristotélica en el camino a la  
hermenéutica de la facticidad de Heidegger: anotaciones para una  
fenomenología de la falta”**

**ESTUDIANTE: RODOLFO MACÍAS MORENO**

**DIRECTOR: ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ**

**Puebla, Puebla, a 07 de noviembre de 2021**

## Índice

Introducción.....	3
<b>1. Aristóteles y Heidegger: Ontología arqueológica y ontología aleteiológica .....</b>	<b>6</b>
1.1. Los modos de ser: La importancia de la <i>dýnamis</i> y la <i>enérgeia</i> en el esquema ontológico de orden arqueológico .....	8
1.2. El problema del acto y la potencia: una lectura del libro IX de la <i>Metafísica</i> .....	18
1.3. Concepción fenomenológica y hermenéutica de Aristóteles: ontología aleteiológica .....	30
<b>2.Lecturas de la <i>dýnamis</i>: prolegómenos para una historia de la conformación del concepto de <i>dýnamis</i> después y a partir de Aristóteles .....</b>	<b>41</b>
2.1. Aclaraciones y dificultades: justificación de las fuentes de la lectura indirecta de Aristóteles.....	42
2.1.1. Especificaciones del modo de ser según la <i>dýnamis</i> y la <i>enérgeia</i> en Brentano ...	45
2.2. De la primacía fenomenológica de la posibilidad sobre la realidad .....	50
2.3. Sobre la <i>dýnamis</i> y la <i>enérgeia</i> en el problema de la constitución histórica y temporal .....	63
<b>3. Interpretaciones aleteiológicas de la <i>dýnamis</i> .....</b>	<b>76</b>
3.1. El fenómeno hermenéutico-fáctico.....	76
3.2. El lugar de la <i>dýnamis</i> en la <i>Bewegtheit</i> (Síntesis de las interpretaciones) .....	84
3.2.1. Síntesis de las representaciones (en constante referencia a Trendelenburg) .....	85
3.2.2. Ontología dinámica: la <i>dýnamis</i> en el camino a la hermenéutica de la facticidad .....	88
Conclusión.....	91
Apendice I .....	93
Apendice II .....	102
Bibliografía .....	109

## Introducción<sup>1</sup>

Dar cuenta de las bases pensantes que subyacen debajo de un problema cada vez se vuelve más apremiante, cada vez más mientras los problemas crecen y sus pilares se han roto. ¿Dónde está pues la filosofía en esos momentos de abandono a los problemas?, ¿en ninguna parte o está en todos lugares?, ¿está encerrada en los pilares escolastas o está practicando en la vida su propio fracaso? Preguntas tan desprovistas de sentido, porque les falta y no pueden ser base de ninguna crítica, ya ni siquiera a la actitud filosófica actual. En el momento en el que se quieren hacer, resulta que su sentido se ha esfumado. ¿Qué habrá que hacer? Escavar en los fundamentos de la falta, de la incompletud y de la posibilidad.

Sin embargo, surge pronto la pregunta por su fundamento y ocurre que este también se esfuma. Entonces deviene la angustia ante todas estas faltas. Y surge la pregunta, ¿no acaso hay materia? La hay, pero se nota que la composición nuestra y la de las cosas son diferentes. Las cosas son, aristotélicamente hablando, substancias y según la interpretación más aceptada de este término lo pone como un todo absoluto, terminado y en acto. Pero, ¿ocurre lo mismo con la existencia? ¿Es ella de esta misma índole o hace falta apuntar a la insustancialidad de la vida?

Es menester entonces probar un camino. Si el problema inicial filosófico es la falta, entonces habrá que preguntar por qué es ésta posible. Sin embargo la pregunta es igualmente banal por parecer un círculo vicioso: obviamente si hay falta es porque la posibilidad está enraizada en ella. Por ende, no es que la falta sea posible, sino que mientras exista la falta hay posibilidad y viceversa. Quedando en claro que la posibilidad y la falta son una y la misma cosa. ¿Pero quién trató la falta? Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1923, especificó que no es posible pensar en la falta si no es en términos griegos (*stéresis*) y que todavía para la época no ha sido posible pensarla porque hacen falta las categorías.

---

<sup>1</sup> Sobre este trabajo hay que aclarar algunos puntos: 1) Las citas de autores en lenguas extranjeras están puestas en el idioma original (alemán, danés e inglés) con el fin de que se genere con el lector un entorno más comprensivo de búsqueda conjunta y aquellos pasajes que no son considerados sencillo conllevan su nota al pie con la respectiva traducción al español. 2) Las referencias redundantes a algunos títulos se verán abreviadas, solamente en el caso de *SZ* (*Sein und Zeit*), *NB* (*Natorp Bericht*) y *LU* (*Logische Untersuchungen*). 3) Hay dos apéndices, uno sobre Husserl, que representaría una situación creada por nosotros en base a ciertos presupuestos de la *LU VI*, confrontando con la discusión megárica y otro apéndice sobre los usos y traducciones de la *dýnamis* en Kierkegaard (solamente en el año 1843).

Este trabajo, no pretende ser más que un prolegómeno a un texto más amplio y versado sobre el concepto de *dýnamis* aristotélico o una fenomenología de la falta. Por lo que debe ser visto solamente como eso, unos prolegómenos a la historia de la *dýnamis* que servirán en lo sucesivo a una investigación que pregunte por esas categorías de la falta.

En ese caso, si la hermenéutica de la facticidad ha sido la espina que nos ha envenenado con tal curiosidad, lo mejor es morir a tiempo y lento en este desarrollo. Siendo ella nuestro punto de llegada. Debido a ello, debemos comenzar con el autor que Heidegger proclama como el filósofo por excelencia en este tratamiento: Aristóteles.

Debido a las complicaciones que puedan darse en el lector sobre ciertos pensamientos, es decir, que la posibilidad es tema en Heidegger por Kant, no por Aristóteles, tendremos que aclarar por qué creemos aquí que tal posición es sumamente unilateral por lo que significa que ya se ha cerrado y no, la cuestión heideggeriana es abierta porque trata lo abierto. Por ende habrá que entrar en esas venas abiertas del problema y mirarlo tanto desde dentro como desde afuera. De este modo no se evadirá el tema de la confrontación filosófico-filológica de Heidegger con otros filósofos que fueron o no para él modos de reapropiarse de Aristóteles.

Es así que procederemos del siguiente modo y según la siguiente metodología:

El primer capítulo, principalmente los dos primeros apartados, son de un carácter más expositivo, no tiene intereses ni fines de novedad; sino tan sólo mostrar al Aristóteles de la tradición tan fría y alejadamente que no nos quepa duda que no es un Aristóteles reapropiado. Aunque es intención del escritor resaltar que solamente se tratan los tres libros del ser (7, 8 y 9), resaltando intencionalmente los puntos de reapropiación histórica que serán demolidos por los sucesores, principalmente de la tradición de Trendelenburg. En el mismo capítulo, pero al final introduciremos la primera confrontación: un modo de ver aleteiológico que se opone a esa ontología aristotélica principalista o arqueológica. Para ello ponemos sobre la mesa la interpretación del concepto heideggeriano de *aletheia* que renueva de Aristóteles para intentar sacar de su privilegio arqueológico el tratamiento, principalmente del *Dasein*.

El segundo capítulo es más propositivo, pero no por ello confronta nada aún. En el se observará que participan tres pensadores que influyen en Heidegger, pero intentaremos ver en su propio pensamiento una relación con Aristóteles igualmente destructiva. Mostrando

así que hay varios modos de decir la dýnamis, pero que de entre todos ellos hay uno que nos persigue a cada instante como una determinación ontológica: la falta. Entre otros conceptos de esta polisemia se resaltarán los de materia, nada, libertad, posibilidad, insustancialidad, materialidad dinámica, etc. dejando una pregunta más: ¿cómo es posible que llegue esto a Heidegger y que pueda ser tomado por él para su propio tratamiento de Aristóteles o más específicamente, para el avance de la hermenéutica de la facticidad?

El tercer capítulo sí tiene, más allá de los anteriores un estilo de confrontación, aunque es el más pequeño de este trabajo. En él el punto inicial es dar respuesta a la pregunta del párrafo anterior, aunque apenas y responde a la primera parte, es decir, que la base de las coincidencias conceptuales, directa o indirectamente están basadas en la interpretación de Trendelenburg, como parte de una de las dos tradiciones filológicas que dejaron huella en la escuela berlinesa. Para al final concluir que esta historia de la dýnamis, ya desde Trendelenburg, pasando por Kierkegaard, Brentano. Husserl y Heidegger, apunta a enaltecer la falta como consecuencia de la puesta en términos iguales de la *Möglichkeit* y la *Wirklichkeit* en el fenómeno de la *Bewegung*.

De esas maneras quedan puestas las bases para un futuro tratamiento fenomenológico de la dýnamis en tanto falta y dando fin a los prolegómenos presentes.

La metodología implementada, según la UNESCO, es el sistema de referencias cruzadas, pues es un texto de confrontación de diferentes pensamientos y entramados conceptuales. Aunque obedece en el fondo a intereses dialécticos del autor, en el afán de confrontar dos o más pensadores con el fin de obtener de la discusión un punto filosófico importante y mantener viva la discusión con los autores con el fin de que nos permitan repetir sus pasos.

## 1. Aristóteles y Heidegger: Ontología arqueológica y ontología aleiteológica

Es por demás reconocida la sentencia de Heidegger (1988) en la *GA 63* donde habla de las influencias para desarrollar su pensamiento, ahí nos dice: “Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt“<sup>2</sup> (p. 5). Estas palabras evocan un interés del pensamiento de Heidegger expuesto en su lección del semestre de verano de 1924, relativamente cerca de la gestación de *SZ*.

Sin embargo, dichas influencias no deben ser tomadas como referentes directos, es decir, no tiene que esperarse que en la obra de Heidegger aparezcan las ideas de estos autores defendidas por él. En su lugar, Heidegger aplica una interpretación sumamente particular, no solamente de los autores traídos a cuenta en su lección de 1924, sino de muchos otros que se tomó la libertad de leer. Ahora bien, este modo de proceder del filósofo alemán asoma una dificultad, lo que son, a decir de Susi Ferrarello (2011), las diversas interpretaciones forzadas o transformadoras que Heidegger efectúa en torno a pensadores de la talla de Kant, por dar un ejemplo<sup>3</sup>.

Aquella dificultad aparece cuando se pretende encontrar factores específicos de la filosofía de aquéllos dentro del pensar del filósofo de la *Selva Negra*. Por ende, pareciera que no hay manera de subsanar aquella violencia interpretativa que acomete Heidegger con el autor interpretado. Sin embargo, no debemos poner tanto énfasis en lo que este filósofo, desde su horizonte interpretativo, dejó pasar de los autores o lo que desfiguró de sus doctrinas; antes bien, debe tomarse en cuenta principalmente que aquellas destrucciones, para Heidegger (2005), tienen como tarea la inteligibilidad de la historia como reapropiación del pasado en un comprender presente. Dicho con otras palabras, de lo que se trata no es de mirar con frialdad, como desvinculado de un horizonte interpretativo, los descubrimientos de la historia de la filosofía, sino de tomar una postura desde el presente y que ese intentar comprender se entienda también como histórico y no como meramente historiográfico.

---

<sup>2</sup> Compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y, ejemplo a seguir, Aristóteles, a quien el primero odiaba. Los impulsos me los dio Kierkegaard y los ojos me los colocó Husserl.

<sup>3</sup> La constante referencia de Heidegger a los autores es ya señalada por Gadamer (1987), quien fuera su alumno en múltiples cursos y quien atestigua que la lectura de Heidegger, ya fuera de Kierkegaard, Husserl, Jaspers, etc., era abierta a la reinterpretación y que iba más allá de la ‘cáscara dogmática’ (*dogmatische Gehäuse*).

De este modo queda planteado un acercamiento de Heidegger hacia los autores y al mismo tiempo un alejamiento muy marcado. Siendo aquí de interés su interpretación de Aristóteles podría concluirse que su modo de acercamiento o su toma de postura es como bien lo afirma Vigo (2008):

En tal sentido la divisa de la interpretación de Aristóteles llevada a cabo por Heidegger podría quedar adecuadamente expresada por medio de la provocativa fórmula “con Aristóteles contra Aristóteles”, donde el nombre ‘Aristóteles’ designa, en cada una de sus dos apariciones, una diferente posible dirección de apropiación interpretativa, a saber: por un lado, la que Heidegger tiene en vista, y, por otro, la que fue efectivamente realizada en la tradición metafísica. (p. 119)

Este “con Aristóteles contra Aristóteles”<sup>4</sup> desemboca en una bifurcación interpretativa en torno a la obra del Estagirita: por un lado, la interpretación del Aristóteles de Heidegger y, por el otro, el Aristóteles de la tradición. Dicha división es mostrada por Vigo (2008) al resaltar que la ontología heideggeriana de *SZ* desemboca en una ontología aleteológica a través de una confrontación con la visión arqueológica de la ontología tradicional abierta por Aristóteles y Platón<sup>5</sup>. Es así que aquí, al Aristóteles que corresponde a la reapropiación heideggeriana, se le llama ‘Aristóteles posible’ y, por el contrario, al de la tradición heredada en la historia de la ontología, se le denomina ‘Aristóteles real’.

Dada esta situación, ya que la intención general del trabajo es mostrar la repercusión del concepto de la *dýnamis* en el pensamiento temprano de Heidegger, esta bifurcación ontológica es esencial, por lo que llevaremos esta propuesta de Vigo a una radicalización que debe ser mostrada ampliamente bajo las interpretaciones de Heidegger sobre Aristóteles. Debido a esto, aparece como motivo central de este primer capítulo el abordaje de aquella separación. Ahora bien, para cumplir aquella finalidad, cabría preguntar, ¿cómo acontece la transformación de la ontología a partir de la reapropiación heideggeriana de

---

<sup>4</sup> Esta observación no es exclusiva de Vigo, pues, por otro lado, Minca también resalta esta dificultad, al notarse que Aristóteles funcionaría para Heidegger como un amigo (*ein Freund*) y como un contrincante (*ein Wegner*) (Cfr. Minca, 2006, 11).

<sup>5</sup> La división presentada, surge, según el planteamiento de Vigo (2008), de una distinción radical entre lo que sea la ontología entendida como doctrina o ciencia de las primeras causas y de los principios últimos del ente y, por otra parte, la ontología comprendida como un estudio de la verdad (punto que impulsa la obra heideggeriana), como una doctrina de la verdad trascendental. Ahora bien, algo que se resalta es el hecho de que, no por ser distintas, se descarten por completo la una a la otra, pues lo que el autor pretende es mostrar que a través de esa relación y distanciamiento con Aristóteles, se puede tener esta como consecuencia de una lectura heideggeriana del Estagirita sumada a una comprensión fenomenológica que resulta del interés de Heidegger en las reflexiones husserlianas de la XI de las *LU*.

Aristóteles, misma que pasa de aquella con carácter arqueológico a otra de orden aleteiológico?

Para responder a esta pregunta el presente capítulo se fracciona de la siguiente manera, según la siguiente metodología: Los primeros dos apartados ofrecen un vistazo al ‘Aristóteles real’, es decir, se presenta una lectura de los diferentes modos de ser, leídos desde la perspectiva arqueológica de la ontología aristotélica. 1) Primeramente, a través del método descriptivo se exponen los diferentes modos de ser, según Aristóteles, con una constante referencia al concepto de prioridad, 2) para después abordar esquemáticamente el modo de hablar de ser según el acto y la potencia, sin olvidar el concepto de prioridad, el cual para este tipo de ontología es esencial. Una vez realizada esta tarea, se parte a una nueva descripción, sin embargo, 3) ésta tiene un carácter negativo en cuanto a las anteriores, pues se trata de observar cómo la perspectiva aleteiológica surge como consecuencia de ellas y al mismo tiempo se desvincula. De este modo se pretende mostrar desde la reapropiación de Aristóteles, el paso de la visión arqueológica de la ontología a la perspectiva aleteiológica, que es en suma el terreno para nuestro planteamiento general.

### **1.1. Los modos de ser: La importancia de la *dýnamis* y la *enérgeia* en el esquema ontológico de orden arqueológico**

Si se distingue adecuadamente entre lo que sea el ‘Aristóteles real’ y el ‘Aristóteles posible’, entonces se puede sostener que, según la tarea interpretativa de carácter histórico y de reapropiación que lleva a cabo Heidegger, lo que debe entenderse como ‘Aristóteles real’ es una interpretación fría y desvinculada de cualquier motor presente que no vaya más allá de la erudición historiográfica y la presentación biográfica en torno a Aristóteles, que pretenda ser tan objetiva como la doctrina misma del autor<sup>6</sup>. Estudios de este tipo los hay, siendo el principal el de W. Jaeger, su ya por demás canónico texto *Aristóteles*, donde

---

<sup>6</sup> Esta distinción entre el carácter objetivo de la doctrina aristotélica y otro desfigurador de la misma, puede ser atendido, además de Vigo, a partir de las lecturas de Aubenque (1974), quien entiende la primera connotación como el ‘Aristóteles de hecho’ y al segundo como el ‘Aristóteles de derecho’. En el primer sentido, el discurso conserva un aspecto lo más cercano posible a lo que haya querido decir Aristóteles como tal; lo último, hace patente el pensamiento del Estagirita al servicio de otros intereses filosóficos. No obstante Aubenque se inclina por una interpretación de un ‘Aristóteles de hecho’, aunque eso no significa que crea que lo que se dijo de Aristóteles hasta sus días haya sido del todo verdad.



presenta de manera sistemática lo que se considera uno de los estudios más completos en torno a la biografía, las polémicas y la doctrina filosófica aristotélica.

Sin embargo, no es Jaeger lo que importa ahora, sino uno de los puntos más relevantes de la ontología aristotélica de corte arqueológico, a saber, los diferentes modos de hablar del ser. Dicho punto servirá como peldaño para ascender a la comprensión del cambio de paradigma ontológico. Para llevar a cabo este abordaje se presenta aquí una lectura del libro V 7 de la *Metafísica*, con la finalidad de problematizar aquellos modos sirviéndonos de la estructura S-P en enunciados judicativos<sup>7</sup>.

El filósofo griego sostiene que hay cuatro modos de hablar del ser (1017a: 8-b: 10): 1) el ser según los accidentes (*katà symbebekós*), 2) el ser según verdad (*alethés*) y falsedad (*pseûdos*), 3) el ser por sí (*kath'auto*) y 4) el ser según el acto (*enérgeia*) y la potencia (*dýnamis*). De estos trataremos enseguida:

- 1) El ser según los accidentes hace referencia a las propiedades accidentales que afectan a la entidad, por ejemplo: en el caso de un hombre que es pintor, el ser pintor no le es connatural, le viene accidentalmente, así como ser músico, constructor, etc. Debido a esto cada vez que se enuncie que aquel hombre es pintor, será verdadero aunque no necesariamente, pues podría ser cualquier otra cosa. Ahora bien, si se predica algo de una cosa a través de la estructura S-P, al afirmar “el árbol es viejo”, se acepta que esta accidentalidad involucra más accidentes, por ejemplo, la putrefacción y la degeneración. Así queda expresado en palabras del Estagirita: “...o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta *es*” (Aristóteles, 1017a: 20-21). 2) Tomemos el mismo juicio para seguir aclarando, pues los predicados (accidentales) ‘viejo’, ‘putrefacto’, ‘degenerado’, no tendrían sentido alguno en ausencia de una tal entidad ‘árbol’ (P no tiene sentido alguno si no existe S) o como afirma Aristóteles (1998): “porque aquello se da *en algo que es*” (1017a: 21-22). Por último, conservando la estructura ya enunciada, se puede saber que hay una primacía

---

<sup>7</sup> Tomar como paradigma de esta reflexión los enunciados de estructura Sujeto-Predicado nos viene dado por una imposibilidad de hablar del ser de manera directa en Aristóteles. Si bien, como lo entiende Aubenque (1974), el ser como tal no puede ser aprehendido, ni significado por su universalidad, sí es mentado implícitamente cada vez que se sostiene alguna afirmación o juicio. Por ende, la única posibilidad de la ontología es, no preguntar por el ser de manera directa, sino por los múltiples significados del ser desde las múltiples intenciones significantes. En fin, el único camino que queda abierto para el Estagirita es el análisis de los múltiples modos que se tienen de mentar el ser.

de S sobre P<sup>8</sup>, por ser lo único necesario, no obstante, también es necesario que haya accidentalidad, por lo que S y P se correlacionan. Así pues, 3) no importa si el árbol es ‘viejo’, ‘joven’ o ‘maduro’, la estructura S-P se conserva y por eso es posible la predicación, porque la accidentalidad por su connaturalidad a la entidad sería “*aquello en lo cual se da la determinación de que aquello se predica*” (Aristóteles, 1017a: 22-23)<sup>9</sup>.

- 2) Por su parte, el modo de decir el ser según lo verdadero y lo falso, presenta un nuevo carácter enfático en la estructura S-P. Según Vigo (2007), por ejemplo, se trata de parafrasear la estructura en un enunciado judicativo con valor de verdad, es decir, se tiene que pasar de la estructura “S es P” a la estructura “Es verdadero que S es P”; aunque hay algo que se puede añadir a esta interpretación, ya que lo mismo ocurriría con proposiciones cuya cópula estuviera seguida del adverbio de negación ‘no’. Es por eso que cuando Aristóteles (1998) afirma: “...‘ser’ y ‘es’ significa que algo es verdadero y ‘no ser’ que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación” (1017a: 31-32), pareciera que aseverara que el carácter de la cópula ‘es’ tiene una carga veritativa, pues es lo mismo si se afirma “el árbol ‘es’ viejo” que “el árbol no ‘es’ joven”, porque en ambos se dice verdad sin importar el uso o

---

<sup>8</sup> Esta primacía no es meramente lingüística y no se reduce al modo de ser según el accidente; por el contrario, Aristóteles (1998) deja claro que hay una necesidad primaria de la substancia para que puedan darse cualquiera de los otros modos de ser (1049b:10-1050b:2). En este pasaje se apunta a la prioridad de la substancia cuando se afirma el carácter primordial del acto sobre la potencia. Vigo (2007), por ejemplo, al estudiar este mismo pasaje de la metafísica clasifica esta primacía del acto sobre la potencia en tres tipos: 1) primacía lógica (que es a la que nos referimos cuando afirmamos que el ‘árbol’ es ‘viejo’ o en otro enunciado de orden S-P); 2) primacía temporal y 3) primordial ontológica (p. 177), donde podemos dar cuenta que la substancia funciona como principio necesario para que suceda el cambio en tal o cual entidad. Ello puede resumirse en el siguiente fragmento de la Metafísica: “Quedó dicho en las consideraciones relativas a la substancia que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie” (Aristóteles, 1050b: 27-29).

<sup>9</sup> En el punto tres podría entrarse en discusión con la exposición que hace Vigo (2007) en su texto *Aristóteles*, pues según la interpretación aquí presentada de 1) y 2), se concuerda con él en que subyace una estructura ontológica que resulta fundamental en el esquema S-P, donde el primero, en tanto que entidad, cobra prioridad sobre el otro, en cuanto accidente (no fundamental). Sin embargo, en el punto 3) el filósofo argentino afirma que “el caso c) presenta invertida la estructura ontológica subyacente, pues el término S remite a una determinación accidental del objeto sustancial designado por el término P (cf. 1017 317-18)” (Vigo, 2007: 141). Podría discreparse en este aspecto, ‘pues lo que permite ver Aristóteles es que no se invierte la estructura, sino que se acepta la connaturalidad de la accidentalidad a la entidad, de tal manera que se acepta la estructura S-P, sin importar si la determinante (accidente específico) es P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>, P<sub>3</sub>, etc. Si se acepta esta connaturalidad o correlación subyacente, ya no resultará extraño que el Estagirita tenga en claro la posibilidad de predicación de verdad de dichos accidentes.

posición de la cópula. Empero, si se toma en cuenta lo recomendado en el parafraseo de Vigo, que “es verdadero que S es P”, se involucra un tercero en esta relación: “un tal pensamiento que afirma que ‘S es P’”, por ello es deducible que la verdad o la falsedad no se dan en las cosas, no es que ‘S’ sea falso, sino que es falsa o verdadera la afirmación, porque “la falsedad y la verdad... se dan... en el pensamiento” (Aristóteles, 1027b: 25).

- 3) En cuanto al ‘ser por sí’ se refiere, se trata de la substancia y de las categorías. Traslademos nuevamente el ejemplo del árbol a este nuevo paradigma. Si se afirma “éste es un árbol” se está tomando en cuenta la entidad presente con todas las categorías que resultan determinantes, es decir, la entidad (el árbol), el lugar (el bosque), cantidad (cien ramas), cualidad, tiempo, posesión, situación, acción, relación, pasión. Ahora bien, tampoco es posible pensar un árbol en el vacío; por el contrario, se necesita que el árbol tenga cualidades, se relacione con algo, etc. Entonces queda claro que el orden de los enunciados no es esencial, sino accidental (cf. Vigo, 2007: 139), por ello los ejemplos que elige Aristóteles como ‘el hombre está sano’, ‘el hombre está cortando’, porque obedecen a la accidentalidad y pueden ser expresadas mediante ‘proposiciones de hecho’ como las ya enunciadas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Contrario a esta visión de las categorías como modos de hablar del ser por sí de una manera no esencial, sino accidental, aparece la postura de Aguirre (2015), quien afirma que... “...debe tenerse en cuenta la importante precisión de que las categorías descritas por Aristóteles no hacen referencia a las realizaciones concretas que en cada caso puedan darse en un sujeto determinado” (p. 72), negando así la función de accidentalidad. De ese modo abre más la discusión, pues también afirma que las categorías... “...no... son expresables en el lenguaje mediante proposiciones de hecho, sino a las *figuras* que manifiestan modos de ser por sí ulteriormente irreducibles” (Aguirre, 2015: 72). Sin embargo, si se piensa que la substancia o entidad es colocada en un mismo rango de esencialidad que las categorías, no se estaría atendiendo a la dificultad siguiente: Si se habla de las diez categorías es porque en su connaturalidad las nueve restantes determinan a la entidad; ahora bien, si se quiere pensar la entidad sin lugar, así como sin tiempo, cualidad, relación, etc., entonces caeríamos en la misma aporía de la ausencia de entidad y la ausencia de accidentes por falta de la primera (‘S sin P’ o ‘P sin S’) o en todo caso ocurriría que las categorías también son sustancias, por lo que no habría correlación S-P, sino sólo ‘S’. Debido a esto, parece más plausible la solución que propone Vigo (2007), cuando dice que es mejor atender a... “...las categorías como modos del ser ‘por-sí’ apelando a enunciados que, desde el punto de vista de la conexión S-P, corresponden a casos de la predicación accidental, y no de la predicación esencial”

4) Finalmente el modo de hablar del ser según el acto y la potencia, debe entenderse como una ampliación del terreno de predicación, porque se apela no solamente a 'S' en su estado actual efectivo, sino también a cierta virtualidad del mismo (Cf. Vigo, 2007: 139). Volviendo al ejemplo del árbol, si se dice "el árbol es viejo", se entiende aquí que "S es P", pero antes de ser viejo fue un árbol fuerte que proveía a la tierra de suficiente semilla, entonces "S es P<sub>-1</sub>". Sin embargo antes de ser ese árbol fue una pequeña vara nacida de una semilla, por lo que "S es P<sub>-2</sub>"; empero, antes de ser aquella vara, fue una semilla, en consecuencia "S es P<sub>-3</sub>". De este modo se puede observar que la cópula no se reduce al momento de su predicación, sino que lo sobrepasa, ya sea con enunciados del tipo "S es P<sub>1</sub>" o "S es P<sub>-1</sub>". Se volverá a profundizar el tema más adelante.

Ahora bien, una vez que se han señalado los rasgos más elementales de cada uno de los modos de hablar del ser, podemos concluir ciertas especificaciones ontológicas según la estructura S-P. Así pues, en todos los modos de decir el ser se presentaron características comunes, de las cuales podemos enunciar tres: a) En todos los casos aparece una prioridad de 'S' sobre 'P' por su carácter de necesidad; b) dicha prevalencia no significa que pueda aparecer 'S' sin 'P', pues también le es connatural a 'S' estar determinado por ciertos atributos predicables y, finalmente, c) hay un juego especial que se da entre 'S' y 'P' en enunciados cuyos momentos de predicación son fluyentes, así como los cambios que pueden darse en 'S' representados por 'P'. Este último punto es precisamente el que nos permite hablar de un suelo ontológico, pues el conjunto de relaciones que se dan entre la substancia, las categorías, los accidentes y los juicios que puedan darse sobre éstos no pueden aparecer estáticamente, sino a través de observaciones con su propia génesis y con sus diferentes momentos de predicación.

Si se aceptan estos tres puntos en cuanto a la primacía del sujeto sobre el predicado, de la substancia sobre los demás modos de ser y del acto sobre la potencia, entonces

---

(p. 139). Así también Aristóteles nos lo deja saber en el libro VIII (en la parte relativa a la substancia) de la *Metafísica* (1998) cuando dice: "...y «ser» significa precisamente «estar puesto de tal modo», y «ser hielo», «estar condensado de tal manera». Y el ser de algunas cosas se definirá incluso por todo esto, por estar en parte mezcladas, en parte fundidas, en parte atadas..." (1042b: 28-33).

admitimos que hay una cierta identidad entre sujeto, substancia y acto por su carácter primordial. Al hacerlo, no vamos más allá de lo que también confiesa Aristóteles (1998), a saber, que “puesto que «ser» se dice en varios sentidos, en primer lugar es anterior el sujeto, por lo cual la substancia es anterior; después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la potencia y según la entelequia” (1019a: 1-10).

Si bien esto nos remite a la noción de ‘prioridad’ en Aristóteles, aquí no es de vital importancia ahondar en todas las implicaciones de dicho concepto<sup>11</sup>, sino tan sólo remitir a él según los matices que el Estagirita le otorga en *Metafísica V* y que pueden ser importantes para este desarrollo, por ser precisamente la noción de prioridad aquella que nos permite hablar de una tal “ontología arqueológica”. En dicho libro, el filósofo griego ofrece una explicación apoyándose de la noción de ‘anterioridad’. Ahí Aristóteles (1998) dice que algo es 1) anterior o posterior por su ‘cercanía o lejanía de un principio’ (118b: 12-21): en este sentido a) algo es anterior según el lugar; otra vez, b) anterior según el tiempo; también, c) anterior según el movimiento; d) según la potencia o e) según la ordenación. Otras veces algo es 2) anterior según el conocimiento (1018b: 29-31). Este último tipo de anterioridad puede ser o a) según el concepto o b) según la percepción. También son 3) anteriores ‘las afecciones de los sujetos anteriores’ (1018b: 37-1019a: 1). Por último, está la anterioridad 4) según la naturaleza y la substancia (1019a: 5-10): algunas es a) anterior según la substancia y, otras, b) según el acto y la potencia<sup>12</sup>.

Es precisamente, este último sentido de prioridad el que nos interesa para el desarrollo del resto de este apartado. A esta primacía se le llama ‘prioridad ontológica’, nombre que no le viene en vano si se recuerda la separación que lleva a cabo Brentano en *Von der mannigfachen des Seiendes nach Aristoteles* entre los modos de ser que le corresponden a

---

<sup>11</sup> Para poder observar una noción de ‘prioridad’ revisada según los matices que le da Aristóteles en algunas de sus obras, tales como *Metafísica V 11*, *Categorías 12* y *Partes de los animales II*, véase *Estudios Aristotélicos* de Alejandro Vigo (2006), donde se realiza un análisis minucioso en cuanto a cinco modos de prioridad en *Categorías 12* y, cuatro distintos, en *Metafísica V 11*. Sin embargo, el cuarto modo de prioridad en *Metafísica V*, llamado también de ‘prioridad ontológica’ con Vigo o ‘prioridad metafísica’ con Aubenque, es el que resulta fundamental y del cual dependen los demás modos de prioridad.

<sup>12</sup> Como puede notarse, aquí la lectura de Vigo en sus *Estudios* sobre la clasificación de los modos de prioridad es fundamental, pues plantea tal cual los puntos que Aristóteles expone (Cf. 2006, pp. 27-29); si, en cambio, se revisa el *Problema del ser* de Aubenque, estos cuatro puntos se reducen a tres, pues se olvida de la prioridad según ‘las afecciones de los sujetos anteriores’, aunque pareciera que el francés está incluyéndolo como parte del segundo, de la prioridad según el conocimiento (Cf. 1964, p. 48). Sin embargo, coincidirá con Vigo y, con otros autores, en que el sentido de la prioridad según la naturaleza y la substancia es el más fundamental y al que el resto se remite.

la metafísica y los dos que pertenecen a la psicología<sup>13</sup>. Dado el caso, es precisamente esta segmentación brentiana de los objetos de la metafísica y de la psicología, lo que nos permite dilucidar que tanto el ser en sí (con sus categorías) como el ser según el acto y la potencia se copertenecen y hacen referencia a un ente extramental. Por ende, ellos dos deben conformar el suelo ontológico del que se ha hablado anteriormente y al que se remiten los demás sentidos de prioridad y modos de hablar del ser.

Sin embargo, antes de pasar a hablar del acto y la potencia, téngase presente que Aristóteles sostiene que entre estos dos modos de anterioridad dados en la prioridad ontológica es de mayor primacía la anterioridad de la ‘substancia’ (*ousía*)<sup>14</sup>. Aunque desde este punto en adelante debe avanzarse con una cierta precaución, pues ¿no se ha dicho ya que hay una identidad entre sujeto, substancia y acto? Tal vez valdría la pena detenerse un poco en esto y matizar por qué ocurre tal cosa.

Si se toma en cuenta el libro VII de la *Metafísica*, principalmente se observará que el planteamiento de Aristóteles consiste en dilucidar el concepto de substancia en general; sin embargo, comienza aunándola con un cierto modo de primacía (prioridad) en cuanto al enunciado, al conocimiento y al tiempo por encima de las otras nueve categorías, las cuales no pueden ser por sí, y los otros modos de ser, cuya efectividad depende de la substancia (Cf. Aristóteles, 1028a: 30-35)<sup>15</sup>. De este modo él intenta aclarar la noción de substancia

---

<sup>13</sup> Al inicio del capítulo cuarto, Brentano (2014) hace mención de una división que existe entre los diferentes modos de ser del ente, donde el modo de ser según las categorías y el acto y la potencia se copertenecen y están unidos internamente: debido a esto ambos forman parte del estudio de la metafísica. Por otro lado, el ser según los accidentes y el ser según la verdad y falsedad quedan excluidos de ella (Cf. p. 83). En este mismo tenor, menciona “... so folgt hieraus für das Object der metaphysik, daß es Alles unter sich begreift, insofern es ein sein außerhalb des Geistes hat” (Brentano, 2014, 45).

<sup>14</sup> A esta primacía Aristóteles le reserva un especial tratamiento en el libro VII de la *Metafísica*. Por otra parte, habrá que tener presente lo que también evoca Jaeger (1946) al asegurar que el conjunto de libros ZHΘ (VII, VIII y IX) deben ser considerados como los libros de la substancia, pues en ellos se presenta un análisis de la misma y también un tratamiento de su primacía sobre los demás modos de hablar del ser. No obstante, si se quiere recurrir a esta lectura de Jaeger, puede volverse polémica la idea de confrontar los propios libros del texto aristotélico según la etapa platónica del Estagirita en comparación con su etapa madura, pues según Jaeger, este conjunto es de la última etapa, que trata de la substancia sensible y no la substancia propia de la metafísica (Cf. 1946, 227-235). Esta composición de libros, que si bien pueden ser un conjunto unitario e independiente pone énfasis en la sustancia con un nuevo carácter relacionado con la física y la lógica; quedando un tanto atrás el estilo platónico de la sustancia separada de la que Jaeger planea dotar a su Aristóteles temprano.

<sup>15</sup> Para entender dicho modo de prioridad, quizá valga la pena poner énfasis en el carácter quiditativo de un ente, es decir, en el ‘qué es’. Según Aristóteles (1998), aquello que es este ente, es la substancia (1028a: 13). Sin embargo, en enunciados judicativos de estructura S-P no es substancia tan sólo el sujeto del cual se predica algo, sino también, todo aquello que tenga existencia individual y autónoma referente a algo más

sensible, esto a partir de un camino trazado: primero, haciendo notar el papel de substancia en el enunciado como el ‘qué’ de lo que se predica algo (1028a: 34-37); posteriormente, hacer saber que si se tiene mayor conocimiento de la substancia, es decir, el ‘qué’, se puede conocer cada cosa de mejor manera (1028a: 37-40); por último, en cuanto al tiempo (1028a: 32-34), se dedica a problematizar la noción de substancia según la anterioridad en el fenómeno de la generación<sup>16</sup> (1032b: 30). De estos tres, sea, tal vez, el último, al que este tratamiento debe conceder mayor interés dentro de la prioridad ontológica entre el modo de hablar del ser según el acto y la potencia y según la substancia<sup>17</sup>.

El modo de anterioridad de la substancia según el tiempo, comparte con los otros el deber de hablar sobre la esencia como una manera determinada de substancia. No obstante, es en el libro VIII de *Metafísica* donde se nos presenta un esquema más o menos terminado de lo que puede ser entendido como substancia. En primer lugar, substancia es el sujeto (1042a: 25-27); en segundo lugar, substancia es la materia (aquello que es en potencia algo determinado) (1042a: 27-28); por otra parte, la forma o el acto (la esencia) (1042a: 28-29) y, finalmente, el compuesto de las dos anteriores, que es la única en la que hay generación y corrupción (1042a: 29-30). Ésta última es la única que tiene una cierta dignidad ontológica por sí misma y una existencia enteramente separada o extramental. Esta es la razón por la cual puede darse una identidad de la substancia con el acto (entendido como esencia en

---

(Cf. Aristóteles, 1028a: 20-23). Así, por ejemplo, en el enunciado “El hombre es un animal racional”, tanto el sujeto que es el ‘hombre’ como ‘animal’ (el sustantivo, que aquí funciona como predicado) pueden tener una existencia independiente y separada a diferencia de aquellos elementos que no la tienen (racional, por ejemplo).

<sup>16</sup> En 1028a no aparece una mención explícita de la anterioridad de la substancia en cuanto al tiempo, sino hasta el pasaje 1032b: 30, que es el momento en el que habla de la substancia como un ‘algo preexistente’ que permite el fenómeno de la generación.

<sup>17</sup> Por no dejar cabos sueltos en torno a la primacía según el enunciado y según el conocimiento, pueden tomarse en cuenta ciertos puntos que resultan fundamentales dentro de estos dos tipos de prioridad. En cuanto a la prioridad de la substancia en el enunciado se refiere, la substancia es primera porque tiene existencia propia y separada de los demás elementos del juicio, del cual éstos dependen y le son inherentes (1029a: 8-10; 17-20). Sin embargo, fue necesario para el Estagirita añadir aquí el tema de la esencia (Cf. 1029b: 19-20). Así pues si se prescinde de la materia de aquello que se define en el enunciado, se mienta la esencia de la cosa, pero, también cada cosa a la que esa esencia se refiere. Esta introducción del problema de la esencia no es arbitrario y termina siendo también el tema del tipo de prioridad según el conocimiento, esto porque, como asegura el filósofo griego (1998), siempre se debe avanzar de las cosas menos cognoscibles por naturaleza (la materia) a las que son más cognoscibles y primeras en el conocimiento (especie, forma, esencia, substancia) (1029b: 3-5). La esencia será entonces aquello más cognoscible por su tipo de anterioridad y también lo será porque se da absolutamente en la substancia, así lo dice nuestro filósofo: “la esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la substancia” (Aristóteles, 1030a: 30). Es por ello que afirma también que “Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa” (Aristóteles, 1031a: 16-18).

algo) y el sujeto (no entendido como materia, sino como aquél al que se hace referencia en el enunciado). No obstante, ¿qué pasa con la anterioridad temporal según la substancia en el fenómeno de la generación?

Según Aristóteles (1998), de las cosas que se generan, todas vienen a ser algo, desde algo y por obra de algo (1032a: 12-15). Algunos tipos de generaciones ocurren por naturaleza, que es cuando se desarrollan naturalmente, por ejemplo: la generación de una planta desde una planta. Estas son consideradas substancias en grado sumo (1032a: 17-20). Otros tipos de generaciones son las producciones, éstas pueden provenir del arte, la potencia o pensamiento (1032a: 25-30). Las que provienen del arte, se generan a partir de la especie que se encuentra en el alma, por ejemplo, la casa de la casa y la salud de la salud (1032b 1-5). De estas generaciones algunas se llaman pensamiento (las que proceden del principio y de la especie) y otras producciones (que vienen a ser del final del pensamiento). No obstante, entre el punto del que procede hasta el cumplimiento de la generación debe haber también espacios intermedios (1032b: 20-30). Aquí puede notarse que el principio y el fin deben encontrarse en acto y entelequia, así como los puntos intermedios en potencia para que pueda darse la generación. Empero, según estos argumentos aristotélicos, ¿en qué sentido habría anterioridad temporal de la substancia?

En *Metafísica* VII 7 aparece un argumento que nos sirve como respuesta a la última pregunta planteada. Ahí el Estagirita postula que “De suerte que, según se dice, la generación es imposible si no preexiste algo” (Aristóteles, 1032b: 30- 32). Ello significa que hay algo anterior al fenómeno de la generación, pero ¿qué es eso anterior preexistente? En los siguientes párrafos Aristóteles plantea dos posibles respuestas: o es anterior la materia, por ser ésta la parte que permite la existencia del compuesto, tal como lo es el bronce para que haya ‘esfera de bronce’ (1033a: 1-22); o lo es la especie, que es aquello que dará unidad a la cosa, por ejemplo: la esfera (1033b: 10). En consecuencia, cuando ocurre el fenómeno de la generación se puede expresar en un enunciado tal como “esto es una esfera ‘de’ bronce”, ya compuesta de la materia y de la especie (1033a: 25-b: 2). Sin embargo, pronto el filósofo griego mostrará la imposibilidad de que éstas dos puedan ser aquello preexistente, pues la generación no puede provenir de la esencia, porque ella no se genera a sí misma; aunque tampoco lo será la materia (entendida como la parte que antecede al todo), porque ella no puede ser principio separado puesto que, en tanto parte,



depende del todo (1033b: 10-20). Por el contrario, lo único preexistente en el fenómeno de la generación debe ser la substancia concreta como tal, por ello se dice: “Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal” (Aristóteles, 1034b: 15-20). Por ende se comprueba la anterioridad temporal de la substancia.

Esto tiene como consecuencia que, ya acercado al final del libro VII de *Metafísica* el Estagirita plantee que, dado el fenómeno de la generación, podemos dar con la primacía de la substancia y se le puede tomar como principio y causa<sup>18</sup> (1041a: 15-b:10). Pues cuando se pregunta ¿por qué una cosa es tal o de cierta manera? Por lo que se pregunta es por la substancia (preexistente), es decir, por la causa y el principio del ser de esta substancia (sensible-presente). Dado esto, Aristóteles ultima que es la substancia la primera causa del ser y que ella no es un elemento, sino un principio (1041b: 25-30). Ahora nos encontramos enteramente en el centro de la ontología de carácter arqueológico.

Dicha ontología, como ya se ha observado, obedece entonces a una codependencia entre los componentes de la prioridad ontológica, a saber, la substancia, así como el acto y la potencia. Ya se enfatizó que la primera tiene mayor primacía, pero que la segunda, nos permite dar con ella como la causa del ser de las cosas, sus cambios y el fenómeno de la generación. En ello radica su importancia, que ella se presenta, desde esta interpretación, como la situación actual y virtual de la substancia, aunque Aristóteles no lo diga así explícitamente en *Metafísica* VII<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> En estos pasajes retomados, para no desvirtuar lo contenido en ellos, el Estagirita también nos hace saber que en el orden de los enunciados el principio es la esencia, que cumple el papel de la causa final y el primer motor de las cosas (1041a: 25-30). Esto se explica, sin contradecir lo argumentado fuera de esta nota, pues Aristóteles busca cuál sea la razón por la cual la materia viene a ser algo, y esto es la esencia; la cual no puede aparecer separada de la substancia sensible (1041b:7-10). Por esto se concluye que la substancia es el concreto es principio y la causa primordial (1041b:30).

<sup>19</sup> Este caso pareciera hasta cierto punto obvio, pues hay algunos pasajes donde esto se explicita de manera irrecusable, tales son los casos de 1042b: 25-32 (donde se explica que el ser también significa “estar puesto de tal modo”, como lo está el umbral, para que pueda ser considerado como tal); igualmente en 1044a: 1-5 (ahí se explica que ni la definición ni la esencia permanecen siendo las mismas si se les quita o añade algo, pues será definición o esencia de otra cosa). Otro pasaje aclaratorio se da en el *Tratado sobre el alma* 412b: 22-413a, correspondiente a la distinción del acto y la potencia a través del ejemplo del ojo (que consta de materia: pupila y de esencia: la vista) y del animal (que consta de cuerpo y alma). Un ejemplo, quizás más claro que los referidos sea éste: “Ciertamente no es cuerpo, sino algo del cuerpo; y por esto está en el cuerpo, y precisamente en este determinado cuerpo” (Aristóteles, 414a: 19-23). En este punto el Estagirita se encuentra hablando sobre el alma, que sería la esencia, y, por otro lado, el cuerpo sería la materia. Sin

Hasta este punto se ha dicho, en suma, que 1) en todos los modos de hablar del ser según el enunciado judicativo hay una primacía de ‘S’ sobre ‘P’, aunque son codependientes y que se da un juego entre ellos cuando se expresa en enunciados con diferentes momentos de predicación. Esto mismo puede traducirse, apoyándose en el concepto de prioridad de Aristóteles, a la primacía de la substancia por sobre todos los demás modos de hablar del ser. 2) Se hizo especial énfasis de entre los diferentes modos de hablar del ser en los de la substancia y el del acto y la potencia, por ser éstos los que pertenecen a la prioridad ontológica, para así poder acceder al centro de la ontología de orden arqueológico: haciendo notar la postulación aristotélica de la substancia como principio y causa del ser en el fenómeno de la generación. Por último, 3) se propuso que hay una identidad entre sujeto, acto y substancia, tomando como apoyo el concepto de prioridad temporal de la substancia y, finalmente, 4) se dijo que el modo de hablar del ser según el acto y la potencia depende de la primacía de la substancia; sin embargo, poco se ha profundizado hasta aquí en torno a lo fundamental de este peculiar modo de hablar del ser.

## **1.2. El problema del acto y la potencia: una lectura del libro IX de la *Metafísica***

Si lo esperado es obtener un esquema preciso de la relación preestablecida que se da entre la substancia y el modo de hablar del ser según el acto y la potencia dado por la anterioridad ontológica, valdría la pena pensar detenidamente el lugar de estos dos conceptos, si se reducen a la anterioridad temporal en el fenómeno de la generación o si, por otro lado, su terreno es de una legalidad mayor. Entonces preguntar por la unidad o multiplicidad de significaciones de ambos vocablos aristotélicos se vuelve tan conveniente como el discurrir en torno a los diferentes modos de hablar del ser, aquellos de los que ya se hizo mención.

Este punto se vuelve problemático por dos motivos: 1) pues buscar en el *corpus* aristotélico las referencias explícitas a estos términos nos llevaría a atender a una multiplicidad de sentidos de hablar del acto y la potencia y, en consecuencia, 2) dicha diversidad terminaría por desbordar las pretensiones de esta investigación. Por ese motivo, para evitar estas complicaciones, se ha optado por limitar este propósito y tomar como

---

embargo, la substancia, como ya se ha mencionado aquí, debe constar de ambos componentes y darse en este cuerpo determinado, de esta delimitada manera y en este preciso lugar, etc.

referente directo el libro IX de la *Metafísica*, que es donde se describe con mayor amplitud lo que conlleva cada uno de estos conceptos. Empero, esta revisión se hará manteniendo una constante referencia al concepto de ‘prioridad’ del que ya se ha hablado y del cual depende la concepción arqueológica ya descrita. Así pues, se desplegarán los tres temas fundamentales de dicho libro, a saber, el de la potencia, el del acto y el de la verdad.

Al inicio del libro IX el Estagirita muestra la imposibilidad de proceder por “simple homonimia”<sup>20</sup> con el concepto de potencia; por el contrario, el tipo de homonimia<sup>21</sup> buscada está dada, más que por la unidad del nombre (polisemia), en la unidad provista en la misma especie o forma (significación focal<sup>22</sup>) (1046a: 5-8). Esta clase de homonimia

---

<sup>20</sup> Para una mayor aclaración sobre en qué consiste tal cosa, puede consultarse *Estudios Aristotélicos* de Vigo (2006), donde se explica que esta “homonimia simple” es un tipo de homonimia pura o accidental, la cual está fundada o supuesta por una mera coincidencia verbal y “ningún tipo de relación efectiva entre los términos considerados y las cosas que en cada caso designan” (Vigo, 2006: 52).

<sup>21</sup> Si se revisa la traducción de la *Metafísica* realizada por Tomás Calvo Martínez del año 2000 para editorial Gredos, se notará en primer lugar la afirmación “... queden a un lado todos aquellos [sentidos] en que se habla de potencias por homonimia” (Aristóteles, 1046a: 5-6) y, sin embargo, se compara con la traducción realizada por Valentín García Yebra en la edición trilingüe hecha para la misma editorial, pero en 1998, donde el mismo pasaje reza de este modo: “Prescindamos de todas las potencias que se dicen por simple homonimia” (Aristóteles, 1046a: 5-6). Entonces se verá la complejidad dada por la palabra ‘simple’, ya que muestra un cierto recato en torno a negar rotundamente que la potencia pueda ser pensada desde algún tipo de homonimia. Si, en consecuencia, se pierde la homonimia entre los múltiples significados de la potencia, apelando solamente como unión al nombre que refiere a diferentes cosas a las que se aplica, entonces no habría unidad de significado alguno sino una semejanza dada por la polisemia. La primera traducción conllevaría una inclinación a negar a las potencias su sentido de homonimia y corresponde con la definición ofrecida en *Categorías* I, a saber, “Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto” (Aristóteles, 1a: 1-2). Por el contrario, cuando se toma muy en cuenta la cautela que presenta el adjetivo ‘simple’, se puede proceder a través de la observación de Vigo en su *Aristóteles y el Liceo*, pues ahí expone que Aristóteles “...declara que la unidad de significación focal (*pròs hén*) es, en cierto modo (*trópon tiná*), comparable a la unidad de significación propia del género (*kath» hén*), y que su presencia sería suficiente para garantizar la unidad de la correspondiente ciencia” (Vigo, 2017, 457). Este punto es importante porque Vigo (2017) hará saber que entonces hay, en primer lugar, una ciencia que se encarga del estudio de todo lo que es en tanto que es y, en segundo término, que ésta se encarga de aquello que es primero y causa, a saber, la substancia, así como de sus derivaciones y todo lo otro que de ella depende. En Aristóteles, esta observación de Vigo, es aún más convincente, ya sea porque lo que es se dice en muchos sentidos en pro de una sola naturaleza o, porque de esos múltiples sentidos hay sentidos derivados que, por venir de la misma naturaleza, tienen una correspondencia y forman parte de este tipo de homonimia que los relaciona por venir de un mismo principio (Cf. Aristóteles, 1003b: 5-16).

<sup>22</sup> Este tipo de homonimia conlleva, según lo deja ver Vigo (2006) en *Estudios*, un tipo de unidad significativa, que sirve como base ejemplar a una diversidad de casos derivados, que están fundados y dependen de ésta primera (la idea de la unidad del ser). Obviamente Vigo no está aplicando esta reflexión al concepto de potencia, sino que lo efectúa en el marco de la problemática de relación entre el movimiento, el tiempo y la magnitud en base al concepto de prioridad (ontológica) que sería una homonimia *pròs hén* o de significación focal. Sin embargo, quien sí realiza una reflexión sobre este tipo de homonimia en cuanto al acto y la potencia es Beere (2011), el cual asegura que la homonimia (*Mehrdeutigkeit*) no es meramente una

abre paso a la reflexión que efectúa el filósofo griego (1998), pues se dirá que todas las potencias que son referidas a la misma especie son ‘principios’ o como él lo afirma: “todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto es otro”<sup>23</sup> (Aristóteles, 1046a: 10-13). Ésta es la definición por antonomasia de la potencia, a saber, ser ‘un principio de cambio’<sup>24</sup>.

De las llamadas potencias algunas son pasivas, éstas se dicen de algo o alguien que tiene la capacidad de padecer algún cambio por la acción de otro (1046a: 11-12). Otras lo son como una disposición de resistencia a ser afectados frente a un cambio a peor proveniente de otro (1046a: 13-15). Por otra parte también está la potencia de hacer, en la que no se es el paciente, sino el agente de la acción. Debido a esto es que algo es rompible, si es capaz de ser roto por alguien o es activamente constructor, ello si es capaz de construir algo que puede ser construido (1046a: 25-30). De modo opuesto, la impotencia sería la privación de tal potencia, ya sea porque no le correspondía tenerla; porque debía tenerla, pero no la posee o que la tiene de manera determinada o limitada (1046a: 30-35).

Ahora bien, de las potencias también se dice que algunas son racionales y otras irracionales. De las primeras se sabe que están presentes en las artes o ciencias productivas y que se extienden a los dos contrarios (1040b: 1-5). De las potencias irracionales se entiende que lo son solamente de uno de ambos contrarios (1040b: 5-7). Por ello se apela a ejemplos como el calor, que sólo puede calentar (como potencia irracional) y el modelo de la medicina que puede producir tanto salud como enfermedad (como potencia racional) (1040b: 7). Esta distinción viene dada por el conocimiento racional, porque de él son tales potencias racionales, ya que el que domina el arte o las ciencias productivas tiene el conocimiento de ambos contrarios al momento de obrar según su potencia, pues el médico puede elegir llevar a un estado de salud al paciente, teniendo en claro que también se puede

---

homonimia accidental (*zufällig Mehrdeutigkeit*), sino una manera de hablar del ser que se dice con referencia a una primera (*›mit Bezug auf Eines ausgesagt Werdens‹*). Esto ocurre porque se funda en una estructura de unidad analógica (*ein Struktur der analogischen Einheit*) que consiste en identificar como análogos tanto los casos de hecho (*Fälle der Tätigkeit*) y los casos de ser substancial (*Fälle des substantiellen Seins*), pues uno es derivado del otro y dependen de la substancia. Con estas palabras lo dice Beere: “Folglich ist es ausgeschlossen, dass *energeia* und *dynamis* zufällig mehrdeutig sind, auch wenn die Übersetzungen ›Wirklichkeit‹/›Potentialität‹ und ›Tätigkeit‹/›Vermögen‹ dies suggerieren” (Beere, 2011, 180).

<sup>23</sup> Esta definición también aparece en el libro V, capítulo 12, 1020a: 4-5.

<sup>24</sup> Tanto Barnes (1999) como Reale (2003) destacan cuatro modos de ‘cambio’ en el aparato ontológico aristotélico: 1) el cambio que se da en la substancia (la generación y la degeneración); 2) el cambio en la cualidad (alteración); 3) el cambio en la cantidad (incremento y disminución) y, finalmente, 4) cambio de lugar (movimiento).

generar el opuesto. Ello lo afirma el de Estagira de este modo: "...tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente" (Aristóteles, 1046b: 10-14). Tales contrarios son puestos en movimiento por un principio que radica en el alma, que es el conocimiento racional, el cual los abarca a ambos aunque de manera distinta, ya a uno de manera directa y al otro indirectamente (1046b: 15-25).

Para poder avanzar, se vuelve necesario no pasar por alto el apartado referente a la crítica a la tesis megárica, de la que se pueden rescatar cinco puntos importantes para este desarrollo:

- 1) Si la tesis megárica sostiene que uno tiene potencia para construir solamente en el acto de la construcción y que cuando no se está actuando no se le tiene (1046b: 30-35), se sigue entonces que el que no está actuando no es capaz de..., lo cual daría como resultado que aquel que no está viendo ahora sea ciego y en unos momentos vidente. En consecuencia la tesis es absurda porque uno podría estar ciego y ser vidente tantas veces al día como cierre los ojos o los abra (1047a: 1-10).
- 2) Al trasladar la misma tesis al fenómeno de la generación, se entiende que si algo no se está generando (en acto) es incapaz (en potencia) de generarse y es imposible que exista lo que no tiene el poder de generarse (1047a: 10-13). Ello, al juicio de Aristóteles, evidencia la falta de distinción entre la potencia y el acto, así como la supresión desde estas teorías de los fenómenos del movimiento y la generación (1047b: 14-18), que son dos tipos principales de la noción de cambio.
- 3) Esto arroja como consecuencia la seguridad de que el acto y la potencia no son lo mismo, que son distintos aunque necesariamente se den juntos. Debido a eso es que Aristóteles enuncia que "Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande" (1047b: 22-24). Este punto conlleva una nueva acepción de significado para el concepto de *dýnamis*, que ya no será solamente 'potencia', 'capacidad' o 'poder', sino también 'posibilidad'.
- 4) En torno a lo posible, se dice que una cosa lo es si tiene el acto de aquello de lo que es potencia y no surja nada imposible (1047b: 25), es decir, es posible que un

hombre sea padre si tiene (en acto) la capacidad (potencia) de engendrar, pues a pesar de ser hombres tanto el niño como el eunuco no pueden hacerlo porque no disponen de ella (1019b: 20). Otra definición de lo que sea lo posible o lo imposible nos es dada en el libro V de *Metafísica*, pues lo imposible sería aquello cuyo contrario es verdadero por necesidad y “... lo posible significa, en un sentido..., lo no falso de necesidad; en otro, el ser verdadero, y en otro, lo que cabe que sea verdadero” (Aristóteles, 1019b: 30). Volviendo al ejemplo, es posible que el niño llegue, en algún momento, a ser padre, pues no es necesariamente falso y cabe que sea verdadero; por otro lado, es posible que el hombre adulto sea padre o pueda llegar a serlo (pues dispone ya de la capacidad); en cambio, del eunuco es necesariamente falso que tenga la potencia de engendrar, eso le resulta imposible<sup>25</sup>.

5) Se tiene al acto como realización de una potencia (1047a: 30-b: 2).

Remarcando estos puntos, se debe tomar en cuenta que hay una doble significación del concepto *dýnamis*, aunque conservará siempre su sentido primario en tanto ‘principio de cambio en otro o en uno mismo en tanto que otro’. Ahora bien, valdría la pena cuestionarse si estos dos significados, es decir, de *dýnamis* como ‘capacidad’ y como ‘posibilidad’ pueden darse o aparecer de manera autonomía y separado uno del otro o si, por el contrario, hay una codependencia radical entre ambos.

El capítulo quinto ofrece una respuesta a aquella cuestión; sin embargo, no aparece dada por Aristóteles de la manera explícitamente acostumbrada, sino más bien supuesta en algunos párrafos y enunciados. Para evidenciar esto se procederá a pasar revista a dos puntos de igual importancia para el trabajo en su conjunto; sin embargo, el que sirve aquí como contestación a la pregunta será el segundo.

En primer lugar, el capítulo quinto del libro IX presenta un último tipo de clasificación de las potencias, principalmente de las racionales: se dice ahí que de éstas, algunas son innatas (los sentidos, por ejemplo, la vista<sup>26</sup>, el olfato, etc.); otras son adquiridas por hábito

---

<sup>25</sup> Cuando Aristóteles identifica lo necesariamente falso con lo imposible, no está sin más aludiendo a la igualdad entre ‘lo falso’ y ‘lo imposible’, pues si es falso que el hombre está sentado, no es imposible que lo pueda estar (1047b: 12-15). En cambio, cuando se dice ‘necesariamente falso’, es decir, que nunca, y dado ningún caso, será posible que suceda.

<sup>26</sup> Un ejemplo claro en torno al abordaje del papel de la *dýnamis* en discusiones actuales sobre percepción y autoconciencia en Aristóteles puede ser encontrado en el esfuerzo que hace V. Caston (2002) en “On Consciousness”. Ahí se le toma a la *dýnamis* precisamente como *capacity of perception* (capacidad de percepción) y se centra en las potencias racionales innatas: *the senses* (los sentidos). Por otra parte, el acto

(el tocar algún instrumento) y, finalmente, algunas se obtienen a través del estudio (las de las artes y las ciencias productivas) (1047b: 30-35).

En un segundo momento, Aristóteles colocará dentro de ciertos límites a las capacidades o potencias. Esto significa que se tiene capacidad de algo determinado, en un momento determinado, en un lugar determinado y de un modo determinado (1048a: 1-2). Por ejemplo, no son en todos los casos las mismas capacidades racionales que las irracionales, las que están en seres vivos o las que se presentan en inanimados, el ente que en algunos casos funge como agente y el que participa como paciente (1048a: 3-7). Sin embargo, dado que las potencias irracionales generan solamente uno de los contrarios, no hay mayor problema, puesto que su potencia radica en ellas de manera determinada y posiblemente innata; algo que no pasa con las potencias racionales, puesto que su determinación consiste en la producción de ambos contrarios (1048a: 8-10). En este caso, el dominio de la determinación viene dado por la elección o el deseo del agente capaz de actuar de determinada manera según las condiciones, ya que, aunque él quisiera actuar según ambos contrarios, uno debe ser excluido para que el otro tenga lugar según el modo que se da la potencia (1048a: 10-25)<sup>27</sup>.

Cuando se toma en cuenta el hecho de que la potencia está limitada por la determinación, se conocen sus posibilidades. Es de este modo que la *dýnamis* en tanto 'potencia' no puede ser separada de la *dýnamis* que significa posibilidad. Para aclarar esto habrá que volver al ejemplo de la potencia de engendrar que está en el hombre, el niño y en el eunuco; traslademos lo ya mencionado. En primer lugar, el hombre maduro tiene la capacidad de engendrar, sin embargo, si las condiciones que determinan su entorno le son adversas a esta capacidad, su elección (de acuerdo a las posibilidades de su potencia) se verá inclinada a uno de los contrarios ('no engendrar' aún). Empero, si las condiciones le son favorables no es necesariamente falso y cabe que sea verdadero que engendre. De ello se deduce que la posibilidad no es algo que radique meramente en el querer del individuo, sino de las condiciones fácticas que lo determinan. Ahora bien, el niño, por su edad y falta de desarrollo, no es capaz de engendrar, aunque no significa que alguna vez no sea posible

---

(*activity*) sería la realización efectiva de esa capacidad, es decir, de la percepción; por ejemplo: la realización de la vista (en tanto capacidad) en el ver; del oído en el oír; del olfato en el oler, etc.

<sup>27</sup> Como ya lo evidencia el vocabulario de Aristóteles, aquí va implícita una referencia obvia al principio de no contradicción.

que lo haga al alcanzar cierta madurez corporal. En cambio, el eunuco sin importar las condiciones es imposible que engendre, pues, ya sea en casa de su amo o libre en medio de un campo florido y acompañado de alguna bella mujer, es necesariamente falso que tenga la capacidad de engendrar, pues es impotente. En efecto, estos resultados no están tan errados, pues el filósofo griego lo afirma así: “Las... cosas, en efecto, se llaman posibles, unas porque algo distinto de ellas tiene tal potencia, otras porque no la tiene, y otras porque la tiene de un modo determinado” (Aristóteles, 1020a: 2-4). Este punto se verá más claro cuando se haya expuesto lo que signifique el acto, ya que ocurrirá una ampliación de miras de lo que se ha dicho hasta ahora de la potencia en su doble significación.

Pasando ahora a tratar sobre el acto, es necesario decir primeramente en qué consiste y qué relación tiene con la *dýnamis* en su doble significación. La primera definición de acto que aparece en la *Metafísica* IX 6 es propuesta como la existencia misma de la cosa<sup>28</sup>, a saber, la substancia concreta<sup>29</sup>. Si se ha identificado ya a la substancia como materia, forma o especie y el compuesto de ambas, lo que sea el acto en sentido primordial, será lo último. Por ende, cabe hacer una primera distinción, según Aristóteles, entre el acto por un lado, y, por el otro, la capacidad y la posibilidad (1048b: 5). Del primero, se dice que tiene una existencia propia y, del segundo, que su existencia es dependiente de la substancia compuesta.

Sin embargo, prontamente nos aparecen más acepciones de acto, por ejemplo: el acto contrapuesto al movimiento<sup>30</sup>, que se refiere a una ‘acción perfecta’ cuyo inicio tiene ya su fin o cuya acción se tiene a sí misma como finalidad (*Imagen I*), v. gr., aquel que ve y sigue viendo, el que vive y sigue viviendo (1048b:18-25); por parte del movimiento la

---

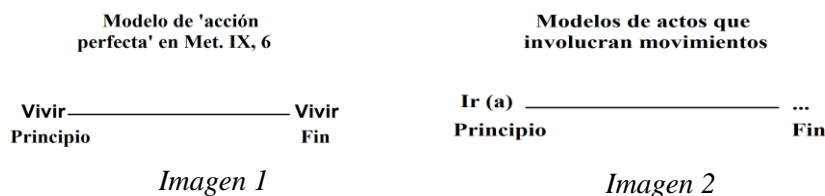
<sup>28</sup> G. Reale denomina este punto: concepción metafísica del acto, pues éste sería “...la existencia misma de la cosa, es decir, la existencia de hecho, pero no la existencia potencial” (Reale, 2003, 84).

<sup>29</sup> Esta propuesta de Aristóteles nos exige aclarar a grandes rasgos el papel de la potencia y el acto en relación con la substancia. Gran parte de esto ya se hizo en el apartado anterior, aunque valdría la pena precisar. Si tomamos en cuenta que hay una triple significación de la substancia, a saber, substancia como materia, substancia como esencia y substancia como compuesto de las anteriores, habrá que aclararlas de manera precisa por separado. En algunos de los textos Aristotélicos, como *Metafísica* VII o *Tratado sobre el alma* II, la materia se interpreta como potencia (pues su existencia no es efectiva), la esencia como acto (el qué de cada cosa) y el compuesto como entelequia (lo único separado y efectivo) (Cf. Aristóteles, 412a: 6-11; 414a: 14-19; 1029a: 5-6 y 1029a: 29-30).

<sup>30</sup> En *Metafísica* 1048b: 9-10 se dice que el acto es como el movimiento en relación con la materia, esto es un poco difuso, porque parece contrastar con la idea de que el movimiento no es acto defendida en 1048b: 18-25. Sin embargo, esto dependerá de un modo especial de entender el acto, algunas veces como actividad o acción sin más (un verbo, principalmente transitivo o reflexivo), otras como actualización y otras como actividad efectiva o realizada.

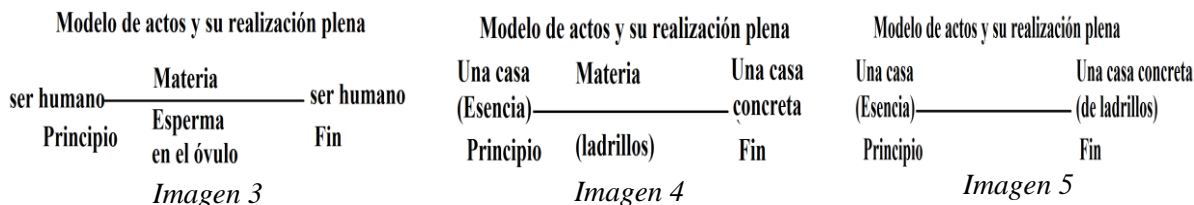


acción que se lleva a cabo no conlleva en el inicio su fin, sino que involucra algo diferente al inicio (*Imagen 2*), por ejemplo el que va a Grecia, una vez estando allá, no puede ir nuevamente (si ya se encuentra allá) o bien, el que edifica, una vez habiendo edificado en el lugar determinado, ya no puede edificar de nuevo ahí si no es sobre el mismo edificio o derrumbar y construir nuevamente. Debido a esto es que el movimiento es imperfecto porque cesa (1048b: 28).



En este solo ejemplo podemos observar que el concepto 'acto', si bien es aplicable, además de a una 'existencia separada', a una serie de variaciones que en español suelen ser claras: como se acaba de ver, acto es una actividad (de cualquier tipo), también es una acción perfecta, cuyo fin está dado en la misma acción, la cual también podría entenderse como actualización.

Otro sentido de la noción acto que está más allegada al concepto de potencia es la siguiente: se considera acto aquello que se realiza en su plenitud (1049a: 5), de lo cual la potencia es un estado particular de desarrollo desde el acto inicial hasta la realización plena del acto en el final (*Imagen 3*). Este es el caso del hombre, que, siendo en 'acto', engendra según las determinaciones y posibilidades de su 'potencia' otro ser humano, que es en materia un ovulo fecundado, aunque en potencia es un ser humano (1049a: 15-17). En este punto ocurre también el modelo de repetición de acto inicial y acto final de la *Imagen 1*.



En la *Imagen 4* se presenta un esquema idéntico a la *Imagen 3*; sin embargo, este guarda como diferencia que el objeto que está en acto (principio) no tiene una existencia separada sino que está en el pensamiento en tanto que esencia, pues sería imposible que una casa genere una casa de manera natural. Por el contrario, ello quiere decir que tiene la parte formal (la esencia) que es implantada en la materia y como realización final es una casa

concreta (1049a: 7-10). Por último, la *imagen 5* representa el mismo esquema que en 4, con la única distinción de que ocurre una segregación de lo que fue la potencia y se ve incluida en el fin. Eso que se vuelve claro en la entelequia es la materia primera de la cual está realizada el compuesto (1049a: 20-25).

En conclusión podemos enumerar las siguientes observaciones: 1) La *dýnamis* tiene una doble significación: ya que es capacidad y posibilidad. 2) Pensar la *dýnamis* de este modo conlleva creer que las potencias están limitadas según posibilidades que condicionan la acción de manera determinada. 3) La *dýnamis* en su doble significación guarda una relación estrecha con el acto y la noción de entelequia. 4) Las múltiples significaciones del acto guardan en común un esquema de igualdad entre lo que está en principio en acto (ya sea como esencia o como substancia compuesta) y lo que está al final en entelequia (substancia compuesta). 5) En consecuencia, la *dýnamis* es determinante para que pueda darse el cumplimiento efectivo en tanto que es la materia primaria.

Ahora bien, ¿cómo se conectan estos resultados con el concepto de prioridad ontológica? El claro ejemplo está en el tratamiento que lleva a cabo el Estagirita en el capítulo ocho, ahí se plantea parte del problema central en cuanto al acto y la potencia, es decir, cuáles son los caracteres de dependencia entre ambos, cuál es más cercano a la substancia y cuál es su posición respecto al concepto de anterioridad.

La respuesta buscada aparece prontamente en el primer párrafo, ahí se defiende que en todos los casos, el acto es anterior a la potencia, así lo explica el filósofo griego: "... me refiero no sólo a la potencia determinada que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud" (Aristóteles, 1049b: 5-7). De ello se deduce que el acto en sentido primero (ya sea como substancia concreta o como esencia), es idéntico a la substancia, pues es lo que está antes de cualquier fenómeno de movimiento, de generación, de alteración o del crecimiento y de la disminución. Por ende, se resaltan tres tipos de anterioridad del acto sobre la potencia: 1) en cuanto a la noción, 2) en cuanto a la entidad y 3) en cuanto al tiempo.

En primer lugar, el acto es anterior a la potencia en cuanto a la noción o concepto<sup>31</sup>, es decir, lo que es potente lo es porque hay anteriormente algo en lo que es posible tal capacidad (1049b: 8-15). Así, por ejemplo, el constructor es capaz de construir un edificio.

---

<sup>31</sup> Vigo (2007) le denomina a este tipo de anterioridad: 'prioridad lógica'.

Esta estructura lógica conlleva necesariamente la anterioridad del acto ante la potencia. Vigo, según este caso parafrasea tal estructura de la siguiente manera: “si se dice 'X es capaz de Y', donde 'Y' es un peculiar tipo de actualidad (por ejemplo, 'construir') la noción 'capaz de Y' sólo puede definirse por referencia a la noción de 'Y'” (Vigo, 2007, 177).

En lo tocante a la anterioridad en cuanto al tiempo algunas veces es anterior el acto y otras veces la potencia (1049b: 17-20). El acto es anterior si se trata de la prioridad de la especie, es decir, el hombre (como especie) engendra un hombre (particular); sin embargo, en los particulares siempre habrá una anterioridad temporal de la potencia, pues un feto es en potencia un hombre, así como el trigo es con anterioridad una semilla y no un trigo maduro. Si se toman en cuenta las imágenes 3 y 4, se puede observar que la anterioridad de la *dýnamis* sobre el acto conlleva que se acepte la materia como principio para que sea posible el fin; por el contrario, si se toma en cuenta el esquema entero siempre será anterior la esencia o especie y la substancia como primer acto (1049b: 21-25).

La anterioridad en cuanto a la entidad<sup>32</sup> sea tal vez la de mayor relevancia, pues conlleva implícitamente las dos ya mencionadas. Este modo de prioridad puede pensarse en dos sentidos: El primero, porque, tal como se puede ver en las imágenes 1, 3, 4 y 5, lo que aparece como posterior y fin del acto, es anterior en cuanto a la especie o entidad (1050a: 5-7), es decir, lo que aparece en el acto pleno, ya estaba con anterioridad de manera ontológica y lógica (sin tomar en cuenta la consideración temporal en la que antecede la *dýnamis* a la *enérgeia*). Un ejemplo claro lo presenta Aristóteles en 1050a: 10-12, el de la vista (tómese en cuenta la *Imagen 1*). Dado el caso, la vista sirve para ver, aunque el ver no sirve para tener vista. El que tiene vista tiene la capacidad de ver en acto y el que ve en acto pleno, lo hace porque ya tiene ‘vista’ (es decir, conlleva el principio). Nuevamente aparece el fenómeno de repetición entre el principio y el fin que se observa en los esquemas aquí presentados. Este punto puede llevarse más lejos todavía y permite saber que dicho fenómeno no aparece solamente en actos del tipo de la *Imagen 1*, sino también en el sentido de la substancia que aparece en 3, 4 y 5, es decir, que lo que se presenta como fin: el ser humano o la casa, no podrían siquiera llegar a ser si no hay anteriormente la especie o esencia de ser humano presente en un tal individuo ‘ser humano’ (*Imagen 3*) o una tal

---

<sup>32</sup> Llamada por Vigo: “prioridad ontológica” (Vigo, 2007, 177)

forma ‘casa’ (*imagen 5*) que se ven repetidos en el final<sup>33</sup> al grado de ocultar aparentemente la presencia de la *dýnamis* (*Imagen 5*) (1050a: 20-25).

El segundo sentido de la anterioridad según la entidad es más comprensible, pues apela al sentido de necesidad que está presente en las cosas eternas e incorruptibles. Por parte de estas últimas, ellas no están en potencia, porque son eternas (1050b: 5-8); pues lo que tenga potencia de ser es posible que llegue a ser o que nunca lo sea (1050b: 10). De ahí le viene a lo que es en potencia, dado por su ligación absoluta a la posibilidad, también una corruptibilidad absoluta dada en un lugar, con algunas cualidades y según ciertas cantidades. De ahí se sigue que no debería haber nada en mera potencia, sino que aquello que es en acto, es decir, la entidad, es lo fundamental para que aquella pueda darse y no permanezca absolutamente como posible (1050b: 15-24)<sup>34</sup>.

El último punto a resaltar aquí es el de la verdad. De ella se puede decir que, también tiene varios sentidos al igual que el resto de modos de hablar del ser. En *Metafísica IX* se resaltan especialmente tres: 1) La verdad en el enunciado; una verdad que aquí se le puede llamar 2) verdad ontológica y una 3) verdad metafísica<sup>35</sup>. La primera consiste en la verdad dicha en el juicio, lo que es en palabras de Aristóteles, que “... se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas” (1051b: 4-5). El segundo tipo de verdad trata sobre el ‘captar’ y el ‘enunciar’ la cosa, pues las cosas que son, ya sea como substancia compuesta o como esencia sólo pueden captarse o no, más no cabe error sobre ellas (1051b: 20-30). Ello se trataría de una verdad de un orden más originario y asequible por su anterioridad al juicio. En tercer lugar, la verdad metafísica consiste en una verdad que es siempre igual, tal es el caso de las cosas inmóviles que, sin importar el tiempo de la

---

<sup>33</sup> Vigo observó muy bien este hecho: que el fin se identifica con la forma y que la materia es lo que se ordena de tal manera para que ocurra tal fin, y llega a afirmar que “fin, forma y acto se identifican” (Vigo, 2007, 177).

<sup>34</sup> En referencia a la anterioridad del acto sobre la potencia, aquí se ha resaltado ya todo. No obstante, la referencia a las cosas eternas al final de este libro IX, ¿cómo debe tomarse, como un elemento meramente didáctico de Aristóteles para ilustrar de mejor manera que todo tipo de acto que está sometido al cambio es imperfecto en comparación con otro tipo de acto que es inmóvil o es una manera de introducir lo que será el centro del libro XII?

<sup>35</sup> Reale (2003) les destina a las dos últimas acepciones de verdad el nombre de verdades metafísicas. Aquí, por las intenciones del texto le reservamos a la primera acepción el nombre de verdad ontológica, debido a su objeto: la captación de las cosas que son de manera directa y el darse de las cosas unidas (1051b:10-35). En cambio, se ha optado por que la última acepción conserve su apelativo, por el hecho de que su objeto son los actos puros.

predicación, siempre se mostrarán como iguales. A esta verdad no le es predicable lo verdadero y lo falso del mismo modo que las que nos aparecen unidas o separadas (substancias concretas y corruptibles), sino que su verdad es anterior al juicio, pues lo es de actos puros y que no se dan en relación con otros (Cf. Aristóteles, 1052a: 3-11).

En suma, la ontología de orden arqueológico, según lo hemos visto, busca el principio y la causa del ser de las cosas. En este aspecto, ese principio ha sido identificado aquí como la substancia en cualquiera de sus tres acepciones, pero dando siempre mayor importancia a la substancia compuesta como aquella que tiene una mayor dignidad ontológica. Así fue que, partiendo de la noción de prioridad ontológica, pasamos del concepto de substancia a explicar los de *dýnamis* y *enérgeia* en sus múltiples significaciones. De entre las mencionadas aquí cabría resaltar algunos rasgos de la *dýnamis*, la *enérgeia* y el concepto de verdad como conclusión en torno a la ontología arqueológica.

Desde el punto de vista aquí ofrecido, esta ontología se funda en una idea primordial: la noción de substancia, así como la identificación del concepto de acto y el de substancia en dos de sus acepciones, concediendo mayor importancia a éste que al de *dýnamis* en cualquiera de sus dos significaciones. Es obvio que lo que es en acto es anterior a lo que es posible o a la potencia que está en lo que ya es en acto, ya sea, tomando en cuenta la estructura lógica planteada más arriba, como esencia o como substancia compuesta o donde el principio y el fin se identifican. En este esquema el concepto de *dýnamis* como un concepto meramente secundario y que, pese a ser necesario para este esquema es de menor importancia

Sin embargo, ¿no parece que haya un momento en el que la *dýnamis* conlleve algo fundamental, a saber, la elección en cuanto a las potencias racionales? Ello involucra un hecho totalmente inherente al obrar humano en cualquier horizonte o momento de su existencia cuando se debe tomar decisiones desde posibilidades abiertas (aunque determinadas por la situación subyacente). Esto podría significar el ingreso a un cambio de paradigma, uno en el que no se exalta la idea de principio o causa, sino de posibilidad; donde esencia y existencia no se encuentran en polémicas escolásticas, sino en armonía e identidad. Igualmente para este cambio de paradigma se exaltaría una verdad que no es la primera ni la tercera acepción de las ya dichas (que no se centre en la verdad como adecuación del juicio y las cosas; pero tampoco en la verdad de actos puros, por su cercanía

a la verdad de las cosas eternas); sino la que aquí denominaremos ‘verdad ontológica’, a saber, aquella que se centra en el captar y enunciar las cosas directamente en un modo más originario y sin intereses escondidos. Ahora quedan como preguntas, ¿pueden ser estos puntos decisivos para el tránsito de una ontología arqueológica (centrada en el principio) a una aleteiológica (fundamentada en la idea de verdad trascendental)? En caso de serlo, ¿cuál es el papel que juega el libro IX de la *Metafísica*, según lo que se ha defendido en esta investigación, en el cambio de modelo ontológico?

### **1.3. Concepción fenomenológica y hermenéutica de Aristóteles: ontología aleteiológica**

Hasta este punto se ha hablado sobre la ontología arqueológica desde Aristóteles, claro está que lo que ella conlleva ha de ser más amplio que lo dicho aquí. Empero, hemos dado a grandes rasgos, a partir del concepto de prioridad, una explicación de lo que conlleva aquel tipo de ontología: la prioridad de la substancia por sobre las demás categorías y los demás modos de hablar del ser. En base a la distinción brentiana entre los modos de ser que le corresponden a la metafísica (pero no a la psicología) y la prioridad ontológica de la que habla Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, se presentó un esquema en cuanto al funcionamiento general del modo de hablar del ser según el ser en sí y el modo de hablar de éste según el acto y la potencia en conjunto.

Ahora bien, habrá que mostrar cómo se da el tránsito de este tipo de ontología arqueológica a una de tipo aleteiológico con Heidegger<sup>36</sup>. No obstante, esto significa lo que se ha insistido repetidas veces hasta ahora: resaltar el acercamiento y alejamiento de Heidegger en torno a la ontología tradicional. Primeramente habrá que decir que tal nominación le es aplicada por Vigo (2008) a partir de identificar a la ontología

---

<sup>36</sup> La atribución a Heidegger de una ontología aleteiológica, no viene presentada accidental o arbitrariamente. Si bien Vigo (2008) asegura que el término fue utilizado principalmente por Emil Lask, éste último tiene una influencia decisiva en Heidegger y por lo cual es notable que a su ontología fundamental sea aplicable tal apelativo. Esta influencia de Lask no es algo ignorado, pues es desde muy temprano en la formación de Heidegger que la ocupación de los textos de Lask y una admiración por su persona fueron patentes. Así lo demuestran varias referencias de su correspondencia con Rickert, aquí se destacan dos que pueden ser esenciales: „Für mein Seminarreferat werde ich mich ganz auf Lask mit Bezug auf Ihren »Gegenstand« beschränken und etwaige historische Anknüpfungen an Aristoteles und die Scholastik beiseite Lassen“ (Heidegger-Rickert, 2002: 17). Esta primera referencia está fechada el 24 de abril de 1914. La siguiente referencia tiene fecha del 31 de octubre de 1915, la cual es ofrecida por Xolocotzi (2011) en *Una Crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* donde se reproduce en voz de Heidegger lo siguiente: “Quizá se le hace [a Lask] el mayor honor si mis trabajos dejan emerger su fuerte influencia” (p. 40).

arqueológica como una ciencia filosófica que tematiza las causas y principios últimos del ente y, de manera distinta, a la ontología aleteiológica se le presentaría como una doctrina de la verdad trascendental, de la verdad entendida como desocultamiento. El ya mencionado tránsito es sumamente visible a partir de *Ser y Tiempo*<sup>37</sup>. Sin embargo, aquí es tarea menesterosa, no tanto el partir de este concepto de verdad, sino de su conformación en el proceso en el que la presencia de Aristóteles fue constante insistencia en los cursos de Heidegger, es decir, entre un periodo de 1921 a 1926<sup>38</sup>, momento de escritura (1925-1926) de SZ.

Por motivos de afinidad conceptual, tal vez valga la pena pensar este tránsito a partir de tres textos donde se comienza a prefigurar esta noción de verdad: 1) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Lección del semestre de verano de 1923), 2) *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Lección del semestre de invierno de 1923/1924) y 3) *Platon: Sophistes* (Lección del semestre de invierno 1924/1925).

Del primer texto, cabe decir que el concepto de verdad (*aletheia*) sólo aparece referido una vez en el § 2 en el tratamiento histórico del concepto ‘hermenéutica’ (*Hermeneutik*). En lo correspondiente al comentario sobre lo que signifique este concepto para Aristóteles se introduce un apunte interesante y según el cual el lógos (*Rede*) tiene como finalidad (*Leistung*) hacer accesible algo como estando a disposición (*vorhanden seiend*). ¿Pero qué es lo que hace accesible? Lo que permanecía oculto (*verborgen*), pues el lógos cumple como propósito el poner a disposición (*verfügbar machen*), es decir, como desocultado (*unverborgen*) lo que permanecía encubierto (*verdeckt*) (Cf. Heidegger, 1988: 11). Sin embargo, este pasaje no es lo suficientemente ilustrativo debido a los saltos que se ve forzado a hacer el filósofo teutón para continuar con su recuento histórico del concepto ‘hermenéutica’, aunque ya deja ver un poco la configuración trascendental de la verdad.

---

<sup>37</sup> Es en el § 44, donde Heidegger (1977) confronta una noción de verdad que es atribuida por la tradición metafísica a Aristóteles, entendida como adecuación (*adaequatio* o *Übereinstimmung*) y una idea de verdad que involucra más bien la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein* como ser descubridor (*Entdeckend-sein*), como el único ente al que esto le está permitido; por lo que ‘verdad’ derivadamente será ‘estar al descubierto’ (*Entdecktsein*).

<sup>38</sup> Como este trabajo indica, nos centramos en la presencia de Aristóteles en el camino a SZ, sin embargo, no por ello significa que la presencia de Aristóteles se apague en escritos y cursos posteriores. Al contrario, tras la publicación de SZ, aparecen aún cursos como el dedicado en 1931 a los primeros tres capítulos del libro IX de la metafísica.

Por otra parte, es un tanto más específico el concepto de verdad (*aletheía*) que se ofrece en *Einführung in die phänomenologische Forschung*, donde nuevamente Heidegger lo relaciona directamente con la concepción del *lógos* aristotélico, aunque ahora en un sentido primordial, entendido entonces como *lógos apophantikós* (comúnmente traducido al español como ‘enunciado declarativo’<sup>39</sup> y al inglés como *declarative logos* o *apophantic logos*<sup>40</sup>). Es sumamente interesante la palabra alemana que elige Heidegger para valer como traducción de *apophantikós*, pues se sirve de un vocablo diferente y que, según considera, guarda correspondencia con el concepto griego ya enunciado: el adjetivo alemán *aufzeigend* (Cf. Heidegger, 1994: 19). El uso de esta palabra es, en este caso, aplicado por una concordancia que no es aprehensible a simple vista, sino que requiere de un demorarse en el sentido de la palabra. Ello significa tener que hallar la afinidad implícita entre los conceptos ‘verdad’ (*Wahrheit* como *aletheía*) y ‘mostrar’ (*aufzeigen*) o también ‘manifestar’.

Para Heidegger (1994), el *lógos apophantikós* de Aristóteles, el discurso manifestativo (*die aufzeigende Rede*), acontece en el tipo de oración que ofrece la manifestación de algo (*ein Aufzeigen von etwas*), en tanto que logra dar el ente como no encubierto (*Seiendes als Unverdecktes geben*) y teniendo en claro que en ese mostrar también algo se finge (*in diesem Aufzeigen wird etwas vorgemacht*). El filósofo de la *Selva Negra* lo afirma de este modo:

Ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι sind die Grundweisen, in denen der λόγος als ἀποφαντικός etwas aufzeigt und zwar zeigt er Seiendes als Seiendes. Wenn das λέγειν im ἀληθεύειν – aufdecken – vollzogen wird, dann ist der λόγος ein λόγος ἀποφαντικός; d. h. nicht jedes λέγειν (Fragen, Befehlen, Bitten, Aufmerksammachen) ist »wahr und falsch«<sup>41</sup>. (Heidegger, 1994: 20)

---

<sup>39</sup> Esta es la traducción que puede hallarse en algunos comentaristas, ejemplo de ello es Vigo (2017). Empero, los textos de Vigo redactados en alemán guardan una identidad con el original, ya que solamente fue adaptada la palabra *apophantikós* a la lengua germana, siendo traducida así la expresión aristotélica: *apophantische Aussage* (Cf. Vigo, 1997: 4-ss...)

<sup>40</sup> Este punto puede bien pasar desapercibido en una lectura rápida, pero en el caso de la traducción al inglés, especialmente dicho concepto pasa adaptado al idioma, sin menores cambios (como *apophantic*), aunque aquella palabra también es vertida al idioma como *declarative*. Un ejemplo donde aparecen ambos usos indiferenciadamente es en *Aristotle's De anima* de Polansky (Cf. Polansky, 2007: 98).

<sup>41</sup> Ἀληθεύειν y ψεύδεσθαι son los modos fundamentales en los que el λόγος en tanto ἀποφαντικός manifiesta algo y, exactamente, muestra el ente como ente. Si el λέγειν se realiza en el desocultar – ἀληθεύειν–, entonces el λόγος es un λόγος ἀποφαντικός, es decir, que no cada λέγειν (preguntar, ordenar, pedir, llamar la atención) es “verdadero o falso”.



Lo que sea el *lógos apophantikós* tampoco se reduce al juicio (Cf. Heidegger, 1994: 20) ni al mero mentar un nombre (Cf. Heidegger, 1994: 21). Por el contrario, como logra verlo Heidegger (1994), este tipo de hablar (*légein*) debe conllevar concreción (*prósthesis*), es decir, se trata de un hablar con el mundo existente (*ein Reden mit der daseienden Welt*) y que no obedece a la mera abstracción (*apháiresis*). Así, por ejemplo, cuando se miente la palabra ‘fuego’ por sí misma, se está colocado como ‘fuera de la existencia del mundo concreto’ (*aus dem Dasein der konkreten Welt*); en cambio, si se elude la sola abstracción y se permanece en la concreción, entonces acontece un hablar originario (*ursprüngliches Sprechen*) en el que cuando se dice fuego, en tanto hablar originario, se significa algo más (que hay que salir de casa o, en caso de tener frío, acercarse a él o lo que refiere el filósofo teutón: brincar de la cama).

De esto último también es determinante la noción de fenómeno (*phainómenon*), que aparece plenamente ligada a la de ‘verdad’ y a la de ‘manifestar’. En ese caso, el filósofo de Meßkirch postula una definición de ‘fenómeno’, a saber, “was sich zeigt als unmittelbar Daseiendes (gemeint die Welt)<sup>42</sup>” (Heidegger, 1994: 21). Si se atiende a ésta, entonces lo que hace el *lógos*, en tanto *apophantikós*, es mostrar el fenómeno, lo que existe, el mundo que se muestra al ser mentado. Así plantea la relación entre estos dos conceptos el filósofo alemán: “Der λόγος ἀποφαντικός ist ein solches Reden mit der Welt, durch das die daseiende Welt als daseiende aufgezeigt wird. (ἀποφαίνεσθαι ist von ihm selbst her sehen lassen in seinem So-Dasein)<sup>43</sup>” (Heidegger, 1994: 21). Esto significa que este tipo de *lógos* en tanto que desoculta, manifiesta el fenómeno en su ser así, pues lo nombrado (*das Gennante*) es respecto de su ser indiferenciado, ello debido a la concreción de esta clase de hablar (*Reden*).

Como un paréntesis, de lo aquí expuesto, puede resaltarse que se hace una mención importante del papel del *lógos* en general, es decir, de cualquier modo de hablar del mundo a través de la palabra. No resultará extraño dar esto por hecho, pues si hacemos caso a lo que afirma Heidegger, que “Τὰ φαινόμενα kann durch τὰ ὄντα vertreten werden und ist dasjenige, das immer schon da ist, das im nächsten Augenaufschlag begegnet. Es braucht

---

<sup>42</sup> Lo que se muestra como inmediatamente existente (el mundo mentado).

<sup>43</sup> El *lógos apophantikós* es un tal decir con el mundo, a través del cual el mundo existente se manifiesta como existente. (*Apopháínesthai* significa dejar ver por sí mismo en su existir así).

nicht erst erschlossen zu werden, ist aber häufig verdeckt”<sup>44</sup> (Heidegger, 1994, 14) y lo hilamos con lo último ya expuesto, se sigue que este decir originario es un decir del mundo, esto es, un decir trascendental. Por ende aquella verdad, como desocultamiento dado en la palabra es, de igual manera, trascendental. Heidegger no lo afirma de este modo, aunque tampoco habría objetado tal cosa, pues los puntos que suceden a los pasajes ya interpretados lo corroboran. Así, por ejemplo, todavía en el apartado *b*) del §2 de estas lecciones se resaltan, al hablar de la unidad del *lógos apophantikós* (*Einheit des λόγος αποφαντικός*), dos puntos fundamentales: La unidad de este *lógos* 1) respecto a lo significado (*auf das Bedeutete*) y 2) respecto a la significación fáctica (*auf die faktische Bedeutung*).

Lo que concierne al primer tipo de unidad, cuando Heidegger afirma que el *lógos* es concreción (*prósthesis*) y lo opone al mero verbo (*rhêma*) y al puro nombre (*ónoma*), exalta la condición existencial de lo que es significado por tal *lógos*. No atiende pues, ni al mero nombrar ni al verbo, ya que ambos en la mención son indiferentes a lo que es significado por ellos. Dado el caso del verbo que plantea un conjunto de relaciones, pues co-significa algo (*bedeutet mit so etwas*), aparece una dificultad si lo que se relaciona no es algo realmente existente, si no es concreto, si no muestra a la cosa en su condición como cosa. Pero un hablar indiferenciado de lo significado por él, donde el existente se muestra como existente (*das Aufzeigen des Daseienden als des Daseienden*), sólo puede darse a través del *lógos apophantikós*. Podría pensarse como consecuencia que en este *lógos* específicamente tanto el nombre como el verbo aparecen iluminando al existente de manera originaria, es decir, el nombre mentado indiferenciadamente con lo que es y el verbo con el conjunto de relaciones que conlleva, pero con la suficiente concreción (Cf. Heidegger, 1994, 22-23).

Ahora bien, en lo correspondiente a la significación fáctica, se evoca un punto que nos ha sido heredado por la tradición, a saber, una significación bastante conocida del *lógos apophantikós*: afirmación o negación de algo sobre algo. En los sectores académicos esta fórmula se repite para memorizar dicho concepto aristotélico; sin embargo, el filósofo de la *Selva Negra*, en el uso de una interpretación muy original, hace hincapié en un punto que antecedería a la misma negación (*ἀπόφασις*) o afirmación (*κατάφασις*), es decir, que la

---

<sup>44</sup> *Τὰ φαινόμενα* puede remplazarse por *τὰ ὄντα* y es aquello que siempre ya está ahí, lo que se encuentra en el próximo abrir de ojos. No necesita ser alumbrado, aunque frecuentemente está encubierto.

unidad del *lógos apophantikós* se constituye por la existencia de un estado de cosas que preexiste a la negación o la afirmación misma: tiene su propia facticidad. Esto lo deja ver a través de una traducción bastante peculiar de los conceptos griegos para afirmación y negación. Así queda expresado en palabras del filósofo alemán: “Κατάφασις: etwas von etwas anderem auf etwas zu sprechen. Απόφασις: etwas von etwas weg sprechen” (Heidegger, 1994, 23). De esta expresión puede destacarse para el primer término la aparición de un tercer ‘etwas’, mismo que, acompañado de la preposición ‘auf’, evoca una añadidura o una superposición de “algo más” en el decir de algo sobre algo; como si encima de lo ya existente, se colocase algo más. El ejemplo que Heidegger ofrece es sumamente sensato, porque al afirmar “Las hojas son amarillas”, se deja ver en un decir que es originario (sólo si existen tales hojas), que “son amarillas” es un añadido posibilitado por el verbo (*rhêma*); pero que no está contenido en la existencia misma de las hojas. Por el contrario, al tratar sobre la negación, la palabra a resaltar es *weg*, que tendría una función inversa al tercer *etwas* de la afirmación. En este caso no se superpone algo, sino que se le retira, se le lleva ‘lejos’. Sin embargo, al mentar “las hojas no son amarillas”, acaece el mismo resultado, ya que se pone a la vista que aquél decir vuelve a ser originario. (Cfr. Heidegger, 1994, 23-24)

De los dos casos anteriormente enunciados, podemos observar que son de un decir posterior a la existencia anterior del estado de cosas del cual se habla. Mostrar aquella situación objetiva primordial, es lo que se manifiesta a través de este tipo de *lógos*, porque al afirmar o negar solo se confirma lo que ya era visible de manera originaria, es decir, la existencia de la cosa. En este mismo tenor siguen los apartados *c)*, *d)*, *e)* y *f)*, donde comienza a relacionar la concepción del *lógos apophantikós* con los conceptos del error, del engaño, la sensibilidad (*aísthesis*), y el cambio de significación que la palabra ‘fenómeno’ sufre, también a partir del mismo Aristóteles, entendido como ‘apariencia ilusoria’. No obstante, aquél tratamiento ya no añade algo fundamental a lo que tendrá en sucesivas lecciones un lugar primordial, pues el último punto (*f*) concibe apenas un concepto de *síntesis* demasiado pobre para tratar de la verdad como un acceso originario al ser. El germen del tratamiento de la verdad trascendental entendida como apertura, se encuentra ya puesto, pero no enteramente desarrollado.

Como último punto de este primer capítulo, debe ser resaltado que se presta un tratamiento sumamente completo del concepto de verdad aristotélico en el semestre de invierno de 1924/25. Ahí Heidegger (1992) ofrece una ampliación de la doctrina de la verdad que aparecía en *Einführung*, pero llevándola más allá del mero *lógos apophantikós*, del puro mostrarse el ente en el discurso.

Entrando en materia, se concibe que la temática del curso, su problemática y asunto era la pregunta por el ente que tenían en mente los griegos, el cómo se logra el acceso a este ente, ¿cuáles son los modos de acceso a este ente (*die Zugangsarten zu diesem Seienden sind*)? Pero la insistencia de Heidegger, más que hacia Platón, se dirige al modo de preguntar específico que tiene Aristóteles como el modo correcto de plantear la pregunta.

Sin embargo, ¿qué es lo que dice Aristóteles, según la letra de Heidegger? Habrá que comenzar esta exposición a partir de lo resultado en nuestra lectura de *Einführung...*, retomando una idea central que aparece nuevamente al inicio de la GA 19. A decir de Heidegger (1992), “Phänomen bezeichnet das Seiende, so wie es sich zeigt, in den verschiedenen Möglichkeiten seines Erschlossen Werdens. Diese Betrachtungsart, die... in jeder ursprünglich philosophierenden Arbeit lebendig (ist)<sup>45,46</sup> (p. 8). El ente en este caso es lo desocultado en tanto que se vuelve lo abierto, en tanto que se muestra así mismo tal cual como es. Pero, quedan todavía la preguntas, ¿cómo se abre?, ¿cómo queda abierto?, ¿cuáles son las condiciones necesarias para que se dé aquella apertura? Las respuestas a aquella problemática las coloca Heidegger prontamente en el §3 de la GA 19.

Primeramente, al dejar ver la negación que viene implícita en la palabra *ἀλήθεια*, el pensador de la *Selva Negra* no hace más que poner énfasis en la ‘α’ privativa, como una negación especial, es decir, que en su carácter privativo no es idéntica a la negación que puede notarse en otras palabras griegas o alemanas. Para ejemplificar, Heidegger toma la palabra *Unvollkommenheit*, misma que en español pasa vertida como ‘imperfección’. En estos ejemplos, tanto el prefijo Un- (en alemán), así como el prefijo in- (en español), tienden a negar de manera absoluta (*schlechthin*) la raíz de la palabra que acompañan y se dice de aquello que no posee dicha perfección.

---

<sup>45</sup> El paréntesis es nuestro, no viene en el original en esta posición. Sin embargo, se prefirió colocarlo por concordancia gramatical.

<sup>46</sup> “Fenómeno designa al ente tal cual como se muestra, en sus diferentes posibilidades de volverse lo abierto. Este tipo de observación, vive en aquel trabajo filosófico originario”.

Como punto a resaltar, la palabra griega que significa verdad se escribe de manera negativa y su significado es positivo; en cambio, la palabra que significa mentira, se escribe sin partículas de negación. Pareciera que la peculiar apelación a esta negación fuese una trivialidad, aunque no lo es, porque en ella aparece ya una noción explícita de la verdad (*ἀλήθεια*) como *Unverborgenheit*. Heidegger (1992) lo menciona de este modo: “*ἀλήθεια heißt: nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*”<sup>47</sup> (p. 16). Ahora bien, tal estado de descubierto que se da siempre de manera originaria nos lleva a asimilar o identificar a la *alétheia* con la apertura. Entonces surge la cuestión, ¿cómo se da el acceso al ente, cómo es que el ente se abre y para quién está abierto?

No basta con haber dado con estas significaciones de la *alétheia*, sino que con su tratamiento debe de obtenerse un suelo (*Boden*). Es de este modo que resulta apremiante la distinción, más no clasificación, que defiende Heidegger ya llegados al final del apartado a). Ahí la *alétheia* aparece en una multiplicidad de acepciones según el modo de relación que se establece con el ente.

- 1) Así por ejemplo, en un primer sentido “Die *ἀλήθεια* gehört nicht in dem Sinne zum Sein, als könnte es nicht sein ohne die Unverborgenheit”<sup>48</sup> (Heidegger, 1992, 17). Pareciera que Heidegger mismo apunta a que la *alétheia* no puede apuntar al ser como tal, si desoculta algo, debe ser al ente, al mundo. Ésta lo manifiesta como fenómeno y lo deja ver como se da (*es begegnet*).
- 2) Cuando Heidegger continúa y externa que la verdad (*Αλήθεια*) es un carácter propio del ser del ente (*eigentümlicher Seinscharakter des Seienden*), pues el ente permanece en relación (*Verhältnis*) a alguna mirada, para un abrirse (*sich... Erschließen*) que mira alrededor (*umsehenden*) en el ente, para un conocimiento (*Erkennen*). Este punto puede ser objeto de varias interpretaciones, sin embargo, optaremos por decir que el ser del ente queda abierto en un entorno que es visto de manera originaria y se abre para que se dé un conocimiento del ente. Punto que el filósofo alemán interpreta como decisivo en la existencia griega.
- 3) En este caso el filósofo de la *Selva Negra* dice lo siguiente “Andererseits ist das *Ἀληθές* doch auch im öv und ein Charakter des Seins selbst, und zwar insofern, als

---

<sup>47</sup> “*ἀλήθεια* significa: ya no estar oculto, estar al descubierto”. Las cursivas son del autor.

<sup>48</sup> “La *ἀλήθεια* no es parte, en este sentido, del ser, en tanto que no podría ser sin el desocultamiento”

Sein — Anwesenheit und diese im λόγος angeeignet, in ihm »ist«<sup>49</sup> (Heidegger, 1992, 17). Ello pudiera significar por una parte, lo que ya se ha dicho en torno al λόγος, que tiene la función de desocultar, es decir, hacer accesible lo que es. Es la ya mentada identidad entre el fenómeno y el ente que se hacía patente en *Einführung* a través del λόγος *apophantikos*, pero que ahora conlleva todo hablar originario y no se encuentra meramente limitado al juicio.

- 4) Como último punto, se plantea esta apertura (*Erschließen*) en relación (*Verhältnis*) con la verdad, siendo la primera ella misma un ser, pero no es el ser del ente que se hace accesible, a saber, el mundo. Es, por el contrario, un modo de ser (*Seinsweise*) del ente que se denomina existencia humana (*menschliches Dasein*) y para el que el mundo queda primariamente abierto.

De esta manera, puede concluirse de esta revista, que la *alétheia*, lo *alethés* y el *aletheúein* son conceptos claves para el tratamiento del acceso al mundo; aunque junto con él, el acceso a la vida fáctica. Pues se da una relación donde se abre el ente, el mundo, para aquel ente que es capaz de abrirlo a través de la palabra, del hablar con los otros (*Miteinanderreden*), es decir, que posee λόγος (Cfr. Heidegger, 1992, 17). Con otras palabras, si la verdad, está vinculada a la apertura en tanto que desoculta el ser del ente, lo hace accesible en tanto que es *alethés* (desocultado), pero se mantiene en un constante desocultamiento y retraimiento de sí mismo, por eso ese λόγος del cual dispone el *Dasein* humano, cumple la función de *aletheúein*. Por ello la palabra que utiliza Heidegger para traducir este vocablo no resulta arbitraria en un sentido filosófico, es decir, la expresión “*aufdeckendsein*” (Cf. Heidegger, 1992, 17). Dicho vocablo se conforma de dos verbos: *sein* (ser o estar) y *aufdecken* (desocultar), aunque el compuesto se encuentra conjugado en participio I. El verbo griego sin más, querría significar: desocultar. En cambio, si vertimos la expresión alemana al español, diríamos que significa: ser que desoculta; aunque por afinidad conceptual, puede también expresarse así: ser de tal manera que desoculta. Este constante desocultar le corresponde a esa existencia humana en cada λόγος originario, pues es de tal manera que en su hablar (*Reden*) pone algo al descubierto, lo abre; al mismo tiempo que abre para sí mismo su propia existencia.

---

<sup>49</sup> “Por otro lado, lo *Ἀληθές* es también en el *ᾔν* y un carácter del ser mismo, también así en cuanto al ser=presencia y éste se apropia en el λόγος, pues »es« en él.”

Es así que tampoco nos parece extraña en este momento la definición de *aletheúein* ofrecida en el *Natorp Bericht*, ya que es realmente compatible, a saber, “Zur Verwahrung kommen des Seienden”<sup>50</sup> (Heidegger, 2005, 43). Este ‘custodio’, más que un cuidado del ente en su condición objetiva o natural, quiere significar ese acceso y el trato con el ente en la apertura originaria de la que ya se ha hablado, como un constante desocultar del ente en su ser y con ello la existencia propia.

Es de esta manera que se abre una beta de investigación para el joven Heidegger que va desde los textos de las primeras lecciones de Friburgo hasta poco antes de los años treinta, que se ve especialmente consumada en *SZ* (1927). Después de estos años el concepto de verdad no pierde su valía, sino que se amplía a lo que se denomina el Giro (*Kehre*), o lo que autores como el Dr. Xolocotzi han llamado “el giro onto-histórico del pensar heideggeriano” (Cfr. Xolocotzi, 2009, 21ss...).

Ya puede asentarse, como bien lo dice Minca (2006), que el concepto de verdad (*Wahrheit*) conlleva en sí mismo la génesis de la filosofía heideggeriana o, más bien, de todo filosofar originario. En este caso, se separa de la ontología tradicional de constitución ontoteológica, al dejar de buscar la sucesión primaria del ente. En su lugar ofrece un punto de partida originario otorgado por la apertura del ser del ente en un ente que lo desoculta a través de la palabra y su trato con las cosas, pues debe vérselas con ellas. Este cambio de paradigma es lo que deja ver en la ontología de Heidegger, una de estilo aleteiológico que abre las puertas a la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles (tal cual como lo dejan ver los párrafos siguientes del curso de invierno 1924/5).

En conclusión, este cambio de paradigma debe tener repercusiones fundamentales en esta interpretación productiva o destructiva que Heidegger efectúa. Con otras palabras, debe entenderse que después de esta reinterpretación aristotélica, el filósofo teutón va a continuar la investigación en torno a los conceptos clave de Aristóteles, pero lo hará desde este descubrimiento del papel de la verdad como desocultamiento. Es así que los conceptos de esencia (*ousía*), posibilidad y potencia (*dýnamis*), acto (*enérgeia*), etc., también lo harán, por estar enmarcados dentro de este nuevo comienzo.

Por ello, cabría preguntar, ya que ese es nuestro interés en la investigación, ¿cuál es el lugar, el carácter y la significación que tiene la *dýnamis* dentro de este paradigma

---

<sup>50</sup> “llegar a la custodia del ente”

aleteiológico?, ¿cuáles son los momentos y los usos que Heidegger propone para dicho concepto con anterioridad a la publicación de la obra del 27? o ¿cuáles son las dificultades a las que nos enfrentamos al decir que hay realmente una participación fundamental de dicho concepto y sobre la cual hay que alumbrar? Tales preguntas deben ser respondidas en los capítulos posteriores.



## **2. Lecturas de la *dýnamis*: prolegómenos para una historia de la conformación del concepto de *dýnamis* después y a partir de Aristóteles**

Si bien ya en los años 50's, para ser más específico, en los cursos de invierno entre 1951/2, Heidegger propone una idea central, que muestra el cambio de la *dýnamis* aristotélica dentro de la interpretación de esta verdad primaria y trascendente de la que se ha hablado hasta ahora. Como ya se resolverá en las siguientes páginas, esta tesis debe fundamentarse más allá de la lectura directa de Aristóteles que Heidegger haya realizado, es decir, se debe ahondar en la influencia que en cuanto a tal concepto impulsaron Brentano, Husserl y Kierkegaard. No está por demás decir que estos autores, aunque son reconocidos como influencias directas del pensador alemán, pasan desapercibidos en torno a la temática que aquí queremos presentar: la recepción del tratamiento de la *dýnamis* de Aristóteles por vía indirecta que pudiera haber efectuado el filósofo de Meßkirch. Debido a esto hemos eludido el tratamiento de otras figuras aristotélicas que interpretaron de alguna manera el sistema aristotélico y que igualmente ejercieron influencia en el joven Heidegger: Lask, Braig, Rickert, Hegel, etc. Por lo que habrá que aceptar que un estudio riguroso de esta influencia debe abordar tanto la lectura (o más bien, traducción) que ejecuta Heidegger del estagirita, así como la recepción de Aristóteles por vía indirecta.

Dicha explicación debe ser mostrada de manera metódica, por lo que aquí proponemos el siguiente camino: 1) A partir del abordaje de la repercusión por vía indirecta, debemos volver explícitas aquellas ideas que van implícitas en la lectura de Heidegger y que de alguna manera descansan por debajo de la traducción que hace Heidegger del estagirita. Precisamente presentamos aquí, en el presente capítulo, cómo autores que influyeron directamente en algunas ideas de Heidegger también comentaron la diada *dýnamis-enérgeia* y apuntaron a dar prioridad a la primera sobre la segunda, como una condición de la existencia, la historia, la temporalidad, etc., para que, una vez aclarados estos caminos, logremos interrogar la traducción heideggeriana en torno a estos conceptos y su uso específico, partiendo de algunas ideas fundamentales presentadas en un periodo de 1921 a hasta antes de la publicación de *SZ*. Todo esto con una segunda intención: hacer notar que Heidegger se inserta dentro de una tradición filosófica donde se va gestando poco a poco la primacía de la *dýnamis*, en cualquiera de sus acepciones, ya sea como posibilidad, falta, materia, potencialidad, medicación, insubstancialidad, etc.

## 2.1. Aclaraciones y dificultades: justificación de las fuentes de la lectura indirecta de Aristóteles

En cuanto a resultados, las investigaciones en torno a Heidegger son bastante fructíferas; sin embargo, el tratamiento de la ‘posibilidad’ ha tomado un destino unilateral. Centro de estas discusiones es el concepto alemán *Möglichkeit*, mismo que es vertido al español como “posibilidad” y al que se ha pretendido mostrar como un efecto de la lectura heideggeriana de Kant<sup>51</sup> o Schelling<sup>52</sup>, mas no de Aristóteles. Esta ha sido una tesis propuesta principalmente por Volpi<sup>53</sup>, quien fuera pionero en la investigación sobre la diada Heidegger-Aristóteles (aunque no fue abordada, sino tan sólo señalada por él).

Ahora bien, esta unilateralidad, no puede basarse en la mera repetición de lo que ya había dicho Volpi en su obra del 84. Por el contrario, tal interpretación es correcta y a través de los últimos años se ha profundizado y ha tomado consistencia<sup>54</sup>, aunque tampoco se hace justicia a la participación de Aristóteles para la conformación de tal concepto. En este caso la pregunta rectora sería ¿En qué medida esta participación puede ser mostrada y como es que se efectúa para volverse base para los conceptos imprescindibles en el camino a *Ser y tiempo*? Para dar respuesta, debemos aceptar que este proyecto no es sólo

---

<sup>51</sup> Jaran (2010) en su ensayo “Heidegger's kantian reading of Aristotle's theologike episteme” asevera incluso que la interpretación heideggeriana de Aristóteles está precedida por la interpretación de Kant, específicamente de su *Crítica de la razón pura* y que, por ende, el problema de la posibilidad al modo que lo hace Heidegger es específicamente kantiano.

<sup>52</sup> Una defensa parcial, por lo tanto insuficiente, de esta repercusión de Schelling en el concepto de ‘posibilidad’ heideggeriano, la lleva a cabo Consuelo González Cruz (2016) en un ensayo titulado “La indiferencia modal en *Ser y tiempo*”, donde postula que, aunque la principal fuente de Heidegger para aseverar la prioridad de la posibilidad sobre la realidad fue Husserl, tampoco se debería descartar que esta misma tesis ya había sido presentada por Schelling, cediendo así prioridad a la posibilidad y a la materialidad. Por otro lado, este pequeño avistamiento no es algo descabellado, pues los cursos de 1929 así parecen confirmarlo, además de sumar como posibles antecedentes a Descartes y a Leibniz (Cf. Heidegger, 1991, 162-163).

<sup>53</sup> En *Heidegger y Aristóteles* Volpi plantea en cuanto al apartado dedicado a la temporalidad un alejamiento de Heidegger en torno a Aristóteles y un guiño a Kant. Precisamente en este apartado el pensador italiano postula que la interpretación de Heidegger sobre el concepto de ser en Kant conlleva pensar el concepto de *Realitas* latino como *Realität*, pero no como *Wirklichkeit*. Esta diferenciación viene dada por una clasificación de categorías tal cual como las clasifica Kant, es decir, la *Realität*, estaría junto a la *Negation* y la *Limitation* conformando el grupo de ‘categorías de cualidad’. Mientras que, por otra parte, las categorías de modalidad son en las que están la *Möglichkeit* (posibilidad), *Wirklichkeit* (realidad-exterior) y la *Notwendigkeit* (necesidad).

<sup>54</sup> De la extensa bibliografía que podemos citar, en la cual se ha profundizado en torno al tema, podemos ubicar los textos: de Alejandro Vigo, así como de Chiurazzi. A estas conclusiones ha contribuido la famosa cita de la GA 33 en torno a las categorías, donde Heidegger acepta sin más que en Aristóteles las categorías son substanciales, es decir, corresponden a atributos de la sustancia y a la sustancia en sí, pero no se atribuyen a algo más (a las condiciones de posibilidad del conocimiento, por ejemplo).

ambicioso, sino que podría caer en un círculo vicioso que busque, a partir de la coincidencia, aquello que no aparece dicho en los textos de Heidegger. Sin embargo, debemos partir de una idea base que ya nos proporcionó hace años Volpi, aquella que reza: "... la asimilación heideggeriana es tan rapaz que prácticamente cancela las huellas de aquello de lo que se ha apropiado" (Volpi, 2012, 24). Es nuestro deber liberar en la medida de lo posible aquellas huellas, sin que por eso intentemos hacer coincidir la arena del desierto con la arena de la playa.

Nosotros sabemos que los años posteriores al giro (*die Kehre*) el filósofo de Meßkirch estaba interesado en hacer crecer su propio pensamiento, comenzar a filosofar sin las largas cadenas del primer comienzo de la metafísica occidental. Sin embargo, el nuevo comienzo que tenía en mente debía consistir en una crítica de raíz a la metafísica de la presencia en la que había desembocado la metafísica de occidente. Esto sólo quiere significar no un abandono, pero sí un desapego de la tradición filosófica (punto que puede justificarse por la constante referencia que hace Heidegger hacia filósofos antiguos aún después del conocido giro, donde todavía figuran Aristóteles y otros pensadores, pero ya en un plano menor y con un papel por demás secundario, siendo objeto de la penetrante crítica del teutón).

En cuanto a Aristóteles, su presencia no fue apagada por el giro (*die Kehre*). Dan muestra de ello la lección titulada *Aristoteles, Metaphysik  $\theta$  1-3*, ofrecida en 1931; también nos quedan los protocolos de la lección del semestre de invierno de 1951/52 dedicados a la discusión filológica y filosófico-conceptual de algunos pasajes de la metafísica y su interrelación con otros textos aristotélicos; además de la conferencia en torno a la esencia de la *phýsis* en Aristóteles que hoy forma parte de la *GA 9 (Wegmarken)*. Estos son textos donde Aristóteles no es traído a cuenta desde un carácter totalmente secundario; por el contrario, son muestra del papel programático que influenciaba el de Estagira sobre el filósofo de la selva negra.

No obstante, la etapa heideggeriana que aquí nos ocupa, a saber, su etapa temprana, presenta un amplio tratamiento en torno a la conceptualidad y reapropiación de la filosofía aristotélica y es la más fructífera si de la lectura del filósofo griego se trata. De este modo la así llamada hermenéutica de la facticidad, se vuelve un punto culminante de esta reinterpretación evocada desde nuestro primer capítulo.

Dentro de este periodo de pensamiento heideggeriano, como lo hace saber ya Trawny (2003), el punto central de la discusión fenomenológico-hermenéutica es “la vida fáctica”. Para esta hermenéutica fenomenológica era necesario que el hermeneuta se ganara a sí mismo de manera originaria en tanto participante de la temporalidad y la historicidad. No obstante, para el desglose y apropiación de esta ámbito primordial se presenta la destrucción de la historia del pensamiento en dos ejes importantes: 1) el pensamiento cristiano (el cristianismo primitivo, principalmente las epístolas de Pablo) y 2) el pensamiento griego antiguo (principalmente Aristóteles). En torno al pensamiento cristiano, de él se desprende el tratamiento directo de la temporalidad y la historia; por su parte, de los griegos trajo a tematización el problema del ser y de la verdad. Esta distinción nos será funcional en el proceso de este segundo capítulo, ya que la hermenéutica de la facticidad no ofrece un tratamiento parcial de cada uno de estos temas de manera diferenciada; sino que lo hace a través de una indiferenciación: el tema de la temporalidad entrecruzado con el del ser, con el de la verdad y con el de la historia.

No es nuestra intención desarrollar cada uno de estos puntos, si no tan sólo hacer notar que dentro del cruce de los cuatro ámbitos ya señalados, existe una participación difusa y aún no aclarada del concepto de la *dýnamis* aristotélica en su doble significación (tanto como posibilidad o como potencia) dentro del pensar heideggeriano.

Para corresponder a las expectativas de tal aclaración, permítasenos traer a colación tres autores de los muchos que han servido como puente entre Aristóteles y el joven filósofo de Meßkirch, a saber, Brentano, Husserl y Kierkegaard. Estos filósofos son pilares de esta investigación en tanto que permiten a Heidegger la dilucidación de algunos puntos bastante simples en Aristóteles: 1) que en el ámbito de los entes, es decir, de lo que está en el tiempo, coadyuvan tanto *dýnamis* como *enérgeia* de manera indiferenciada, ya que lo hacen en la *ousía* (substancia); aunque esta indiferencia solicite un viraje en el entramado aristotélico inicial como notaremos. 2) Que, en el terreno de la fenomenología, la posibilidad (*Möglichkeit*) tiene mayor jerarquía sobre la realidad (*Wirklichkeit*), dando así un giro radical al orden propuesto por Aristóteles. Por último, 3) que en cuestión de la existencia humana no sólo participan entre sí de manera indiferenciada, sino que constituyen la historia (de la libertad) humana misma y la base de la idea de temporalidad.

La participación de estos tres pensadores no es algo casual, no es una elección arbitraria y mucho menos azarosa. Pues el lector notará pronto que Kierkegaard está relacionado con esa lectura protocristiana, pues ambos se interesan en gran medida por las epístolas de Pablo y explotan su conceptualidad. Igualmente el visor de estos renglones caerá en cuenta que Brentano representa para Heidegger el primer acercamiento a Aristóteles, por lo que haber absorbido bastante de sus aseveraciones no debe ser tachado como nula creatividad del maestro de la *Selva Negra*, pues ahí ya trabaja una pre-comprensión de lo que sería su apropiación personal de Aristóteles. Finalmente, hay que corresponder a la idea de que, si de algún suelo parte Heidegger, éste sería el suelo fenomenológico de su maestro Husserl. En consecuencia, si Husserl no fue un comentarista o un historiador de los vocablos aristotélicos, ello no erradica la posibilidad de tener que mostrar su postura ante ellos<sup>55</sup>.

### **2.1.1 Especificaciones del modo de ser según la *dýnamis* y la *enérgeia* en Brentano**

En la época presente es por demás conocida la relación estrecha que estableció Heidegger con el pensamiento de Brentano en múltiples etapas. Así da muestra el testimonio autobiográfico de la *GA I*, donde rememora que en 1907 recibió de manos del teólogo Conrad Gröber un ejemplar de la tesis doctoral de Brentano y que la misma le

---

<sup>55</sup> Por si no fuera suficiente esta justificación, no hay que olvidar que en la *GA 61* se habla de Aristóteles y su recepción en el mundo filosófico y religioso, específicamente en los primeros párrafos. En lo anterior Heidegger escribió (1985), que aquello que se decide con la intromisión de la historia de la filosofía es la permanencia en la pregunta y la búsqueda de respuestas concretas. Ello conforma en el fondo la situación hermenéutica (p. 3). Por ende, Aristóteles no solamente nos ha enseñado como ya se escribió en el primer capítulo, a plantear correctamente la pregunta por el ser, o como puede decirse igual, la pregunta por el acceso al mundo; sino que también muestra que la pregunta debe ser en base a una necesidad personal y de finalidades fácticas. Debido a ello, tiene que pensarse que esa historia y recepción de Aristóteles está vista en ese camino, puesto que no menciona en gran medida a quienes se han apropiado de Aristóteles en las diferentes épocas. Al contrario, insiste Heidegger (1985) en el modo en el que los neokantianos volvieron a dar vida a la doctrina kantiana (desfigurada o no). En su lugar, asegura que no basta con la figura neokantiana de un Aristóteles “realista” y que si Aristóteles ha podido aportar tanto a Edad Media, a la modernidad y, en suma, a la historia del cristianismo, es porque tiene cierta vida en ellos (siempre y cuando no esté puesto por los intereses de otra cosa). En fin, esos primeros párrafos terminan exigiendo las bases de esta situación hermenéutica, que en todo caso sobrepasan los límites de Aristóteles e incluso de las interpretaciones filológicas que se han hecho de Aristóteles, demandando de los filósofos tratamientos honestos y tomas de posición más allá de la interpretación de los conceptos, es decir, vistos desde su facticidad. No parece extraño ahora que aquellos párrafos terminen proponiendo de un modo ejemplar en este camino a Husserl y no a otros estudiosos de la escuela brentaniana (pp. 4-9). El teutón terminaría con esta interesante observación: “Bei Brentano hat Husserl das Entscheidende gesehen” (Heidegger, 1985, 8); como si nos propusiera con toda seguridad que Husserl estaba muy bien enterado de lo que puede significar una nueva interpretación de Aristóteles de manera radical.

servió en ausencia del *corpus* aristotélico (mismo que encontraría un año después en la biblioteca del internado), como una primera lectura de Aristóteles por la abundancia de citas textuales largas<sup>56</sup>. En consecuencia, guardó este texto como impulso de un momento esencial de la pregunta por la unidad de lo múltiple en el ser, aunque al ser una pregunta de juventud era vacilante, oscura y falta de rigurosidad, pero permaneció como un acicate para la conformación del tratado *Ser y tiempo* dos décadas después de su primer planteamiento (Cfr. Heidegger, 1978a, 56).

Precisamente, como ya lo hizo saber Volpi hace años, el primer punto en interesarle a Heidegger sobre la interpretación de Brentano es que, a pesar de la multivocidad del ser, el ser es singular y unívoco. Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo es posible tal cosa?, ¿Cómo puede mantenerse la unidad del ser, que haya un único sentido, a pesar de la multiplicidad de modos de mentarlo? (Cfr. Volpi, 2012, 51)

No es nuestra intención entrar a profundidad en este tema, sino tan sólo puntualizar aquellos abordajes de la interpretación brentaniana en torno al capítulo cuatro de su tesis doctoral que seguramente sirvieron al joven Heidegger para constituir una comprensión de tales conceptos.

Entrando en materia, en las clasificaciones que efectúa Brentano del término *dýnamis*, ya al inicio del capítulo cuarto, ofrece una primera indicación: *dýnamis* y *hýle* se identifican en la cosa misma (la materia) (Cfr. Brentano, 2014, 45). Esto es algo que ya hemos señalado en el primer capítulo, pero vale la pena recordarlo y además llamar la atención en la expresión “con el cual se identifica según la cosa” (*mit welcher es der sache nach zusammenfällt*), la cual pudiera ser un antecedente bastante claro a lo que González Cruz (2016) llama la “primacía de la materialidad dinámica” (p. 82).

Este modo de comprender la *dýnamis* como materia se separa hasta la medida de lo posible de aquella manera de entender la materia substancial, es decir, la *énérgeia* pensada como actualización de la forma (tomando en cuenta que este concepto griego también significa ‘forma’ sin más). Esta distinción entre la “materialidad dinámica” y lo que aquí llamamos “materialidad energética” (la substancia sin más: *ousía*), abre un camino para poder pensar “la mera posibilidad real de ser” (*die bloÙe reelle Mglichkeit zum Sein*) que

---

<sup>56</sup> Es muy probable que para Heidegger esta interpretación de Aristóteles haya tenido mucho más influencia en él de lo que estamos acostumbrados a pensar y que en su lectura del *corpus* aristotélico, ésta continuara obrando por detrás.

ya se enuncia en el título del §1 (Cfr. Brentano, 2014, 45). Debido a esto, resaltó el profesor de Viena que lo que fuera la *enérgeia* podía tan sólo ejemplificarse, pero jamás definirse. Esto ocurre por dos motivos: 1) Al ser algo tan originario y simple, no cabe una definición y 2) ya que nada puede asegurar que alguna cosa llegará a su actualización plena (Cfr. Brentano, 2014, 48). Precisamente contamos desde ahora con un guiño que sirve de antecedente directo de la inversión del esquema jerárquico de la relación *dýnamis-enérgeia*.

La segunda cuestión a resaltar es que tanto la *dýnamis* como la *enérgeia* se co-significan, es decir, una recibe su significado a partir de la otra, así lo que nosotros comprendemos por algo en actualización perfecta, no puede existir sin la “materialidad dinámica”. Por lo cual ambas deben de tener un tipo de existencia real. Entonces en el caso de la *enérgeia*, la existencia de tal cosa está acabada de antemano (un candelabro, una estufa, etc.); pero, ¿qué tipo de existencia tiene la pura *dýnamis* si es lo meramente posible? Este tipo de existencia es aquella de un ente imperfecto (*unvollkommenes seiendes*), es decir, aquél que todavía no se encuentra en su actualización plena. Su existencia es pura posibilidad, ya que nuevamente nada asegura que llegue a su cumplimiento (Cf. Brentano, 2014, 56). No aparece explícitamente en estos primeros párrafos de Brentano, pero es deducible que esta cogitación va dirigida a la cuestión de la anterioridad temporal de la *dýnamis* sobre la *enérgeia*, y no es desdeñable la idea de aseverar que esto ocurre solamente en cosas que están en devenir.

El último punto de dicho capítulo le toma a Brentano un rodeo conceptual necesario, mismo que va precedido por la pregunta, ¿Cuál es aquel punto en el que se entrelazan la *dýnamis* y la *enérgeia* como un auténtico entramado? La respuesta que ofrece Brentano es la *kínesis* (*Bewegung*), es decir, el movimiento. En ese caso, todo da a entender que no se refiere al movimiento como traslado de un punto local de inicio a otro final. Por el contrario, la traducción que hace el profesor de Viena de la definición aristotélica es: “Die Actualität (*ἐνέργεια*) des Potenziellen (*τοῦ δυνάμει ὄντος*)” (Brentano, 2014, 57) y se dedica en última instancia a pensar el lugar de ambos conceptos dentro de este significado, otorgándole un sentido completamente nuevo. No es nuestro objetivo discutir el proceso, sino tan sólo mostrar los resultados a los que llega Brentano:

- a) Hay dos modos fundamentales de interpretar tal definición de Aristóteles: 1) Como la actualización de la forma en la materia, tomando su ejemplo del alma que se

actualiza en el cuerpo físico, que tiene vida en potencia. Por otra parte, 2) como la actualidad del compuesto, es decir, cuando el alma es la actualización del ser vivo. Si bien, la primera de estos dos caminos es el mayormente defendido por los comentaristas, para Brentano se incurriría en un error por tratarse de diferentes potencias a partir del devenir absoluto en el que cada corte (actualización), renovarí su potencialidad (Cfr. Brentano, 2014, 57), así lo que en un principio fue blanco, se actualiza a rojo y este se actualiza a azul, etc.

- b) En cuanto al segundo punto de la interpretación, Brentano propone que la potencialidad puede ser doble, pero que viene actualizada por la forma anterior a ser tal cosa en potencia, como por la forma de aquello que está en proceso de ser. Para ejemplificar, propone el caso de la cera. Este ejemplo, muy a la cartesiana, plantea que la cera puede tener la forma inicial de una esfera, su materia es precisamente esa: ser cera. Pero en ella está la disposición de poder actualizarse, es decir, que su forma sea otra de entre tantas posibles (tetraedro, cubo, cilindro, cono). Así cada nueva actualización no es una renovación, sino tan sólo la muestra de las posibilidades infinitas de esta materia (Cfr. Brentano, 2014, 59ss...).
- c) Habrá que enfatizar esto desde el resultado al que lleva este rodeo especulativo. Brentano escribe: “Die *δύναμις*, vermöge deren etwas in Möglichkeit ist, ist keine Bewegung” (Brentano, 2014, 68). Tal conclusión no es algo sorprendente, pues la mera posibilidad de la cosa en tanto materia sirve como trasfondo de las actualizaciones, por ello no puede ser considerada como el movimiento, sino meramente como una condición o trasfondo del fluir mismo. Además agrega: “was aber *ἐνεργεία* etwas ist, ist auch nicht in Bewegung zu ihm; so scheint nur übrig zu bleiben, daß man sie für eine unvollendete *ἐνέργεια* erklärt, für eine *ἐντελέχεια*, die keine vollendung gibt” (Brentano, 2014, 68). La situación se complica un poco más cuando se acepta que la actualización tampoco es el movimiento, porque una vez llegada la actualización el movimiento se ha cumplido. Dado este escenario debemos afirmar tajantemente que, si el movimiento debe de ser entendido como una *ἐνέργεια* imperfecta, es más cercano a la *δύναμις* entendida en sus dos concepciones como pura potencia (*bloÙe Vermöge*) o como pura posibilidad (*bloÙe*



*Möglichkeit*) o también los dos estados de potencialidad que enuncia Brentano: la potencialidad del ente y la potencialidad del devenir (el continuo).

- d) En consecuencia, se debe rediseñar la definición aristotélica de movimiento. Si en un principio se dijo que la *kínesis* era “la actualidad de lo potencial”, ahora debe ser entendida como una “Actualidad posible” (*mögliche Actualität*), pero posible en tanto que inacabada e ilimitada (Cfr. Brentano, 2014, 69ss.). Esta definición es sorpresiva porque introduce dos estados de potencialidad: el primero, el estado de potencialidad de un ente cualquiera (materia) y, por otra parte, el estado de potencialidad del devenir (continuo). El primero dispone de una actualidad inicial y una actualidad final; el segundo, no tiene fin, sino que es pura posibilidad infinita de ser. Sin embargo, también aparece la nota: “Aehnliches gilt bei Fläche und Körper und Anderem” (Brentano, 2014, 72), es decir, que todo ente que disponga de materia también participa del estado de potencialidad del devenir, por lo que sus posibilidades son infinitas. Así termina con el ejemplo de la línea que, si bien, es una en acto, en potencia su número es infinito.

De lo dicho hasta ahora debemos resaltar algunos puntos clave de la interpretación de Brentano, que seguramente lograron hacer eco en el joven Heidegger, ya que este libro constituyó su primer acercamiento al pensamiento del Estagirita. Lo primero a lo que debemos enfocar la mirada es que, para Brentano, la distinción establecida no tiene un fin renovador del pensamiento Aristotélico, pero pretende abordar profundamente todas las clasificaciones que lleva a cabo el filósofo griego en cuanto a los cuatro modos fundamentales de hablar del ser. Eso lo obliga a hacer distinciones entre la *dýnamis* y la *enérgeia*, pero de entrada estas distinciones no entran en conflicto con la idea de substancia perfecta (o compuesta) pues es lo más originario y lo más simple. Acepta de antemano, sin cuestionamientos, la existencia de las cosas, pero no duda en identificar la existencia de las cosas con la materia, es decir, con la *dýnamis*. Este es un primer aguijón en la interpretación que el joven Heidegger no duda en incorporar y que hará que vea en Brentano un verdadero renovador de la interpretación sobre Aristóteles.

En consecuencia, una problemática nueva asoma al preguntar por el momento en el que ambas se co-determinan, tal cosa ocurre en el fenómeno del movimiento, pero nosotros por lo que hemos interpretado de Aristóteles en el inicio de este trabajo de investigación,

sabemos que esa temática toca el problema de la constitución de entes y el tiempo. De ahí que la incorporación brentaniana de los dos estados de potencialidad frente a las actualizaciones no parezca nada extraño para nosotros. Da con estos dos temas porque los ejemplos que principalmente se ofrecieron, como aquel de la cera, remite al fenómeno de la constitución de un objeto, es decir, la posibilidad que tiene de obtener tal o cual forma; por otra parte, la remisión al estado doble de potencialidad, principalmente al segundo (del devenir), remite a la cuestión del tiempo, pues aunque el movimiento de un ente cese, esa potencialidad permanece infinita y como posibilidad pura. Pero es precisamente esta aclaración lo que deja notar que la *dýnamis* (en tanto materia) tiene una concernencia temporal, ya que es exclusiva de entes temporales y, por el segundo estado de potencialidad, a la temporalidad misma. Por lo que nuestra definición de movimiento, según estas especificaciones de Brentano, sería la siguiente: Constancia de la materia dinámica en una serie de actualizaciones en posibilidades infinitas, tan infinitas como la materia esté determinada.

## 2.2. De la primacía fenomenológica de la posibilidad sobre la realidad

En torno a Husserl, sabemos que su relación con el pensamiento del Estagirita no es enteramente explícita<sup>57</sup>, puesto que él mismo pretendía que la fenomenología fuera el replanteamiento de los problemas filosóficos “viejos” desde una mirada completamente nueva. Pero cabe preguntar ahora, en qué consiste precisamente este replanteamiento de los problemas más arraigados de la filosofía, es decir, ¿qué significado tenía precisamente la fenomenología para el filósofo moravo? Para dar respuesta, citar un párrafo de *Die Idee der Phänomenologie* puede ser de ayuda de manera provisional. Así pues, define tal concepto de esta forma: “Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, einen Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung<sup>58</sup>: die spezifisch philosophische Denkhaltung, die

---

<sup>57</sup> Este comentario no debe tomarse de manera absoluta, pues hay bastantes apartados en la *Hua* donde Aristóteles es mencionado. Pero sabemos que su acercamiento más explícito es en torno a la doctrina del *lógos apophantikós*.

<sup>58</sup> Así pues, debe ponerse especial atención en la expresión alemana *Denkhaltung*, misma que ya ha sido vertida al español como ‘actitud’ en la traducción de García-Baró. Sin embargo, dicho vocablo hispano significa: modo de ser, actuar o comportarse de alguien ante algo (una cosa, una ley, una situación, otras personas, etc.). La expresión alemana, en cambio, sugiere un modo específico y especial en el que el

spezifisch philosophische Methode” (Husserl, 1950, 23). Es precisamente esta definición aquella que conlleva un punto de encuentro o concordancia de los diferentes caminos probados por Husserl y que sirve como raíz unitaria que sostiene el tronco fenomenológico husserliano, cuyas ramas conforman los diferentes rumbos que tomó el proceder de Husserl con sus diferentes variaciones.

Continuando con esta metáfora del árbol, estamos obligados a tomar la dirección de una sola de las ramas para traer a la vista la inversión de prioridad en el esquema aristotélico *dýnamis-enérgeia*. Tomaremos partido por la fenomenología que presenta Husserl en las *Logische Untersuchungen*, principalmente algunos datos que son presentados en la sexta de las investigaciones lógicas. Podrá objetarse que no es la época donde se muestre de manera más diáfana esta inclinación de Husserl; aunque no por ello es arbitraria esta elección, puesto que Heidegger se encontraba sumamente familiarizado con dicho texto y es, como lo aseguraba en sus cursos, el texto husserliano que influyó con mayor fuerza en la preparación de su hermenéutica fenomenológica.

Haciéndonos desde este momento la pregunta ¿cómo puede fundamentarse que Husserl fue un pilar para Heidegger en su recepción o lectura de Aristóteles?, estamos obligados a aceptar una primera limitación: Husserl no comentó estos conceptos de Aristóteles de manera explícita (con la pequeña excepción de las *Beilage XXIX*<sup>59</sup> y *Beilage XXX*<sup>60</sup>, que

---

pensamiento se comporta ante las cosas. Representa, en última instancia, un cambio de visión radical en el modo de ver y concebir las cosas o como menciona Romero (2019) “una ética del mirar” (p. 51).

<sup>59</sup> En dicho suplemento Husserl se pregunta por la afinidad entre Brentano, Leibniz y Aristóteles en cuanto a la interrogante por el mundo empírico como un sistema de desarrollo o un organismo infinito; punto que sirve como preámbulo a la distinción entre lo divino y lo mundano. Sin embargo, lo realmente significativo para nosotros es el peso que le concede Husserl a la doctrina de la *entelequia* (*Entelechielehre*) aristotélica, misma que encuentra como un símil de la teoría trascendental leibniziana de las mónadas, que el filósofo y físico postuló bajo el título de “confusión” (*Verworrenheit*). Principalmente, Husserl resalta el concepto de desarrollo (*Entwicklung*), un término que ya involucra un proceso (*Prozess*), es decir, un entramado de *dýnamis* (que Husserl maneja con los términos *hýle* y *Stoff*, sin recurrir al término común de las *Logische Untersuchungen: Materie*), *enérgeia* (que aquí se equipara a *Entwicklungsprodukt*) y *entelequia* (que tiene dos conceptos como referentes, el primero como *Synthesis* y el segundo como *Gott* en tanto que es *Vollkommenheitsprinzip*). Sin embargo, da más peso a la materia cuando asevera que “Alles führe zurück auf eine *πρώτη ὕλη*, die völlig undifferenzierter Stoff ist, und auf urkonstitutive Prozesse mit zugehörigen intentionalen Motivationen” (Husserl, 2013, 336). Esa *Stoff* es lo que mentamos en español como el contenido material de una cosa, es decir, el ladrillo ‘en’ la casa; o lo que expresamos con el genitivo de procedencia (que como su nombre lo dice, mienta el “de qué” o el “de dónde” del proceso), por ejemplo: la casa ‘de’ ladrillo, la cabaña ‘de’ madera o Rodolfo es ‘de’ México. Esa “materia primera” a la que todo remite, se presenta en las cosas de manera completamente indiferenciada. Pasa lo que ya hemos dicho en torno a la prioridad de la *enérgeia* en la constitución con Aristóteles, es decir, aquello de lo que procede queda oculto (podría decirse que en segundo plano): el ladrillo queda oculto en la casa, a no ser que sea

forma parte de la *Hua XLII* y que muy difícilmente habrían podido ser estudiados de manera detenida por el joven Heidegger), pero constantemente comenta ideas de Brentano en las *Investigaciones Lógicas* que nos hacen creer que estaba familiarizado por lo menos con la tesis de Brentano, además de otros dos textos de temática aristotélica que el maestro de Viena le hizo llegar al filósofo moravo<sup>61</sup>. Por ende, no es necesario buscar referencias

---

mentado cuando se menciona “la casa de ladrillo”. Aunque no por ello deja de ser parte constitutiva del proceso: ya sea como ‘falta’ del cumplimiento o *entelequia* o como lo que se esconde (*steckt*) en la *Synthesis* y que es, al mismo tiempo, a lo que las cosas remiten (Cf. Husserl, 2013, 336). No obstante, aunque el filósofo moravo no lo diga expresamente, debe entenderse que el final de este suplemento, cuando apunta a la puesta en escena de la pasividad, no es meramente accidental, puesto que abre las puertas a pensar igualmente la mismidad como proceso y como falta. Por eso el desarrollo guarda un sentido contrario a algo aprisionado o finito, como si de un segmento de duración se tratara, sino que está continuamente ahí el primer material y permanece la *hýle* en todo lo que se ha desarrollado sin importar las duraciones; sino que es un continuo que supera las pequeñas duraciones, pero que es nada (*nichts*) comparado con la entelequia por excelencia, que es Dios. Precisamente pasa algo igual con la individualidad consciente (*bewusste Ichlichkeit*) en el camino a la muerte (*Ersterben*), es decir, ella también se anula en forma de pasividades, por ejemplo: la pérdida de memoria (Cfr. Husserl, 2013, 336-337).

<sup>60</sup> En el suplemento XXX, aunque continúa en la dirección del anterior, suma un punto más a favor de este giro en el esquema de modalidades aristotélicas, puesto que aplicará este proceder ahora al ‘yo’ y no a las cosas, aseverando que el yo (*Ich*) se conserva (*erhalten sich*) en su mismidad de una manera diferente a las cosas, pues su mismidad no es sustancial y no está sujeta a las leyes de la causalidad (*kausale Gesetzmäßigkeit*). Muy por el contrario, como bien lo afirma el filósofo moravo “Ein Ich hat keine möglichen starren Eigenschaften, es ist keine Einheit der Veränderung in dem Sinn wie eine physische Substanz. Ein in diesem Sinne substantielles Sein hat es nicht” (Husserl, 2013, 338). Esta observación no debe ser pasada por alto y no es un mero preámbulo para introducir la cuestión ética del Yo (*Selbst*) como realización y conservación de sí mismo en cuanto a un ideal que se cumple o no en el establecimiento de sus verdaderas tareas, aquellas que puede concretar o fallar en base a esa idea, y con ellas el descubrimiento de sus tareas falsas, a saber, aquellas que no concuerdan con la idea (Cfr. Husserl, 2013, 338). Dentro de dicho pensamiento hay oculta una cuestión interesante, si el ser del hombre no es sustancial, significa que hay una diferencia entre el ser de la cosa y el de cada ser humano, pues la cosa ya está acabada de antemano, así como a la roca no le hace falta nada para ser roca o a la hormiga para ser hormiga; en cambio, a este hombre, que es su propio ‘yo’ a cada momento, le acontece una ‘falta’ radical e incompletud, misma que intenta suplir con el cumplimiento de su tarea verdadera, de esa idea que es él mismo. En realidad esta idea, si no es sustancial, sí es dinámica y deja a este ‘yo’ en un estado abierto a la mera posibilidad. De esta manera se da un giro a la clasificación clásica de adecuación entre el *eidōs-enérgeia* y *hýle-dýnamis* en que se fundó la distinción medievalista entre esencia y existencia; ya que aparece arraigado en el ser de este yo la *dýnamis* al *eidōs* y a la *hýle* (que ya dispone de un tipo de *enérgeia* específico). En consecuencia, ya en los suplementos XXIX y XXX aparece una indiferenciación que no sólo es modal en el ‘yo’, sino también una indiferenciación ontológica entre *eidōs-hýle*, así como de esencia y existencia; dando primacía a la *dýnamis* sobre la *enérgeia* en tanto que el yo está siempre en la lucha por ser y ser sí mismo, siempre incompleto, y como mera tendencia.

<sup>61</sup> Según una carta que envió Brentano a Husserl fechada el 17 de noviembre de 1911, junto con ella se anexaban tres libros de su autoría, a saber, 1) *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*; 2) *Aristoteles und seine Weltanschauung* y 3) *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Todos estos libros fueron publicados en 1911 en Leipzig y recibidos con afecto por Husserl, quien agradeció a Brentano por el detalle (en su carta fechada el 22 de noviembre del mismo año) y promete que, a pesar de estar en una etapa de sólo leerse a sí mismo, leería sus escritos con mucha satisfacción para poder tomar de ellos algo para su obra o para sus cursos (Cfr. Husserl, 1994, 51-54).

aristotélicas precisas, sino tan sólo hacer notar la posición de Husserl ante tal problemática filosófica antiquísima.

Nuestro punto de partida será el guiño que realiza Heidegger a Husserl en el §7 de *SZ*. En dicho párrafo, Heidegger dice expresamente:

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den E. Husserl gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« wirklich zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit (Heidegger, 1977, 51-52).

De esta citación pueden ser obtenidas dos interpretaciones, 1) puede ser pasado por alto este tema, aún más porque de manera explícita no hay ninguna cita textual que privilegie la posibilidad por sobre la realidad en las *LU* de Husserl. Por lo que habría que tomarse como un mero privilegio de las posibilidades que abrió la fenomenología con la aparición de las *Investigaciones lógicas*, por sobre la realidad que ella misma representa, es decir, el nacimiento y destino que tuvo junto a su padre, Edmund Husserl<sup>62</sup>. Por otra parte, 2) podríamos seguir a Chiurazzi y asegurar que una exégesis tal es sumamente superficial y que Heidegger ya comprendía que la fenomenología en sus diferentes variantes debe ser un apremiar la posibilidad por sobre la realidad. Esta apreciación no solamente confirmaría la primera interpretación, sino que, superándola, mostraría que la posibilidad es un concepto base que funciona en el trasfondo de las teorías fenomenológicas. En el caso específico de Husserl, la *dýnamis* accionaría detrás del mismo concepto de ‘conciencia’, el de ‘vivencia’ y, sobre todo, el de ‘intencionalidad’ y no se reduce a ellos o a una sola etapa de su pensamiento, como lo muestran los suplementos XXIX y XXX de la *Hua XLII*, escritos en el año 1920, o las *Londoner Vorträge* de 1922<sup>63</sup> (*Hua XXXV*), atravesando así gran parte de los años de mayor producción husserliana.

---

<sup>62</sup> A esta interpretación apuntaría la nota \*\* de la página 61 de la traducción de *Ser y Tiempo* en la versión de Jorge Eduardo Rivera.

<sup>63</sup> En las *Londoner Vorträge* la posibilidad no es un concepto secundario que pueda ser derivado del puro proceder cartesiano. Su papel atraviesa un modo nuevo de entender las categorías de la tradición, por ejemplo, el concepto de *substantia*. Este concepto, que dispone de importancia cardinal, se dirige en la misma dirección que los *Beilage XIX-XXX (Hua XLII)*, es decir, deja de entenderse la sustancia bajo presupuestos sustanciales petrificados. Esta resignificación de la *substantia* entendida como este *ego* en especial, conlleva un evento fenomenológico sin precedentes, la identidad entre esencia y existencia. A favor de esto, aparece al final de la tercera conferencia londinense una reflexión husserliana a propósito del *ego* "Ihr apriorisches Wesen ist es, nur sein zu können in einem Bewusstseinsleben, das nicht nur

Sin embargo, la introducción de tal concepto aconteció con la publicación de las *LU*, siendo resaltado en *LU VI* y partiendo de la nota introductoria que apuntaba a una nueva esfera que rebasaba por mucho a la del ámbito lógico, es decir, la esfera del conocimiento (Cf. Husserl, 1921, 3). La puesta en escena de esta esfera ocupa todo el desarrollo de la última de las investigaciones y conlleva, de entre muchos, un punto clave que cubrirá el resto de nuestra sección referente a Husserl: el entrecruce de los conceptos de ‘materia’, ‘posibilidad’ y ‘relación dinámica’. Si bien, estos tres conceptos pueden tener una relación mucho más profunda entre sí y que rebasa por mucho las intenciones de este mínimo tratamiento, aquí sólo nos ocuparemos de intentar ofrecer una exposición de su función primaria dentro de tal investigación, por lo que es una necesidad mostrar que éstos se encuentran íntimamente conectados más allá de la multivocidad a la que está sometido el concepto aristotélico de *dýnamis* en sus sentidos y traducciones a diferentes lenguas (entre éstas, al alemán, al inglés, al danés o al español<sup>64</sup>), por lo que limitarnos a un único concepto, ya sea el de ‘posibilidad’, ‘falta’, ‘disponibilidad’, ‘potencia’ o ‘materia’, sería reducir bastante la importancia de tal concepto griego.

El primer concepto en aparecer es el de relación dinámica en el entramado del encabalgamiento de actos de conciencia encaminados al cumplimiento significativo<sup>65</sup>. La cuestión que trae este tema a colación es el cumplimiento de significación o coincidencia entre la percepción y la expresión. Los énfasis que prevalecen entre los §§ 5 y 6 se dirigen hacia ello, pero también de manera oculta se inclinan a favor de la ausencia de objetos al

---

dahinstromt, sondern für das Ich als dieses strömende dieses Inhalts konstituiert ist” (Husserl, 2002, 335). A estas palabras, suma la idea fundamental de que el ‘yo’ es experiencia posible (*möglicher Erfahrung*), experiencia para sí (*für sich*) y que se va cumpliendo en sus mismas condiciones de experiencia (*Bedingungen der Erfahrung*) y, sin embargo, sólo en tanto que es sí mismo es absoluto. Este *ego* que es experimentado de manera absoluta e individual, cuya esencia es su existencia, es el *ego* de todas sus posibilidades fácticas. Lo que deja saber que el *ego* es algo a lo que yo de esta manera aspiro (*gehe... hinaus*), algo que, mientras se exploran sus posibilidades puras (*reine Möglichkeiten*), estas posibilidades también son las posibilidades reales de ese *ego* fáctico (*faktisches Ego*) (Cfr. Husserl, 2002, 280). Tal tesis cobra importancia en la tercera conferencia londinense y es una piedra angular para el tratamiento del solipsismo metódico o egología, del tratamiento del *ego* trascendental y de la intersubjetividad.

<sup>64</sup> Nos encaminamos a un tratamiento más profundo en el “Apéndice 2”

<sup>65</sup> El tema concerniente al encabalgamiento de actos es abordado profundamente por Vigo en su texto “Intuición categorial” y aquí tan sólo lo traemos a colación por su afinación a la problemática que nos atañe, como lo es la relación entre percepción y expresión; aunque no lo tratamos a detalle. Para el abordaje de tal cuestión, dicho texto ha servido como un referente, principalmente por su tratamiento de la intuición entre la percepción y la expresión y la referencia temporal que ya se encuentra en estos primeros párrafos de la *LU VI*, por lo que aquí solamente llevamos a cabo una profundización de esos dos temas y recomendamos al lector aquél ensayo de Vigo para una comprensión más afín.

momento de expresar un juicio. Esto abre la puerta a pensar directamente los §§ 7 y 8 dentro de un horizonte temporal que se establece en la aparición de los conceptos de unidad estática y unidad dinámica.

A grandes rasgos, la relación estática de la unidad (*das ruhende Einheitsverhältnis*) evoca un hecho cardinal: que todo pensamiento que otorga significación, lo hace teniendo como base una intuición (*Anschauung*) y por medio de ella se refiere a su objeto. El ejemplo de Husserl es claro, pues cada vez que él diga “mi tintero”, hace referencia a ese tintero que estaba frente a él, al que observaba y le pertenecía. Dentro de esta unidad, el acto de nombrar es de carácter descriptivo; aunque no describe al objeto, ya que lo único que es descrito es la vivencia misma (que en este caso era ‘su propia vivencia de nombrar su tintero’). Lo cual significa que ni el nombre ni el objeto son quienes entran en esta relación (de unidad estática), sino tan sólo el acto de la vivencia (*Akterlebnisse*) o la sucesión de vivencias que se logra por la aprehensión, donde en consecuencia la atención dirige la intención a una vivencia particular. Por ende, este acto de nominación, al evocar aquella sucesión de vivencias, conlleva un acto de clasificación (*Klassifikation*) y, en consecuencia, de conocer (*Erkennen*), que por cierto, está fundado en el acto de la percepción. Debido a esto, Husserl dirá que la vivencia del conocer es la fusión de la vivencia expresiva (*Ausdruckserlebnis*) y la percepción que corresponde a cada caso (*die betreffende Wahrnehmung*) (Cfr. Husserl, 1921, 23-26).

En cambio, la relación de unidad dinámica (*dynamische Einheit*), cuyos miembros se estructuran temporalmente, es una vivencia de transición o, como lo llama Husserl, una conciencia de cumplimiento (*Erfüllungsbewußtsein*) que es fenomenológicamente peculiar, puesto que nunca llega a su plenitud absoluta. Nuevamente nos topamos con una comprensión peculiar de lo dinámico que ya aparecía en la interpretación de Brentano y que puede servir todavía como una base para pensar los suplementos XXIX y XXX de la *Hua XLII*, es decir, la idea de que lo dinámico conlleva una falta incumplible que no se acaba al llegar a la actualización de alguno de sus momentos, más bien se conserva. Debido a esto no debe parecer extraño que Husserl dijera “In diesem Übergangserlebnis tritt zugleich die Zusammengehörigkeit beider Akte, der Bedeutungsintention und der ihr mehr oder minder

vollkommen entsprechenden Anschauung,... hervor’<sup>66</sup> (Husserl, 1921, 32). Con ello resalta que ese cumplimiento esperado es asintótico, esto es, que la intuición llena aproximadamente lo que permanecía en un aspecto meramente simbólico o pensado. Por otra parte, en la relación estática esta característica es pasada por alto, ya que en ella la conciencia de unidad se presenta sin procesos de cumplimiento, más bien como un estar ya cumplido de antemano; no un venir a coincidir marcado por su estructura temporal subyacente, sino un estar ya en coincidencia de los elementos correlacionados indiferenciadamente. Por decirlo de otra manera, ocurre de manera parecida con Aristóteles, ya que ese aspecto dinámico, que para el estagirita aparecía como ‘materia’ (en la constitución o conformación de un ente), bien podía ser pasado por alto al momento de tener cara a cara la substancia compuesta. Si bien, no se trata de una mera coincidencia conceptual, es de notarse que la actualidad, la presencia de las cosas y lo estático ocultan tras de sí una dinamicidad insubstancial que no es aprehensible de manera inmediata. De este modo, el cumplimiento inmediato que ofrece la relación de unidad estática queda abierto desde la perspectiva dinámica a un seguir cumpliéndose (por su dinamicidad implícita) en un estar ya cumplido (ámbito estático) que no se agota y que permanece abierto a una multiplicidad de posibilidades abiertas.

Sin olvidar estas indagaciones pasemos al siguiente concepto, sobre el que, ya desde el final de la quinta investigación y la introducción de la sexta de las *Investigaciones Lógicas*, se nos advierte que será tratado en el resto de dicha investigación de una manera nueva y peculiar (dada por su distinción con la forma categorial). Pero vale la pena preguntar por la peculiaridad de tal vocablo, ¿en qué consiste tal singularidad? Para dar respuesta no está de más decir que Husserl utiliza el término *Materie* para designar un ‘algo’ que no es el objeto como tal existente fuera del sujeto, a saber, la *res extensa* cartesiana o la cosa en sí (das *Ding an sich*) kantiana. Por lo que da un giro a las comprensiones clásica y moderna de la materia, diciendo principalmente “...daß die Materie das für die Identifizierung (und dann selbstverständlich auch für die Unterscheidung) wesentlich in Betracht kommende Moment

---

<sup>66</sup> En esta vivencia de transición se resalta al mismo tiempo la copertenencia de ambos actos: la intención significativa y la intuición que, de manera más o menos perfecta, le corresponde.



im Aktcharakter der jeweils zur Synthese kommenden Akte ist”<sup>67</sup> (Husserl, 1921, 64). Tales palabras conllevan como consecuencia la tematización de un ámbito: la síntesis de identificación y distinción<sup>68</sup> entre los elementos de la relación, a saber, la intención significativa y la intuición impletiva, donde la materia cobra importancia. Esta experiencia de cumplimiento, la introducción del concepto de materia y la idea de cumplimiento que se va logrando de manera paulatina e incompleta (que se desarrolló al traer a cuenta la relación de unidad dinámica), consideramos que llevan a Husserl a notar que el conocimiento conlleva grados de cumplimiento, puesto que hay cumplimientos que conllevan un límite ideal (*ideale Grenze*) que coincide con lo que llama conocimiento absoluto (*absolutes Erkenntnis*) y otras identificaciones que son *in infinitum*. No es nuestro interés abordar en demasía y profundidad los ejemplos de este abordaje titánico, ya que nos desviaríamos del tema base que nos hemos planteado.

No está de más poner énfasis, antes que en los grados de conocimiento, en lo que prontamente lleva a tematización el filósofo moravo a través de la ejemplificación de algunas operaciones matemáticas, a saber, el gran valor que juega el contenido de las representaciones (*Inhalt der Vorstellung*) o, con otras palabras, la materia (*Materie*), cuya caracterización primaria es ser la prescriptora de un ponerse en marcha *a priori* hacia el cumplimiento. Así cada uno de los componentes de la operación matemática, cuyo cumplimiento sería el resultado, fungiría, en tanto contenido de las representaciones de índole aritmética, como materia. Por ejemplo, el filósofo moravo coloca algunos procedimientos matemáticos bastante sencillos para ilustrar tal situación:  $2+3=5$  o  $6-1=5$ ; se puede agregar a dicha sucesión de procedimientos una infinidad de posibilidades que conlleven los mismos signos y diferentes números u otro tipo de operaciones como  $5 \times 1=5$ ,  $50/10$  o  $\sqrt{25}$  cuyo resultado será necesariamente cinco. Cada una de estas ejemplificaciones son de una misma índole: cumplimientos mediatos. Por ende, se establece que los números y los signos son tan sólo indicadores de la posibilidad de múltiples cadenas de cumplimiento que no se agotan en un solo tipo de procedimiento, sino que, por su carácter de composición variable y mediación, reafirman la infinitud de posibilidades o caminos que

---

<sup>67</sup> “...que la materia es aquel momento que esencialmente entra en cuenta para la identificación (y naturalmente aplica, al mismo tiempo, para la distinción) en el carácter del acto que llega a síntesis en cada caso”.

<sup>68</sup> Recordemos que el cumplimiento de significación, mismo que es identificado con el conocimiento en los §§ anteriores, es un tipo específico de identificación.

llevan a series de cumplimientos interminables. Volvamos a las operaciones matemáticas, el límite ideal de  $5 \times 1$  es sin duda 5, así como lo es de  $10/2$  o de  $2+3$ . En este caso el límite está puesto en su mismo cumplimiento; sin embargo, pensar en una identificación *in infinitum* conlleva el pensar primario de que el cumplimiento logrado no se agota en ‘este’ cumplimiento. Piénsese la siguiente problemática: si se debiera elegir de entre toda materia (contenido de la representación), cuáles son, de entre todas las posibles, aquellas que subyacen a la identificación, que dada como operación matemática, ofrezcan un 5 como resultado; habrá una serie de combinaciones que arrojarán ese resultado: diferentes signos, números, exponentes, etc., fusionados para mostrar tal identificación. No obstante, de entre todas las operaciones aritméticas que pueda proponer, habrá alguna que se escape, puesto que las cadenas que pueden establecerse para lograrlo son infinitas.

El último concepto a tratar, es decir, la posibilidad (*Möglichkeit*) es también presentado en la Introducción y es equiparable, dentro del entramado propuesto por Husserl, con los conceptos de concordancia (*Einigkeit*) y compatibilidad (*Verträglichkeit*); así como su opuesto, la *Unmöglichkeit*, con los conceptos de conflicto (*Widerstreit*) e incompatibilidad (*Unverträglichkeit*)<sup>69</sup>. Es deducible de antemano, que tal término conlleva de manera radical una idea de adecuación, identificación y repleción. Digámoslo de este modo, si la identificación de la materia de ambos actos es posible, es porque así aparece dada la cosa misma en su propio modo de darse. Así, la escucha del sonido de una campana (acto intencional) se corresponde con la materia del acto intuitivo, es decir, el sonido mismo bajo las condiciones en que se presenta. Así cada vez que la campana sea escuchada, se entiende que tal sonido, según la cualidad o modo de darse, significará algo en particular y ese significado lo obtiene por el sonido que de ella se genere. Por ello se distingue el repique de júbilo, es decir, de celebraciones (bodas, bautizos, etc.), del repique fúnebre que anuncia una defunción o el repique de media misa. Aunque esta identificación es posible –y pareciera que se da sin mediaciones–, la intuición llena esa intención de manera más o menos perfecta, por lo que muchas veces la distinción es complicada y algunas veces mal lograda.

---

<sup>69</sup> Este concepto de posibilidad puede ser pensado en cuanto a su uso (aunque de manera sumamente superficial) en comparación con el concepto de posibilidad kantiano, específicamente, la posibilidad del conocimiento. Puesto que es precisamente esa la cuestión con Husserl en *LU*, si es posible una tal identificación o una tal síntesis de repleción de dicha índole y si lo es, bajo qué condiciones es ésta posible.

Podemos aseverar una primera nota cardinal: el entramado subyacente a esta correlación dinámica es el problema entre el cumplimiento mediato y el inmediato. Es precisamente sobre esta tesis que se pueden desplegar las siguientes afirmaciones:

1) Lo inmediato visto por sí sólo se concibe en términos de actualidad, es decir, la actualización plena de una identificación o cumplimiento absoluto. Por ello prevalece en la relación estática un encuentro con la cosa misma que no se comprende por mediación, sino que se da ahora, inmediata y totalmente. Dentro de este aspecto no corresponde pensar la materia, la cualidad, la intuición o la intención de manera separada, sino ya entremezcladas en un acto que las sintetiza, por ejemplo: la mención.

2) Lo mediato es, por excelencia, dinámico, puesto que se corresponde con el proceso, una mediación que lleva a cumplimientos e identificaciones de diferente índole. Es precisamente este ámbito el que permite la distinción entre la intención y la intuición que la cumple; entre materia, cualidad y forma categorial; entre posibilidad e imposibilidad; cuestiones que en su tenor estático no pueden ser tematizados, sino tan sólo admitidos y vivenciados.

3) A pesar de esta distinción efectuada por Husserl (en apariencia tajante), está claro que nuestro filósofo concebía esta diada como una conexión indiferenciada en el entorno del conocimiento fenomenológico. Por lo que debemos aceptar que toda fenomenología que se jacte de serlo debe abordar tal cuestión, es decir, la profundización de manera coherente del “cómo” de tal vivencia y el aparecer de las cosas. Digámoslo con otras palabras, si la fenomenología tiene esta experiencia del conocimiento de manera indiferenciada, le corresponde mostrar, en dicha identidad, la diferencia.

4) El papel de la materia precisamente en tanto contenido de la representación es una muestra clara de estas distinciones, pues de ella depende toda adecuación. Así lo hacen saber los §§ 21, 25 y 26 de la *LU VI*. Principalmente basamos esta aseveración en dos momentos de importancia en dicha reflexión husserliana que entrelazan estos apartados: a) La materia sirve dentro de la unidad dinámica como la prescriptora de la identificación entre la intención signitativa y la intención intuitiva. En esta unidad ambas intenciones se corresponden entre sí por la materia que representan, pero la única que otorga un verdadero cumplimiento es la intención intuitiva (§21; Cfr. Husserl, 1921, 76). b) La materia, al ser entendida “als Fundament der identifizierung” (§25; Husserl, 1921, 88), está relacionada de

manera íntima con el cumplimiento, aunque no depende de ella el grado de cumplimiento o su mayor o menor adecuación. No obstante, lo importante en este asunto es que tal identificación de actos sería imposible si en ambos no hubiese un mismo objeto intencional, es decir, una misma materia; por lo que la materia es, según Husserl, "...ein Bestandteil seines intuitiven Inhalts"<sup>70</sup> (Husserl, 1921, 88). Por esto, no parece extraño que Husserl incluyera a la materia en la triada de componentes que debe tener todo acto objetivante concreto, junto a la cualidad y el contenido representante (*der repräsentierende Inhalt*) justo al final del párrafo en cuestión. c) Precisamente, esto nos hace ver en el §26 una peculiaridad muy pocas veces resaltada, es decir, una distinción fundamental entre los tipos de relación que se establece entre la materia y el representante, según se trate de una representación funcional signitativa o de una representación funcional intuitiva. Como lo resalta el filósofo moravo, ambos tipos de representación son necesarias, aunque la primera establece una relación meramente accidental entre ambos componentes; mientras que en la segunda se corresponden de manera esencial. La representación funcional signitativa conlleva accidentalidad, puesto que en ella la materia signitativa está necesitada de un contenido que le sea de ayuda, que lo complemente, pero que no se le vincula de manera necesaria. Por el contrario, la representación funcional intuitiva solicita expresamente una adecuación, donde el contenido representado sea igual o lo más parecido al objeto por los límites de semejanza que el objeto mismo establece. Este punto es especial, por supuesto, debido a que esta adecuación por semejanza obliga a pensar los límites sobre los cuales debe permanecer tal relación entre la materia y el representante, es decir, su esfera propia de igualdad (*Sphäre der Ähnlichkeit*) según su contenido específico (*durch seinen spezifischen Gehalt*). En este aspecto, la aprehensión intuitiva logra vincular los contenidos parte por parte, lo hace de manera íntima e intrínseca. Así, volviendo al ejemplo de la campana, el sonido queda intuitivamente delimitado y no es posible que en su aprehensión vaya más allá de los límites que el mismo sonido me ofrece o sobre los cuales está establecida dicha esfera de semejanza o igualdad.

5) La fenomenología de las *LU VI*, gracias a estas distinciones dentro de la representación funcional, nos hace observar que, si bien, Husserl planteaba que hay un límite para la aprehensión otorgado por la intuición; al mismo tiempo, proponía una

---

<sup>70</sup> "...una parte integrante de su contenido intuitivo"

cavidad dentro de tal esquema, es decir, lo que no queda dentro del límite de escorzo. Este espacio que queda fuera de la representación intuitiva no simboliza para Husserl un problema; por el contrario, ya que esa parte de la materia aprehendida es la que dota de sentido intuitivo la aprehensión, lo de más que de ella quede excluido es aprehendido tan sólo signitivamente como una parte complementaria. Esta distinción es de vital importancia, así lo hace saber nuestro filósofo al proponer estas representaciones funcionales como las bases de todos los actos objetivantes<sup>71</sup>.

Este largo rodeo por el que debimos pasar para poder mostrar una fuente del cambio del paradigma *enérgeia-dýnamis* a partir de la fenomenología de las *LU*, nos lleva a concluir que ya Husserl en dicho texto introdujo un aguijón bastante peculiar: una idea de inmediatez (en el ámbito estático) con sus propios límites establecidos por la intuición, mismos que están propuestos en términos de cumplimiento, de posibilidades ya consumadas y de síntesis de actos, donde todos los componentes de dicha síntesis quedan ocultos detrás; por otro lado, una idea de lo mediato (ámbito dinámico) que se corresponde con una permanencia en el límite que demarca la intuición, que por su carácter de apertura constante nunca se cumple del todo y sólo lo hace en los términos que ya hemos dicho “de manera más o menos perfecta”.

Aquellas consideraciones estáticas, aunque ofrecen el resultado como un todo ya realizado de cumplimientos absolutos e indiferenciados; no hace justicia a sus componentes, mismos que interactúan y se relacionan de una manera que permanece abierta y que está dada en términos materiales.

En consecuencia, queda claro que para el filósofo moravo era una exigencia fenomenológica la explicación del cómo acontece tal cumplimiento, es decir, se debe poner énfasis en el proceso mismo, mostrando lo que queda oculto detrás de la máscara del resultado. Porque detrás de ese resultado frío y cerrado, acciona la posibilidad de las identificaciones, una materia que hace tal identificación sea posible y un juego dinámico que condiciona los cumplimientos (aparentemente inmediatos). Precisamente, en términos de cumplimiento, tenemos aquella costumbre de pensar las cosas de manera cerrada, como

---

<sup>71</sup> Xolocotzi también concede unos párrafos al tratamiento de estas representaciones funcionales en su texto *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. En sus consideraciones sobre Husserl aborda el concepto de representación funcional, resaltando de ella dos cosas: 1) estas representaciones intienen sus objetos, esto es, remiten a ellos por un cierto contenido de conciencia y 2) esta clase de representación señala siempre más allá del contenido (Cf. Xolocotzi, 2007, 123-124).

encasillada dentro de una caja o aparato conceptual infalible, pero la cosa misma nunca se cierra, sólo permanece en constante cumplimiento, lo cual significa que no hay cierre perfecto, sino tan sólo posibilidad de cumplimiento y cumplimiento más o menos perfectos que en el transcurso de la experiencia de conocer, en tanto posibles, se cumplen con mayor o menor medida. Dar con la materia, al modo de que lo hemos propuesto, es dar de antemano con las posibilidades de cada cosa y esto sólo es aprehensible a partir de notar ese permanecer abierto que la unidad dinámica proporciona. Es debido a esto que entendemos que la fenomenología prima la posibilidad ante la realidad o en todo caso las hace co-fluir en un entramado más justo, cuestión que si no se reflexiona adecuadamente, llevaría a pensar que, en términos griegos, la *enérgeia* seguiría estando por encima de una *dýnamis* enclenque; cuando en realidad es todo lo opuesto, ya que el cumplimiento absoluto es puesto aquí en términos de representación, de intuición, materia y cualidad, es decir, dentro de los límites de la experiencia de un conocer posible. En consecuencia, su *enérgeia* es esencialmente su *dýnamis*; en términos de modalidades, su realidad (*Wirklichkeit*) es su misma posibilidad (*Möglichkeit*)<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Una documentación tal fue realizada como un señalamiento importante de Iso Kern en su artículo “Phänomenologie der Intersubjektivität”. En su intento por mostrar lo esencial del problema de la intersubjetividad en un periodo de 1905-1935, hace una aclaración interesante, a saber, que la puesta en escena de “un otro yo” (*ein anderes Ich*), principalmente en las lecciones a partir de 1921, exige a la fenomenología pasar de la posibilidad de experiencia del otro a la realidad de la experiencia del otro y el conocimiento de este otro. En ese tenor, dirá Kern “Spätestens... hat die Erfahrung der Wirklichkeit von etwas gegenüber der Vorstellung dessen Möglichkeit in der Phänomenologie Husserls die Priorität; wie in der klassischen Metaphysik der Antike, [...] geht auch in ihr die *enérgeia* der *dynamis* (Aristoteles)... voraus” (Kern, 2017, 225). Sin embargo, ¿en qué medida esta conclusión de Kern iría en contra de la tesis de este apartado? Lo que hemos tratado de poner en evidencia a partir del tratamiento de la unidad de relación dinámica en la *LU*, no va en contra de esto, ya que, por una parte, el tema central en ellas no es el problema de la subjetividad, sino el problema de las posibilidades del conocimiento en general a partir de un nuevo modo de proceder llamado fenomenología; mientras que, por otra lado, precisamente es una necesidad que exista tal posibilidad de que haya una experiencia del otro como realidad. Pero tómese en cuenta que, según hemos dicho hasta ahora, este ámbito de la posibilidad en el ámbito dinámico aparece como posibilidad acabada, es decir, como realidad y aquella realidad es dinámicamente sólo posibilidad. Por ende, asegurar que la realidad estaría, en todo tema fenomenológico abordado por Husserl, por encima de la posibilidad (como en Aristóteles), sería reducir las miras, encasillar nuevamente el proceso en el resultado. En cambio, tomar a la posibilidad y la realidad bajo un mismo ámbito, como una fusión de ambos momentos, concede una justicia fenomenológica al entramado en su totalidad.

### 2.3. Sobre la *dýnamis* y la *enérgeia* en el problema de la constitución histórica y temporal

Referente a la lectura de Heidegger sobre el filósofo danés sabemos muy poco y a la vez mucho. Sabemos poco, puesto que cada vez más se desatan ciertos nudos que se creían atados dentro de esta relación Heidegger-Kierkegaard, principalmente por el supuesto existencialismo que se había atribuido al maestro de la Selva Negra después de la publicación de *SZ*<sup>73</sup>. Más allá de eso, la intención de mostrar las similitudes entre ambos filósofos, que van desde 1) la comparación del modo de proceder en textos como *Begrebet Angst, Sygdommen til Døden* o *Frygt og Bæven* con *Sein und Zeit* por la inclinación a partir de una disposición afectiva para poder abordar el tema propuesto; 2) determinar la existencia en términos de modalidades; 3) la profunda terminología religiosa que intima a ambos; 4) la búsqueda de una existencia auténtica y 5) una coincidencia conceptual nada sutil.

Más allá de todas estas concordancias (tal vez ‘coincidencias’ sea el término correcto), no sabemos mucho; porque si de algún autor ha cubierto las huellas el filósofo de Meßkirch, éste ha sido sin duda el pensador de Copenhague. Bástenos con observar la conferencia dada por Heidegger en honor a Kierkegaard en el coloquio de la UNESCO, donde el apellido Kierkegaard no es mentado ninguna vez (Cfr. Heidegger, 1968, 136ss). Pero es precisamente esto lo que hace Heidegger con Kierkegaard: un ‘honrar’ constante; y es lo que hace Kierkegaard con Heidegger: un ‘impulsar’ (*anstossen*) constante.

Lo dicho hasta ahora, bien puede ser tomado como un límite de interpretación que se maneje bajo los mismos supuestos de una búsqueda de coincidencias conceptuales o, por otra parte, puede ser tomado con profundidad, esto es, con la seguridad de hallar impulsos. Esta necesidad, hallar impulsos y no concordancias, es un campo más subjetivo, pero no

---

<sup>73</sup> Supuesto existencialismo que se le atribuyó gracias a la difusión de la analítica existencialista en las lecturas de J. P. Sartre o, principalmente, de J. Wahl o de los mismos alumnos de Heidegger que tradujeron sus textos a diferentes lenguas, entre estas, el francés y el español. Además de otros varios intelectuales que juzgaron la aparición de *SZ* como una nueva variante del existencialismo, entre otros, Julián Marías. Éste último, en su interés por justificar las lecturas existencialistas de Unamuno, darle realce a los comentarios que hacía Ortega en 1928 de *Sein und Zeit* y en su afán por resaltar el papel de los intelectuales españoles, alegó que en España desde muy pronto se contó con una traducción de *Ser y Tiempo* de Heidegger, por lo que los españoles presenciaron desde su nacimiento lo que es llamado hoy “existencialismo” (Cfr. Marías, 1953, 13). Como este prejuicio, hay muchos otros de los que apenas las lecturas sobre Heidegger se están liberando, entre estos, de dicho existencialismo.

por ello falto de objetividad. Por ello, si el destino de este opúsculo en torno a Kierkegaard-Aristóteles-Heidegger es el hallazgo de concordancias, debemos escavar en los impulsos.

En SZ Heidegger evoca un impulso precisamente. Impulso, sólo en tanto que Heidegger no toma los conceptos en el mismo modo que su predecesor, sino que, resignificados desde una nueva postura ontológica, martillean sobre terrenos diferentes. Lo sabemos porque hay un par de notas a pie de página, donde el Sócrates nórdico es reconocido por el filósofo teutón por su profundidad en la penetración de problemas tales como la existencia, la tematización de la angustia y la temporalidad<sup>74</sup>. Esta triple tematización es resaltada en dichas notas y tienen en común la referencia a un texto en particular, a saber, *Begrebet Angest*<sup>75</sup>, mismo que el maestro de la Selva Negra consideraba como el texto kierkegaardiano teórico del que más se podría aprender, al mismo tiempo que los discursos edificantes (Cfr. Heidegger, 1977, 313).

Los llamados *Discursos edificantes (Opbyggelige Taler)*, por su contenido teológico, más bien exegético de los pasajes bíblicos, no pueden entrar en nuestro tratamiento. En cambio, en lo referente a *Begrebet Angest*, podemos precisamente enunciar la posibilidad de trazar un puente entre el pensador danés y el estagirita<sup>76</sup>, que seguramente debió tomar en cuenta Heidegger para su reinterpretación de Aristóteles. De las múltiples referencias

---

<sup>74</sup> Las notas a pie de página mencionadas aparecen comentando el § 40 (Cfr. Heidegger, 1977, 253), §45 (Cfr. Heidegger, 1977, 313) y §68 (Cfr. Heidegger, 1977, 447).

<sup>75</sup> La versión que conoció Heidegger de este texto fue la traducción alemana de Christoph Schrempf, publicada en 1890 y que Heidegger leería a partir de 1910 junto a otros textos kierkegaardianos que le apasionaron. Así lo muestra en el texto de la GA 1, que ya citamos anteriormente: “Was die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914 brachten, läßt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine Weniges auswählende Aufzählung andeuten: ...die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis” (Heidegger, 1978a, 56). Por su parte, el traductor de la obra completa de Kierkegaard, Schrempf, además de dedicarse a la ingente labor de traducción escribió una introducción al pensamiento del pensador de Copenhague que se publicó en 1907 con el título *Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit*, texto que contenía después de un comentario general sobre Kierkegaard, la traducción alemana de las diez publicaciones de *Øieblikket*. Estos textos, de temática meramente cristiana, promueven en Schrempf la consideración de que todas las obras del danés remetían a última instancia a ello, a pensar el cristianismo. Por lo que no parece nada extraño que entre los pensadores alemanes del nuevo siglo se difundiera la idea de que se trataba meramente de un pensador religioso, más que de un filósofo.

<sup>76</sup> Puente que, por más obvio que parezca, no deja de ser bastante inseguro. Así nos lo hacen saber Håvard Løkke y Arild Waaler en su ensayo “Physics and Metaphysics: Change, modal Categories, and agency”, donde aseguran que la interpretación de Aristóteles por parte del “tenedor de Copenhague” no fue del todo directa, ya que estaba plagada de la interpretación de maestros aristotélicos suyos. Tal es el caso de Poul Martin Møller, a quien llama expresamente en la dedicatoria de *Begrebet Angest* “Intérprete de Aristóteles” (*Aristoteles’s Fortolker*) y, según los ensayistas, también es el caso de Wilhelm Gottlieb Tennemann, filósofo kantiano e historiador de la filosofía. Debido a ello se deduce que la exégesis kierkegaardiana sobre el griego fue mínima, superficial y subjetiva dentro de sus obras (Cfr. Løkke & Waaler, 2016, 25ss).



que aparecen en dicha obra del pensador escandinavo a Aristóteles, hay una que llama la atención y de la que depende el tratamiento de la temporalidad y lo histórico, es decir, el problema dialéctico de la síntesis de alma, cuerpo y espíritu (*Synthese af Sjel, Legeme og Aand*) y la síntesis de lo temporal, lo eterno y el instante (*Synthese af det Timelige, det Evige og Øieblikket*), que como se verá en adelante son dos formas de enunciar una misma y única síntesis (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 176).

No obstante, ¿qué hay en tal cita que nos puede hacer ver en Kierkegaard un renovador del esquema *dýnamis-enérgeia* y en qué aspecto le sirven a la dialéctica kierkegaardiana? La cita textual que aquí se presenta es la reproducción literal de la nota al pie página número 1 del capítulo 3 de *Begrebet Angest* y aparece en un momento de dar respuesta al problema del cambio (*kínesis*) dentro de la Lógica (entiéndase la Lógica de Hegel): “Det er derfor ikke at forstaae logisk, men i Retning af den historiske Frihed, naar Aristóteles siger, at Overgangen fra Mulighed til Virkelighed er en *κίνησις*<sup>77</sup>” (Kierkegaard, 1991a, 171). De tal forma el danés quiere dar la vuelta a la concepción hegeliana de movimiento como se considerará en lo siguiente.

Podríamos pretender llevar esta discusión más allá de las consecuencias del texto en cuestión, como lo hacen Løkke y Waaler (2016), proponiendo esta cita como fundamental en el tratamiento de las modalidades en *Philosophiske Smuler* y como un problema central para el tratamiento de la libertad en *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (pp. 26ss)<sup>78</sup>. Pero intentaremos mantenernos dentro del marco establecido por *Begrebet Angest*, recurriendo tan sólo a los textos de otros pseudónimos porque la situación así lo amerite.

Si el lector se atiene a esta presencia de Aristóteles en esa obra de 1844, notará que pronto entra en escena un problema que, más bien por las notas al pie, está más relacionado con Platón y su concepto de *τὸ ἐξαιφνης* (traducido por Kierkegaard como *Øieblikket* y comúnmente pasado al español como ‘el instante’), que con Aristóteles. Aunque por esto

---

<sup>77</sup> “Es por eso que no debe comprenderse lógicamente, sino en el sentido de la libertad histórica, cuando Aristóteles dice que la transición de la posibilidad a la realidad es una *kínesis*”.

<sup>78</sup> Del mismo modo Gregor Malantschuk (2003) se da cuenta de la importancia del concepto de *kínesis* de Aristóteles para Kierkegaard, pero tan pronto da con este punto, se encasilla dentro del contenido de *Philosophiske Smuler* e interpreta de un modo todavía teleológico tales palabras (p. 12). En ello estriba la completa diferencia entre los dos textos de 1844, pues *Begrebet Angest* solamente pone a la *kínesis* en términos de existencia y la quiere hacer compatible con cada una de las figuras de cada estadio (ya sea estética, ética o religiosa); por lo que decir que ella se desenvuelve y es importante en solamente un estadio, sería reducir a nada su propia fuerza.

no deba tomarse como una cita de relleno y meramente superficial dentro del libro<sup>79</sup>. Muy por el contrario, en ella está introducido un giro, entendido por algunos como trascendental, que despoja de la lógica cerrada el tema del cambio y lo pone en el ámbito incesante de lo histórico de la libertad humana. Precisamente esa libertad (*Frihed*) representa una emancipación del causalismo en el que está hundida la doctrina aristotélica del cambio y el movimiento, y, según el danés, más precisamente la lógica hegeliana<sup>80</sup> que la misma doctrina aristotélica de la *phýsis*.

Pero inmediatamente surge la pregunta: ¿cómo es posible que hubiese un tipo de cambio sin causas que lo originen? La respuesta ofrecida por Vigilius Haufniensis en *Begrebet Angest* viene demasiado pronto al encuentro y se trata de una postulación: el cambio (*Overgangen*) es una situación (*Tilstand*) que es real (*virkelig*), no sistemática<sup>81</sup>. En este aspecto, con ‘real’ se refiere a que acontece como situación; por lo que sobrepasa el terreno de la metafísica pura o de una lógica limitada que puede ser encapsulada por una sucesión de la que nada escapa; para al fin cambiarla por un modelo de rupturas, de nuevos comienzos, discontinuidades y paradojas (que siempre dejarán un espacio abierto). Para

---

<sup>79</sup> El tema de la *kínēsis* no es un punto de importancia reservado simplemente a *Begrebet Angest*, pues además de esta obra, donde parece tomar más importancia, aparece en textos de 1843, a saber, *Gjentagelsen* y de manera clara puede incluirse en el fondo de los tratamientos de *Frygt og Bæven*, y continua obteniendo mayor jerarquía tanto para Climacus en *Philosophiske Smuler* y *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, como para Anti-Climacus en *Sygdommen til Døden*. Por lo que no es arriesgado decir, que de la reinterpretación de dicho vocablo griego dependen gran variedad de conceptos de la jerga kierkegaardiana. Observamos con más profundidad los usos de tal concepto en el apéndice 1, exclusivamente del año 1843.

<sup>80</sup> Así lo documentó Jens Himmelstrup en el *Terminologisk Ordbog*. Ahí afirma que “Det aristoteliske Begreb om *κίνησις* anvender Kierkegaard i sin Paradoxlære i Opposition til Hegel og saaledes at han protester imod, at det aristoteliske *κίνεσις* skulde kunne betegne noget i Retning af en logisk ‘Overgang’ i Hegels Betydning” (Himmelstrup, 1991, 116). Nuestra traducción del presente pasaje sería como sigue: “El concepto aristotélico del movimiento que utiliza Kierkegaard en su doctrina de la paradoja en oposición a Hegel, protesta, en consecuencia, en contra de que el movimiento aristotélico pueda denotar algo en la dirección de una ‘transición’ lógica en el sentido de Hegel”.

<sup>81</sup> En el mismo año de publicación, esto es, 1844, Kierkegaard da a conocer otro texto bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, llamado *Philosophiske Smuler*. Ese libro contiene una respuesta a la pregunta por la posibilidad de algún tipo de cambio sin causa. Ahora bien, no pensemos en el concepto utilizado, sino en su sentido; puesto que a pesar de usar una misma palabra, la intención puede variar. Así, por ejemplo, la palabra causa (*Aarsag*) comúnmente utilizada para designar un algo determinado del cual acontece algo más como su consecuencia. Para Climacus, esto es aplicado tan sólo a las cosas de la naturaleza pues son por necesidad, en este caso, son posibles porque son necesarias. Este tipo de posibilidad no sería más que una quimera y es por eso que la naturaleza no tiene historia. En cambio, en lo histórico hay devenir, hay una contingencia que olvida a la necesidad, por lo que es una posibilidad real: la libertad. En este ámbito no hay causalismo (natural). Habrá en su lugar una causa libremente actuante que es posible en la contingencia de la existencia (*Væren*) y que desborda a la esencia (*Væsen*) y su necesidad (Cfr. Kierkegaard, 1991d, 68ss).

aclarar más en lo que consiste tal transición (*Overgang*), se debe manejar bajo la idea del salto cualitativo (*quantiterende Springet*)<sup>82</sup> dentro de la paradoja, es decir, desde la esfera de la existencia sin más o, si se quiere llamar así, la libertad histórica humana, que es propiamente el terreno de la *kínesis*. Llamemos a este salto cualitativo un cambio de actitud o un cambio de paradigma.

Con Kierkegaard ocurre un hecho significativo: sacar la *dýnamis* del sistema, sacarla de la prisión del concepto (que solamente la quiere *enérgeia*) y concederle su propia dignidad en un campo sin ataduras y siempre abierto: la existencia (el terreno de lo real).

Es de este modo que el tratamiento del hombre como síntesis de alma, cuerpo y espíritu, o como síntesis de lo temporal, lo eterno y el instante son atravesados por este giro histórico, dónde hay una identidad por demás marcada entre la *dýnamis* y la *enérgeia*, entre *posse* y *esse*<sup>83</sup>, entre *Mugliheden* y *Virkeligheden*, entre *Væren* y *Ikke-Væren*<sup>84</sup>, pues la existencia es lo real en el salto cualitativo y, sin embargo, es lo meramente posible<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Por los comentaristas en español, este salto se puede considerar como un salto de fe en otras obras de diversas épocas de escritura del danés (Cfr. Solé, 2015, 44ss; Goñi, 2015, 60ss). Si bien esta idea no es ajena al tema principal de textos como *Begrebet Angest* o *Frygt og Bæven*, aquí solamente lo interpretamos en términos de existencia (*være*). Esto igual lo observaron Solé y Goñi (Cfr. Solé, 2015, 75-77; Goñi, 2015, 50ss), pero al ser meramente un punto de todo el pensamiento kierkegaardiano no ocupa un lugar especial en sus introducciones y mucho menos lo vinculan al tema de la *kínesis*.

<sup>83</sup> Esto no es algo que se pueda generalizar en una interpretación del pensamiento kierkegaardiano. Así lo hace saber la segunda parte de *Stadier paa Livets Vei*, en un opúsculo que aparece con el título “Skrivelse til Læseren” y firmado bajo el pseudónimo de Frater Taciturnus. En él aparecen ambos conceptos, pero no desde un grado de identidad; por el contrario, dependiendo del estadio alcanzado habrá mayor o menor dependencia entre cada uno de los componentes o menor o mayor primacía. En ese sentido se hace una distinción doble en este apartado: 1) en el estadio ético tanto *esse* como *posse* se codeterminan, porque es puesta la atención en lo histórico (*det Historiske*), que acepta que la existencia es posibilidad, pero que también es real. En cambio, 2) en el estadio religioso el *posse* tiene prioridad sobre el *esse*, esto se debe a que en la religión lo importante es la fe (*Troen*), es decir, prevalece la idealidad (*Idealiteten*) por encima de la realidad. Esto puede ser expresado con las siguientes palabras según Taciturnus: “Troen er den Idealitet, der opløser et esse i sit posse og nu gjør Slutningen omvent i Lidenskab” (Kierkegaard, 1991e, 235). Nuestra traducción de este pasaje sería como sigue: “La fe es aquella idealidad que disuelve el *esse* en su *posse* y ahora invierte la conclusión en afectividad”. De ella puede ser desprendido un punto de suma importancia: desde el *esse* sin más, no hay afectividad; por otro lado, ésta solamente se logra en la inversión de la conclusión, es decir, del giro de la premisa *ab posse ad esse* por *ab esse ad posse*. Al poner en primer plano la posibilidad se prima la afectividad, se alumbra la contingencia y se conserva la posibilidad de obtener lo buscado: el sí mismo (*Selvet*). Y termina con otra afirmación: “Hvis Troens Gjenstand er det Absurde, saa er det dog ikke det Historiske, der troes, men Troen er den Idealitet, der opløser et esse i et non posse og nu vil troe det” (Kierkegaard, 1991e, 235-236). Ello puede ser vertido al español del siguiente modo: “Si el objeto de la fe es lo absurdo, entonces no es lo histórico lo que se cree; sino que la fe es la idealidad, la que disuelve el *esse* en un *non posse* y ahora sólo quiere crearlo”, lo que significaría que si la fe es la idealidad y si, en consecuencia, esta es una posibilidad sin cumplimiento propiamente real, entonces es un *non posse*, un imposible, porque no tiene un lugar en la realidad, sino tan sólo para ese sí mismo (*Selvet*) que se introduce en esta paradoja donde no hay diferencia entre ‘posible’ e ‘imposible’.

Obsérvese desde dentro este giro. Si en un primer momento el tema central de *Begrebet Angest* es el tratamiento de la angustia en cuanto es lo que nos relaciona íntimamente con el primer pecado de Adán, posteriormente el tema principal se vuelve la ‘nada’, que sería el objeto de la angustia y que ya introduce una aseveración no poco sospechosa: “Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister dens Mulighed, men er borte saa snart den griber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste”<sup>86</sup> (Kierkegaard, 1991a, 136). En primer lugar, porque esa nada no es más que la constante tensión de lo lejano y lo cercano del espíritu, una tensión en tanto que sería lo tenido, lo buscado, lo logrado y lo perdido. Motivo que haría del espíritu el posesionario existencial de la indiferencia entre la realidad y la posibilidad. Como segundo aspecto, aquella posibilidad vuelve a ser el origen de un fenómeno fundamental: la afectividad<sup>87</sup>; puesto que el espíritu como posibilidad

---

<sup>84</sup> ‘Ser’ y ‘no-ser’ son la mejor traducción para ambos vocablos daneses. En ellos se establece una relación íntima en textos como *Philosophiske Smuler*, donde esta diada representa el devenir, es decir, el paso de la posibilidad a la realidad, del no-ser al ser (*Fra Mulighed til Virkelighed*). Si así se quiere interpretar, se diría que el ser es la realidad y que el no-ser es la posibilidad y solamente en la existencia tienen lugar ambos. En ella tanto el ser como el no-ser existen en igual medida y proporción, por lo que se trata de un tipo de cambio especial: El devenir (*Tilblivelse*). Esta concepción del devenir entre ser y no-ser fue ilustrada por el de Copenhague en un ejemplo muy ilustrativo: “Da Eleaterne negtede Bevægelse, optraadte, hvad Enhver veed, Diogenes som Opponent; han optraadte virkelig; thi han sagde ikke et Ord; men gik blot nogle Gange frem og tilbage, hvorved han meente tilstrækkeligen at have modbeviist hine” (Kierkegaard, 1991c, 115). Quedando así la traducción propuesta aquí: “Cuando los eleatas negaban el movimiento, cosa que todos sabemos, apareció Diógenes, su oponente. Él apareció realmente porque no dijo ninguna palabra. Por el contrario, él tan sólo dio algunos pasos de ida y vuelta. Con ello demostraba suficientemente que los había refutado” (Las cursivas son nuestras). Así es como el pseudónimo de Constantin Constantius, por lo menos en el inicio de *La repetición*, introduce esta noción que en 1844 se erigiría en el concepto de devenir de Johannes Climacus o de Vigilius Haufniensis, entendiéndolo como la intromisión de lo posible (no-ser) en la realidad (ser) en un solo hecho, a saber, el devenir existencial ejemplificado en la mera existencia de Diógenes.

<sup>85</sup> Esto es profundizado con mayor insistencia en el apéndice 1.

<sup>86</sup> “La realidad del espíritu se muestra constantemente como una figura que induce su posibilidad, pero se va tan pronto como se le atrapa y queda únicamente una nada que tan sólo puede angustiar”

<sup>87</sup> *Lidenskab*, más comúnmente vertido al español como ‘pasión’, presenta un dilema en su sentido al momento de traducir. Acontece tal cuestión por el equivalente griego del concepto danés *Lidenskab*, es decir, *pathos*, que hace referencia primordial a la pasividad. En Kierkegaard ese término es problemático; lo es porque hace una distinción entre dos tipos de *pathos*: 1) el *pathos* o la condición de ser afectado por algo sin aspectos de actividad (*pathos* posterior a los actos efectuados por un ente en el que está tal potencia) y 2) el *pathos* que afecta a algo (mejor dicho ‘a alguien’), que al mismo tiempo le impulsa a actuar para provocar un movimiento. Lo que determina este cambio, según Løkke y Waaler (2016), sería la distinción entre el concepto griego de *alloíosis* y *kínesis*, aplicando el primero tan sólo a un terreno de entes que pueden ser movidos o cambiados por otro (pasividad) (p. 28) y, en la otra mano, está la *kínesis*, que consiste en llevar de la no existencia a la existencia a algo (agencia), que sería al final de cuentas una pasividad a la que le está permitido algún tipo de actividad (p.31). Se trataría de una preferencia, no a la substancia, sino a la agencia. A esto se refiere en el texto también Kierkegaard bajo el pseudónimo de Johannes Climacus (Cfr. 1991d, 69).

(libertad) se angustia (afectividad) de su posibilidad (nada). En todo sentido, se tendría a la posibilidad como la base de la afectividad, que a su vez se encuentra a la base de los estados de ánimo –miedo (*Frygt*), angustia (*Angest*), desesperación (*Fortvivlelse*)-. Pero ante todo la posibilidad está a la base de todo un entramado. Está detrás del mismo concepto de la nada, pues es idéntico a ella; está en el fondo del concepto de libertad, pues es ella misma y, por último, es el horizonte mismo de la afectividad. Quedando resumida esta conclusión nuestra en la siguiente expresión de Kierkegaard “...Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Mulighed”<sup>88</sup> (Kierkegaard, 1991a, 136).

Atribuir o, por lo menos, pensar tales enunciados de los primeros capítulos en clave aristotélica pareciese muy imprudente a esas alturas, ya que por el contenido teológico de la obra infunde simplemente la impresión de manejarse en el terreno de una psicología teológica. No es sino hasta el capítulo 3 que la sospecha de que el Sócrates de Copenhague propone una reinterpretación de los conceptos aristotélicos se hace patente y se atreve a decir incluso que ese era su sentido original ya desde el de Estagira<sup>89</sup>.

Lo que haría de Kierkegaard un renovador de Aristóteles sería, en principio, el uso de las categorías aristotélicas para atacar la concepción hegeliana del movimiento (*Übergang*) o su dialéctica de la historia. Siendo el capítulo tres donde tal crítica conlleva una propuesta dialéctica novedosa dirigida al tratamiento del tiempo y la historia. Tomemos aquí como tarea la tematización de tal cuestión, punto donde se entrecruzan los tres temas que Heidegger enaltece de Kierkegaard en SZ: existencia, angustia y temporalidad. Optemos por efectuar una descripción minuciosa del meollo del asunto de ese tercer capítulo.

Lo primero que debe llamar la atención del capítulo 3 es el título<sup>90</sup>, donde la expresión *Syndsbefridthedens Udeblivelse*, introduce la gran problemática del olvido de ese pecado que nos une de algún modo a Adán. Kierkegaard, según vemos nosotros, observa que ese olvido está fundado en el encierro cuantitativo y sistemático en el que la modernidad fue a

---

<sup>88</sup> “La angustia es la realidad de la libertad entendida como posibilidad ante la posibilidad”

<sup>89</sup> Más allá de la nota al pie ya enunciada, Vigilius Haufniensis no explica cómo llegó a tal conclusión. Nosotros, aunque podemos intentar llevar los conceptos de *dýnamis* y *enérgēia* aristotélicos a grados de universalidad mayores a los que proponía el autor en su *Metafísica*, su *Física* y su *Sobre el alma*, no debemos dar por verdadera tal aseveración y hay que notar que en gran medida dicha nota solamente sirve a los fines del propio Kierkegaard; aunque, sin importar si es verdadera o falsa, se coloca en la base del procedimiento de varios textos y otros pseudónimos (para más ejemplos, ver apéndice 1).

<sup>90</sup> “Angest som den Synds Følge, hvilken er Syndsbevidsthedens Udeblivelse” (Kierkegaard, 1991a, 170). Nuestra traducción rezaría de este modo: La angustia como la consecuencia del pecado, aquél pecado que es la falta de conciencia del pecado.

parar. Lo que significaría un olvido de la historia, un olvido de la culpa, de la libertad y de la posibilidad (entendiendo por ella lo futuro como lo eterno).

El concepto *kínesis* en tal renovación de Aristóteles, como ya se ha dicho y es necesario recalcarlo, es utilizado para sacar al individuo de la mentada esfera cuantitativa, de regresarlo al ámbito histórico de su propia libertad y su temporalidad. Por lo que el resultado del salto cualitativo es la mera posibilidad, es decir, la irrupción del pecado y así podemos afirmar que esa psicología teológica se fusiona con aquél punto aristotélico que toma en cuenta en su interpretación el pensador danés.

El olvido de la conciencia del pecado puede entenderse como un estado de mediocridad en lo cuantitativo. Si acontece una falta de conciencia de pecado es porque el pecado se conserva como un estado escondido y se cree que ni siquiera está presente en aquél que vive en el tiempo; siendo su historia algo que permanece ajeno al mismo sujeto. La conciencia de pecado solamente acontece en el salto y el individuo es puesto entonces como espiritualidad. Por lo que a la primera dialéctica del hombre (*Mennesket*), fusión de cuerpo y alma, se suma el espíritu.

Este salto conlleva la aceptación por parte del individuo de su existencia histórica y, por lo tanto, temporal. Pero, ¿qué es entonces el tiempo? Para Haufniensis tal pregunta da por hecho que el tiempo existe más allá de lo temporal, motivo por el que se preguntaría por una objetividad ajena al individuo que ha efectuado el salto. Resultando que para aquel individuo no cabe la pregunta por el tiempo, y preguntará en su lugar por lo temporal (*det Timelige*) (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 173). Se trata, en otras palabras, de salir de la idea base de que el tiempo es la sensibilidad (*Sandseligheden*), donde simplemente siento el pasar del tiempo y hay una división del tiempo en pasado, presente y futuro —que, por cierto, se presentarían de manera separada, dejando al sujeto sin historia alguna por estar peleados con lo eterno.

La conclusión de Haufniensis es correcta, porque en la naturaleza hay un tiempo que no dispone de historia alguna, donde lo temporal queda aplastado por el tiempo mismo. Entonces no nos debe parecer extraño que apareciese en la segunda forma de la dialéctica, lo temporal y lo eterno, unificados por el instante. Esta dialéctica busca romper con la idea del pasado que ya no es nuestro, el presente que se escurre de las manos y el futuro enteramente desconocido e inexistente. En su lugar ofrece una tensión entre lo temporal y

lo eterno, es decir, que ante la insuficiencia del tiempo para sostenerse a sí mismo y para mantener la sucesión temporal infinita, debe llegar la eternidad en su auxilio (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 173). Por lo que la categoría del instante (*Øieblikket*) también se encuentra atravesada por esta eternidad o, en palabras del danés, “Saaledes forstaaet er Øieblikket ikke egentlig Tidens Atom, men Evighedens Atom”<sup>91</sup> (Kierkegaard, 1991a, 176). Significando únicamente que se dará un cambio a toda la estructura y en la jerarquía de importancia de los elementos de la sucesión temporal.

En consecuencia, si el *Øieblik*, nos aparece ahora como un *Evighedens Atom*, el pasado (*Forbigangent*) ya no es solamente lo que pasó, pues quedará retenido en el instante; el instante, entendido como presente (*Nærværende*), ya no será un mero pasar, sino el sostén del espíritu, momento en el que la libertad funda lo temporal con lo eterno y, finalmente, el futuro (*Tilkommende*) pasa de ser lo desconocido e inexistente al elemento realmente importante, porque representa precisamente lo eterno, la posibilidad (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 175ss).

Todo ello parece indicar un solo resultado: en el instante aparecen indiferenciadamente lo temporal del individuo, es decir, el pecado, por lo que la temporalidad (*Timeligheden*) sería entendida como pecaminosidad (*Syndighed*) y, en segundo término, lo eterno (*der Evige*) en él, esto es, la posibilidad (*Muligheden*), dado que la eternidad (*Evigheden*), al ser posible, es la nada (*Intet*) que angustia (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 178-179). El instante es el tercero en la dialéctica que sostiene tal síntesis, puesto que el pecado se presenta como un incentivo para un futuro castigo (*Straf*) y en este caso sería la muerte (*Døden*) (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 180), muerte que tan sólo significaría que el tiempo se ha disuelto en la eternidad.

Es en *pro* de aquella eternidad que el individuo está constantemente anticipándose a la posibilidad, pues ya sabe de antemano que morirá. De aquel modo, el *Øieblik*, el momento de la angustia, visto como pecaminosidad, si retiene el pasado, lo hará con intenciones anticipadoras, es decir, que si el individuo se angustia del pasado, no es por lo que haya sucedido como tal, pues en todo caso sentiría vergüenza; pero, si se angustia por ello, se debe a que teme a la posibilidad de que se repita en un futuro. Por lo que es menester trabajar y esforzarse en la espiritualidad para que este hecho pasado no vuelva a repetirse.

---

<sup>91</sup> “Así comprendido, el instante no es propiamente un átomo del tiempo; sino un átomo de la eternidad”

Pero esto apenas y representa una angustia de alcances menores, habiendo algo mucho peor de lo que se puede angustiar el individuo, como lo afirma Haufniensis, "... Angesten for, at Muligheden er tabt, før den har været"<sup>92</sup> (Kierkegaard, 1991a, 179), que significaría un hecho sin precedentes que angustia más que la misma muerte y, esto es, que la posibilidad nunca haya sido, que la espiritualidad se vea aniquilada por su misma condición temporal cuantitativa: lo que sería haber muerto en la propia vida y estar sumido en la pura pecaminosidad, a saber, la falta de espiritualidad (*Aandløsheden*)<sup>93</sup>.

Haufniensis sobre este asunto escribe "Dette har sin Grund i, at jo høiere Aanden er sat, desto dybere viser Udelukkelsen sig, og jo højere det er, det er tabt, desto elendigere ere *οἱ ἀπηληγκότες*"<sup>94</sup> (Kierkegaard, 1991a, 181). Esa pérdida hará del cristiano no menos que un menesteroso, en tanto que la espiritualidad ganada se vería reducida a nada y se angustiaría por esta condición. De esta manera, su falta será más terrible, entre más se haya apropiado el individuo de su espiritualidad y la haya perdido de nuevo. Porque para el cristiano la espiritualidad no está ganada y mucho menos asegurada, pues siempre está en posibilidades de perderse y volver al estado inicial de la pecaminosidad (que, por cierto, no es eliminada cuando la espiritualidad se apropia, sino tan sólo suspendida y se conserva obrando por detrás del esfuerzo de la espiritualidad), por lo que su tarea es profundizar lo más posible en su conciencia del pecado.

Estos puntos que se han comentado, si se olvida la base aristotélica, no resultará más que un estudio psicológico de las diferentes personalidades que establece el texto (la de Adán, la del pagano, aquella del cristiano, la del pagano-cristiano, del judío, del genio, que es amigo del destino, o aquella otra del genio religioso). Si, en cambio, el concepto de *kínesis* se pone a la base los dos modos de la síntesis humana obtiene mayor rango y alcance, pues coincidiría, según nuestra interpretación, con el estado de la pecaminosidad que, en tanto es temporalidad, exige la espiritualidad.

---

<sup>92</sup> "La angustia de que la posibilidad se esfume antes de haber existido"

<sup>93</sup> La existencia cristiana, como lo deja ver Haufniensis, no es tan distinta a la del pagano; pero es diferente únicamente en que al pagano no se le exige el trabajo en su espiritualidad, por lo que perderla para él no es un problema. En su lugar, para el cristiano, que no es pagano-cristiano, si ha obtenido ya la espiritualidad, perderla sería un hecho angustioso (Cfr. Kierkegaard, 1991a, 181).

<sup>94</sup> "Ello tiene su fundamento en que mientras en más alto aprecio es tenido el espíritu, más profunda se mostrará su pérdida y mientras más encumbrado esté aquél que se ha perdido, más desgraciados serán *οἱ ἀπηληγκότες*". Aquí se propone como traducción de estas palabras bíblicas griegas las siguientes: los menesterosos. La expresión griega es un adjetivo sustantivado en su forma plural y es aplicada a un conjunto de personas faltas (por eso el  $\alpha$ -privativa) de grandeza o mejor atribuida a los animales brutos.



Estas observaciones ya fueron presentadas por Løgstrup, quien fuera alumno de Heidegger en el periodo de 1933-34 y un ferviente lector del filósofo más potente de su patria, Søren Kierkegaard<sup>95</sup>. Su aguda reflexión entre las similitudes y diferencias entre algunos conceptos de Heidegger y Kierkegaard, pueden causar la impresión de que se está ante una interpretación cuasi definitiva de dicha diada, además de que su acercamiento a la fenomenología apunta todo el tiempo a observar indicios fenomenológicos en Kierkegaard.

El lector que sabe de esta relación Heidegger-Kierkegaard, bien puede tener en mente que Løgstrup decía toda la verdad cuando comparaba a ambos pensadores y, por ende, puede conformarse con sus análisis precisos y minuciosos; cuando no arriesgados, porque él intenta obtener también apoyo de esta comparación para su propia filosofía. No obstante, lo que el filósofo danés ignoraba en estas reflexiones es el papel que juega Aristóteles para su antecesor, mostrando que aún aquella yuxtaposición queda coja si se ignora su raíz aristotélica.

Es así que, cuando Løgstrup (2020) habla de la síntesis humana que ya hemos tratado, no verá tan sólo una síntesis o dos formas diferentes de una misma síntesis; sino dos síntesis completamente diferentes. Sus ojos fenomenológicos, consecuencia de su lectura de Husserl y Heidegger, lo llevan a asimilar la primera síntesis como una relación cognitiva del espíritu entre cuerpo y alma, es decir, una relación entre sí mismo consigo mismo (autoconciencia); quedando del otro lado una relación infinitamente demandante de la existencia a existir en la relación del instante entre lo finito y lo infinito (p.13). Digámoslo con otras palabras, en el primer caso, se trata de un acto de reflexión, de conciencia de sí mismo en el cual el 'yo' se reconoce como existente y obtiene a partir de ello conocimiento de las cosas<sup>96</sup>; pero no es hasta que se encuentra con el hecho de, si lo infinito está ante nosotros y damos con nuestra existencia en esta tensión, ese infinito reclama mi existencia,

---

<sup>95</sup> En 1950 Løgstrup ofrecía una serie de conferencias en la Universidad de Berlín, específicamente ocho, cinco de talante expositivo y tres críticas de la relación Heidegger-Kierkegaard. En ellas prevalece la figura de Kierkegaard, aunque se nota que Heidegger labora en el trasfondo de su elección de conceptos y, en definitiva, de toda su interpretación del danés, ya que pareciera que notara algunos aspectos fenomenológicos en el pensamiento kierkegaardiano. Algo más de estas conferencias a resaltar es que de ellas se desprende, principalmente de aquellas que son de talante crítico, una concepción muy rudimentaria de la idea fundamental de Løgstrup, que se ubica en la problemática de la síntesis doble del ser humano y se nota que comienzan a germinarse algunas ideas de Løgstrup, como la exigencia ética (título que llevará su máxima obra *Den etiske fordring*, publicada en 1956).

<sup>96</sup> Esta primera reflexión, menciona Løgstrup (2020), tiene una consecuencia paradójica, pues al momento que le permite al individuo generar conciencia de sí mismo, le abre igualmente las puertas a la posibilidad de su olvido, puesto que la relación le permite el extravío (14).

la demanda, de manera que nos obliga a existir y proyectarnos a un futuro<sup>97</sup>. Por su parte, lo finito debe cumplir con tal obligación fundamental y primaria, colocándonos siempre entre el dilema de obrar de manera óptima o negativa, es decir, en la posibilidad de ser obediente o desobediente a esa exigencia. Y esa demanda a cada momento que yo deba decidir, será una demanda ética<sup>98</sup>.

Si bien el resultado de Løgstrup es interesante, no podemos negar que tergiversa algunos puntos de la filosofía de Kierkegaard con el fin de introducir el problema fenomenológico de la demanda ética. En cambio, si se toma en cuenta que, como lo hemos asegurado, cuando uno se mantiene dentro de los márgenes de la interpretación aristotélica, no se duplica la síntesis por estar profundamente referida al desarrollo de la *kínesis* en nosotros, ya sea como condición de existencia sin más o como condición temporal e histórica. Explicándolo de otro modo, este terreno de la *kínesis* sería un terreno pre-ético y pre-teorético, que nunca excluye la intervención práctica de aquél *Selvst*, que es de entrada pecaminosidad y un antecedente inevitable de su propia muerte, por lo que surge la espiritualidad.

La interpretación de Løgstrup no es incorrecta, pero no trabaja con la *kínesis* como trasfondo, por lo que ambas formas de síntesis le parecen completamente diferentes entre sí y llega demasiado pronto a la necesidad de una ética (contrapuesta a una teoría del conocimiento reflexiva) puesta como una exigencia en el individuo que le va con su propia existencia; cuando para Kierkegaard, por lo menos en *Begrebet Angest*, no es así, puesto

---

<sup>97</sup> Precisamente añade muy pronto Løgstrup (2020) que la percepción y el conocimiento, son cuestiones sin importancia a lado de aquella que en realidad plantea Kierkegaard, a saber, que esta problemática del olvido de sí mismo y de dar con el sí mismo, aunado a la exigencia infinita de su decisión singular, le concierne solamente a la ética (p. 15). De ahí que resulte como una consecuencia interesante que escriba lo siguiente “In the doubling called forth by the demand, I relate myself to myself in my possibility” (Løgstrup, 2020, 15).

<sup>98</sup> Cuando se dice que el concepto de exigencia ética (*etiske Fordring* o como lo traduce Stern al inglés: *ethical Demand*) de Løgstrup es presentado en 1950 en estas conferencias de manera rudimentaria, no solamente se entiende que hay un tipo de mezcolanza heideggeriano-kierkegaardiana para su génesis; que después será la base para una fuerte crítica a ambos pensadores en las conferencias críticas que aparecen en el mismo libro. Un ejemplo claro aparece en la siguiente reflexión: “The difficulty may be due to the fact that the infinite demand for Kierkegaard does not have a determinate content, in the face of which the human being fails and before which they recognize themselves as nothing, but instead purely abstractly aims for the goal that the human being recognizes themselves as nothing” (Løgstrup, 2020, 41). Con su predecesor, el pensador danés, ve un problema irresoluble, a saber, que aunque lo infinito demande la existencia del individuo y aunque le exija de manera indirecta la elección ética, se funda en un acto imaginativo que da por hecho la existencia de un único ser abstracto con el que ese individuo quiere quedar bien por deber; más no se funda en la existencia de otro, cuya mera existencia demanda la obra ética de este individuo.

que para tal *kínesis* sólo es puesta la posibilidad: quiérase la posibilidad de una ética, de una religión, de la teología, de la repetición, del conocimiento, etc., donde cualquiera de éstas se concreta posteriormente, según los movimientos de la misma *kínesis*.

Como conclusión sumaria, habrá que tomar en cuenta tres puntos: 1) en esta triada de autores donde la *dýnamis* es traducida a varios conceptos de gran envergadura, entre estos, al más común: el de posibilidad, poniendo a lado suyo los de falta, materia, mediación, potencia, insustancialidad, potencialidad, etc. 2) Estos autores priman la *dýnamis* sobre la *enérgeia*, concediendo a la practicidad un lugar primordial por encima de lo teórico. 3) Ellos tienden a posicionar ambos conceptos de tal manera que en la composición quedan disueltos haciendo de esa *dýnamis*, no parte de la realidad, sino la realidad misma. En ese aspecto, la *dýnamis* sería su propia *enérgeia* y la *enérgeia* sería en sí misma la *dýnamis*. 5) el punto de esa disolución es puesto en términos materiales y de posibilidad, en todo caso, porque se da en un tipo de hecho único, es decir, la *kínesis*. El cómo esto pudo ser visto por Heidegger, no es algo que deba impresionarnos, pues en la mayoría de los casos no hay una referencia explícita en la *GA* a estos autores y menos en el modo en el que se presentó en este capítulo. No obstante, hemos ganado mucho con ello, a saber, podemos insertar a Heidegger dentro de una tradición aristotélica que sirve de base a algunos presupuestos de la hermenéutica de la facticidad, tales como su concepto de *Bewegtheit*.

### **3. Interpretaciones aleteiológicas de la *dýnamis***

A estas alturas, pueden tenerse en mente dos posiciones sobre los primeros capítulos: la primera, a saber, que hay una seguridad de que la hermenéutica de la facticidad trabaja, destroza y se alimenta del concepto aristotélico de la *dýnamis*, tanto directa como indirectamente. Lo cual significa que esta ontología es de orden dinámico, pues lo vive en experiencia propia y es en fin algo que podemos tratar en términos aleteiológicos. La segunda, es decir, que podemos sumarnos a la extensa bibliografía y a los múltiples comentaristas que ubican el tratamiento de la *dýnamis* únicamente en el terreno de la *Poiesis*, como si el tratamiento de la producción (*Herstellung*) fuese el lugar privilegiado para el desarrollo de la *dýnamis* en Heidegger; lo que nos llevaría a pensar que su interpretación fue directamente de Aristóteles y que ésta se encuentra excluida totalmente de un trasfondo histórico-filosófico.

La pregunta obligatoria que debemos responder es riesgosa y, hasta cierto punto, controversial. Esto ocurre porque intentaríamos darle sentido a una crítica que el mismo Heidegger llevó a cabo sobre el tratamiento de Aristóteles en dos rumbos: 1) la traducción y exposición de Aristóteles que hacen los filólogos (específicamente Jäger) y 2) la reapropiación de Aristóteles en la historia de la filosofía occidental. Por ende, la pregunta a formular debe mostrar el trasfondo de esta crítica y su posición fundamental, donde la *dýnamis* obtenga su espacio propio dentro del camino a SZ. Es fundamental y necesario plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo se da una posición apropiadora desde el ámbito de esta crítica a partir de Heidegger y cuáles son los puntos que permiten tener una idea clara de las posibilidades de una ontología dinámica?

#### **3.1. El fenómeno hermenéutico-fáctico**

El tratamiento heideggeriano de Aristóteles, como ya lo hace saber el *Natorp Bericht*, no se dirige meramente a una interpretación para una exposición académica de Aristóteles. En su lugar, presenta de entrada el problema de la situación hermenéutica, es decir, la posición desde la cual se hace tal interpretación y se colocan los lindes de la misma. De ahí que sean esenciales los tres conceptos con que inicia aquel opúsculo de Heidegger (2005): *der Blickstand* (la posición de la mirada), *die Blickhabe* (el tener de la mirada) y *die Blickbahn* (el camino de la mirada). Ellos ponen la situación hermenéutica, es decir, ofrecen el

trasfondo interpretativo, ya que la interpretación se hace desde una posición de miras o un *von wo aus* (a partir de donde); un algo ya tenido de antemano que aparece como una predeterminación del objeto, un *Als Was* (en cuanto que) y, finalmente, el contexto objetivo del que y al que (*woraufhin*) se dirige la interpretación, que al final de cuentas demarca el camino de la misma y enfatiza la razón que retiene al que interroga en la pregunta interpretativa (345)<sup>99</sup>. Debe entenderse que esta práctica hermenéutica está dada en términos de precomprensión, esto es, por la existencia misma del que pregunta desde su situación concreta y que a cada ínstate mantiene en ejecución (*Vollzug*).

Aunado a este importante pasaje, el carácter fáctico de la interpretación es igualmente resaltado en la *GA 61*, como lo hace saber la hoja suelta número 10. En ella se resaltan dos conceptos que ya hemos tratado al final del tercer capítulo, a saber, el hecho de que la pregunta interpretativa está puesta en términos de acceso (*Zugang*) al objeto o, mejor dicho, como trato (*Umgang*) con las cosas. Ello sería en última instancia para Heidegger “ein Wie des fragenden Besorgens. Eigentlicher Umgang!”<sup>100</sup> (Heidegger, 1985, 189). Acceso, trato, el cómo, todos ellos son conceptos que están enraizados en la experiencia del investigador, que nacen de su precomprensión, de su modo de vérsela con las cosas y de su inquietud actual; mas no aparecen por una enajenación intelectualista. Es debido a esto que podemos interpretar tales palabras como una inclinación por la rehabilitación de la facticidad que ha perdido el investigador, pues Heidegger lo hace saber así en estas palabras: “Lage (u. a.): die existenzielle faktische Bewegtheit herausholen! Besonders in der Wissenschaft!! Existenz!”<sup>101</sup> (Heidegger, 1985, 190).

Este modo de entender lo filosófico entra en conflicto con otro tipo de interpretación muy común para el filósofo de Meßkirch en el ambiente universitario y científico de su tiempo. Pero, ¿a qué se debe tal controversia? Si, por un lado, se tiene a un pensador como el que exige Heidegger, con su facticidad inmersa en la investigación y, por el otro, a un comentarista de precisiones objetivas impresionantes, cuyo esfuerzo es la búsqueda de reconocimiento, que se le tenga como aquel que sabe más de tal tema; entonces ocurre una

---

<sup>99</sup> La traducción al español realizada por Escudero comienza a partir del apartado que en alemán se tituló *Anzeige der hermeneutischen Situation*; pero evade la traducción de este importante pasaje, en el que se recoge de manera clara y sucinta la intención de trasfondo que motiva la interpretación destructora, no sólo aplicada a Aristóteles, sino a cualquier figura filosófica.

<sup>100</sup> “Un cómo del ocuparse interrogante. ¡Más propiamente acceso!”

<sup>101</sup> “Situación: ¡Recuperar la movilidad fáctico-existencial! ¡Especialmente en la ciencia! ¡Existencia!”

bifurcación de una misma tarea, porque la investigación estaría puesta a partir de dos actitudes completamente diferentes.

En cuanto a Aristóteles, no hay excepción alguna, pues Heidegger aparecería como el primer pensador de nuestra comparación, interpretando, es decir, destruyendo y reapropiándose del pensamiento del Estagirita con fines fácticos. El comentarista, en cambio, buscará la manera de hacer interpretaciones detalladas y exposiciones profundas y minuciosas del pensamiento, vida y obra de Aristóteles. No obstante, ¿cuál es la relevancia filosófica de esto? Claro que la hay, pues de no ser por este tipo de investigadores y filólogos no podríamos conformar aún una idea clara del pensamiento de Aristóteles o de cualquier otro autor.

El problema real comienza cuando esta labor no enriquece filosóficamente la experiencia fáctica del hermeneuta, cuando no aclara la propia situación hermenéutica y en el momento que la comprensión presente no se sirve de la precomprensión del pasado trayéndolo a vivir de nuevo. Pues recuérdese que no basta con mencionar algunas palabras de Aristóteles o saberse de memoria los acontecimientos más importantes de su biografía para traerlo a la vida; no, ese tipo de repetición es una quimera.

Puede parecer algo muy simple, pero el pensador que rebasa el trasfondo interpretativo del *Blickstand*, la *Blickhabe* y la *Blickbahn* puede perderse muy fácilmente en su tema. La complicación no estriba como tal en lo investigado sino en la actitud ante la historia (*Grundhaltung zur Geschichte*) que se tiene en el momento de la investigación. Un ejemplo claro de ese tipo de investigador es visto por Heidegger especialmente en W. Jaeger<sup>102</sup>. Así lo hace saber una carta dirigida a K. Löwith<sup>103</sup>, algunos pasajes de la *GA*, principalmente los tomos 61<sup>104</sup>, 62<sup>105</sup>, 26<sup>106</sup> y 49<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> Aunque no siempre fue así. Muestra de ello es la carta del 12 de diciembre de 1932 (tiempo en que ambos pensadores participaron en el régimen nacionalsocialista) recogida por F. H. W. Edler (1997) en su ensayo "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?". Ahí Heidegger agradece a Jaeger que le enviara su trabajo recién publicado ("Tyrtaios über die wahre *Ἀρετή*") e impresiona ampliamente que el filósofo le escriba a Jaeger que su Tyrtaios muestra a la actualidad un estrato de "filosofar subterráneo" que la antigüedad hizo notar, es decir, que subyace a todo tipo de pensar, un estado pre-lógico o anterior a todo lógos. Según Edler, este estrato Heidegger lo ubica dentro de su filosofar tardío como la verdad (*ἀλήθεια*).

<sup>103</sup> La carta con fecha del 18 de junio de 1923 contiene esta toma de postura, recogida en la *Crónica* de Xolocotzi (2011): "Se publicó el *Aristóteles* de Jaeger, 430 páginas, valioso en el estilo de los anteriores, aunque más parlanchín. Sin importancia filosófica. También sin tales pretensiones" (p. 85).

<sup>104</sup> Más que a Jaeger, el tomo 61 contiene una crítica a esa actitud en general y a la visión histórico-filosófica e histórico-filológica de Aristóteles. Puede deducirse que se habla de Jaeger indirectamente cuando se hace

---

referencia a la escuela de Berlín, que comenzó trabajando a partir de la publicación de la obra crítica de Aristóteles en la que se ocupó Schleiermacher y a la posterior publicación de la *Commentaria in Aristotelem Graeca*, formada por la misma escuela de Berlín y que duró un periodo de 1882-1909, con la intención de dar un orden establecido del *corpus* aristotélico (Cfr. Heidegger, 1985, 8).

<sup>105</sup> En el tomo 62, que contiene los cursos del semestre de verano de 1922, nos dice lo que apenas se aparecía enmascarado en la GA 61, es decir, que aunque Jaeger escribió *su Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* en 1912, su influencia no rebasa la crítica filológica y añade muy poco a la filosofía, dejando solamente una composición violenta de un sistema metafísico que componía la filosofía aristotélica en su totalidad (Cfr. Heidegger, 2005, 5-6). Además de que los párrafos siguientes, aunque no lo evidencian tajantemente, muestran que el problema real en cuanto a Jaeger es una cuestión de traducción. Ello es visible porque Heidegger (2005) coloca a la traducción (*Übersetzung*) en términos de una determinada interpretación de la que depende la situación comprensiva apropiadora (*angeeigneter Verstehenslage*), esto significa que si hay diferentes traducciones de un mismo texto o pasaje, no es debido al vocabulario simplemente, sino al nivel (*Niveau*) de la actitud situada del ser humano (*sittliche Verhalte des Menschen*) ante aquél texto. Por dar un ejemplo, Xolocotzi (2011) recoge en su *Crónica* un testimonio de Leo Strauss, quien fuera oyente de Heidegger en 1922 (posiblemente de estas mismas lecciones de verano) y también de Jaeger en Berlín: “Escuché las interpretaciones de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles y tiempo después escuché a Werner Jaeger interpretar los mismos pasajes en Berlín. La caridad me obliga a limitar mi comparación señalando que no había comparación” (p. 83). Con ello no se sugiere en momento alguno que la traducción de Heidegger sea mejor (juicio que condenarían las investigaciones filológicas y aquellos filósofos que saben muy bien de griego); al contrario, con ello sólo volvemos a resaltar el fenómeno de la situación hermenéutica en diferentes niveles de interpretación. Continúa Heidegger (2005) con la fundamentación de este punto, a saber, con la idea clara de que el carácter de la traducción depende en todo momento de la meta que se quiere alcanzar, en su caso busca una apropiación total de contexto significativo (*eine volle Aneignung der Bedeutungszusammenhänge*) que permita la reconciliación (*Nachvollzug*) con la situación de manera originaria. Sumado a esto, el maestro de la Selva Negra intenta dar un giro de importancia al orden de las lecturas de Aristóteles para centralizar el rumbo y meta de su traducción: “Wichtiger aber ist die Lektüre von Schriften des Aristoteles selbst, vor allem Ethik und Psychologie. Für die Vorlesung sind wichtig: Met. A, Z, H, 8; Anal. post. I und II.” (Heidegger, 2005, 9); quedando así los textos que presentaban el sistema en un plano de igualdad que los textos aristotélicos comúnmente más relegados en la historia de las ideas.

<sup>106</sup> El curso de nombre *Logik*, ofrecido por Heidegger en 1928 (un año después de la publicación de SZ), nuevamente muestra el conflicto con Jaeger, tratándose esta vez de una diferencia de comprensión sobre la composición metafísica entre teología y ontología. Mientras Heidegger (1978b) propone sacar la interpretación aristotélica de la tradición escolástica, es decir, del sometimiento de la ontología por la teología; Jaeger habla de un movimiento contrario o, como igual lo insiste Jaran (2010), Jaeger habla de una “Aristotle’s general evolution from theology to ontology” (p. 580). Con ello se asumen dos cosas: 1) hay un camino de lo teórico a lo práctico y de lo teológico a lo ontológico, mostrando un sometimiento de lo primero sobre lo segundo; 2) se entendería que igualmente habría una determinación por parte de los libros llamados teóricos de Aristóteles (*Metafísica y Categorías*) sobre los prácticos (las *Éticas, La Política y Sobre el Alma*). Con Xolocotzi (2015) podemos notar otra confrontación en este mismo aspecto, pero visto desde una posición distinta, si hay dependencia de ambos aspectos, tanto teórico como práctico, es porque ambos conforman un ámbito diferente el uno de otro, por lo que esta escisión entre vida teórica y práctica se iría marcando aún más. Como lo asegura Xolocotzi, Heidegger no estaría en desacuerdo con esta tesis de Jaeger, pero su filosofía apostaría a romper con esta escisión y reconciliar dichos componentes de manera originaria.

<sup>107</sup> La GA 49, misma que contiene el curso del semestre de verano de 1941, demuestra que la crítica a Jaeger no fue simplemente cuestión de traducción y que no pertenece a un solo momento del pensar heideggeriano. Heidegger (1991) toma el apellido Jaeger en dos ocasiones, una para anotar lo siguiente: “Werner Jaeger (*Aristoteles* [1923]) denkt ganz in der Bahn der Scholastik ” (p. 146) y suma un segundo punto “Jaeger: neukantisch, christlich-theologisch, nur nicht griechisch –trotz παιδεία [...] (Jaeger!) ungrüchisch –ebenso wie von οὐσία als Substanz” (p. 150). En ambos puntos resalta un único hecho, esto

Las diversas críticas que efectúa Heidegger en torno Jaeger van desde la inconciencia por parte del investigador de su facticidad; las direcciones que le da a su interpretación, haciéndola encajar con la teología cristiana; la muestra de la separación de los dos ámbitos de la vida humana (vida práctica y vida teórica) o por la simple traducción. Estos pequeños puntos, que parecieran nimiedades a primera vista, puestos a través del ojo fenomenológico de la hermenéutica de la facticidad revelan la condición primaria a la que se veía enfrentado Heidegger: la situación hermenéutica y la pregunta por el acceso a la vida fáctica.

Para lograr tal cometido se presenta necesario sacar lo griego presente en la interpretación cristiano-escolástica (teología, dogma y la filosofía griega al servicio de la escolástica) y situarlo en el modo griego del protocristianismo, que pondría a la vista la existencia y la vida fáctica, donde Aristóteles no entraría en conflicto<sup>108</sup>; como sí lo haría aquél Aristóteles escolástico.

Por ello, lo que apuntamos en el segundo capítulo en cuanto a Trawny y su observación sobre Heidegger, que mostraba que a aquél se le presentaba enfrente la necesidad de la destrucción de la historia en dos rumbos —la destrucción del pensamiento cristiano (el primitivo: el de las cartas paulinas) y la destrucción de la filosofía griega (con principal atención a Platón y Aristóteles)—, no va en contra de nuestra idea central: en el problema de la facticidad están implícitos los dos temas de importancia de cada rumbo, a saber, de la destrucción del pensamiento protocristiano los problemas de la historia y del tiempo; por su parte, obtiene del pensamiento griego los problemas de la verdad y del ser. Pero insistimos, en la hermenéutica de la facticidad todos estos problemas aparecen dados indiferenciadamente y la interpretación de Aristóteles que efectúa Heidegger es la muestra fehaciente de ello y se evade el conflicto de la tradición.

En este aspecto podríamos coincidir con Moraes (2017) cuando afirma que tal giro efectuado por Heidegger nos coloca de frente un Aristóteles mundano, quitado de atuendos teológicos, como consecuencia de la prioridad que dará a las lecturas mayormente relegadas por la tradición aristotélica, es decir, la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica*. Con ello, el rumbo del proceder aristotélico queda invertido, pues ya no será partir de lo metafísico,

---

es, que la interpretación de Jaeger se encontraba limitada de toda facticidad, que su lectura estaba plegada de escolástica, teología cristiana y de una actitud anti-griega y, por ende, de ningún Aristóteles.

<sup>108</sup> El filósofo alemán también hace referencia a ello en el *Natorp Bericht* (Cfr. Heidegger, 2005, 352).



hacia lo físico y de ahí a lo práctico; sino que sería un único terreno dado de manera fundamental: la ontología, cuyo primer objeto pasa a ser la existencia (Cfr. Heidegger, 2005, 348). Debido a ello no parece extraño que la *GA 61* presente una composición de este tipo, poniendo a la existencia como el punto del que esas temáticas se desprenden.

Como ya lo hace saber el *Natorp Bericht*, el primer punto de éstos que el hermeneuta se apropia una vez aclarada la situación hermenéutica, es la historia, misma que permite la destrucción y una actitud fundamental ante el pasado (Cfr. Heidegger, 2005, 347ss.). Muy pronto, a un lado de lo histórico aparece lo temporal y con ello su propio ser. Así puede notarse al momento de leer las siguientes palabras, cuando se indica que se debe interrogar a este ente especial que es objeto de la ontología para...

zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst, das in der Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist, und das auch dort, wo es sich selbst aus dem Wege geht<sup>109</sup> (Heidegger, 2005, 349)

De esto se pueden rescatar tres puntos clave: en primer lugar traducimos el término *Ergreifen* como un “abrazar”, aunque comúnmente es traducido como aprovechamiento, comportamiento, aprehensión o apoderamiento. Esta elección conceptual consiste en un hecho único, que el hermeneuta prima la practicidad como ya lo hemos visto y se necesita un concepto mundano, que en el fondo encarne la situación (con su afectividad, su temporalidad y una toma de posición) y que no confronte esta situación con pretensiones bastante teóricas.

El segundo punto clave, se refiere a un nuevo concepto: *Die Grundbewegtheit*. Ya con anterioridad hemos traducido el concepto *Bewegtheit*, como movilidad<sup>110</sup> y se relacionó igualmente con la vida fáctica: dando a entender que la existencia era el resultado de la reconciliación entre vida fáctica y su movilidad interna o fundamental. Misma que consiste en esa tensión sostenida por la *Besorge* (preocupación) del ser de la vida fáctica por su propio ser.

Como tercer punto clave, se sobreentiende que la temporalidad, la historicidad y el ser aparecen conjuntamente en esa existencia humana. Pero, ¿qué pasa con la verdad? El cuarto

---

<sup>109</sup> “...comprender en tanto el abrazar explícito de una movilidad fundamental de la vida fáctica misma, aquella que es de tal modo, que en la temporización concreta de su ser está preocupada por su propio ser, incluso también ahí, donde ésta se evita a sí mismo”

<sup>110</sup> Con tal traducción se pretende marcar que la existencia conlleva su propia movilidad, es decir, que le es esencial el movimiento (*Bewegung*) de manera originaria o fundamental, motivo por el que aparece el *Grund* en este término compuesto.

tema viene rápidamente a presentación en el *Natorp Bericht*, aunque todavía no aparece bajo el nombre de la verdad (*Wahrheit* o *alétheia*). Nosotros a través de lo expuesto en el capítulo uno podemos identificar claramente a está en términos de acceso (*Zugang*).

¿Cómo accede entonces el *Dasein* humano a su propio ser? El acceso ya se encuentra dado de inicio cuando la vida fáctica se acepta tal cual es con su pesadez y dificultad. En ese instante se da un correcto modo de acceso (*Zugangsweise*) y el modo de custodio (*Verwahrungsweise*) para poder sostenerse a sí mismo en su ser (Cfr. Heidegger, 2005, 349). En el capítulo uno traducimos la palabra *Verwahrung* como custodio, pero habrá que entender al mismo tiempo que Heidegger juega mucho con las raíces y preposiciones de las palabras. Así podemos ver que al estar tan profundamente relacionado con el *Zugang*, que, como ya se dijo, es del terreno de la aleteología; significaría más bien la permanencia de ese acceso que abre, es decir, permanecería en lo abierto. Por lo que la preposición *Ver-* sería entendida en su sentido de ‘poner en marcha’ y *Wahrung*, por el peso de su raíz y no por su significado como tal en alemán, bien podría significar un ‘poner en marcha la verdad’, es decir, permanecer en lo abierto del acceso de su movilidad interna (*Grundbewegtheit*) de la tensión puesta en la *Besorge* del ser de la vida fáctica por la conservación de su propio ser.

Es así que, desde muy pronto en el *Natorp Bericht*, ya se presentaba esta conformación temática cuádruple de la existencia humana (*menschliches Dasein*). Pero la verdad, o lo que presentamos al final del primer capítulo como aleteología, es el terreno de juego trascendente donde los otros tres temas se ponen en práctica y se ejecuta esta conformación en su totalidad. Para justificar esto, debemos preguntar en qué consiste tal movilidad interna. El *Natorp Bericht* la propone como la participación de elementos constitutivos (*konstitutive Verzahnungen*) o un determinado *Wie* (*ein bestimmtes Wie*) de la vida fáctica, con otras palabras, en términos de modalidades o indicadores formales.

No habrá que pretender desarrollar cada una de las partes de este informe, desmenuzándolo con la intención de encasillarnos en una descripción detallada de lo que conlleva. Pero si de verdad se anhela observar la participación de la *dýnamis* desde una perspectiva aleteológica, nos debemos una explicación más, a saber, el papel de ese *Wiesein* del *Dasein* humano. Por lo que debemos revisar qué pasa con la *Grundbewegtheit* visto desde la trascendentalidad de la aleteología.

El lector podrá notar que aquí se da una dialéctica inmanente-trascendental. Ejemplifiquemos esto: En el *NB* aparece pronto un elemento constitutivo de esta vida fáctica, a saber, el cuidar (*das Sorgen* o *curare*), donde la trascendentalidad se vuelve patente en el momento que el acceso (*Zugang*) abre la existencia humana a su mundo (*Welt*). Desde la esfera trascendental el acceso será tenido como trato (*Umgang*) de la vida fáctica con el mundo y consistiría en estar ocupado cuidando de algo (*sorgenden Aussein*<sup>111</sup> *auf etwas*). Significando que también el cuidar contiene su propia movilidad (*Sorgenbewegtheit*), es decir, contiene sus diferentes direcciones del cuidar (*Sorgensrichtungen*) en el mundo: donde el mundo obtiene su sentido según la dirección que toma el cuidar, a saber, *die Umwelt* (el mundo circundante), *die Mitwelt* (el mundo compartido) y *die Selbstwelt* (el mundo del sí mismo). En este aspecto, el *Zugang*, que conlleva cierta inmanencia se hace trascendente en el *Umgang*; así como la *Besorge* se hace trascendente en el *Sorgen*. Ambas encarnan una sola movilidad dinámica.

No habrá que malinterpretar esto último. Abramos un paréntesis para aclarar esto. No hay que creer que hay en el *Dasein* humano dos capas, una inmanente y otra trascendente, como si pudiera darse un tipo de solipsismo momentáneo en el momento del acceso y éste se hace trascendente hasta que aparece la noción de mundo. No, en el momento que hablamos de dialéctica nos referimos a una encarnación de indiferencialidad de carácter inmanente-trascendente y este hecho único es expresado por la noción de la caída (*Verfallen*).

Cumplido este paréntesis, habrá que volver al carácter dinámico de la *Sorgenbewegtheit*. En las siguientes páginas del *NB* se muestra que esta movilidad está regida por la posibilidad de diferentes modos de ejecución (*Vollzug*)<sup>112</sup> y, al mismo tiempo, la posibilidad de que el cuidado en el trato de esa vida fáctica se evada a sí misma, evasión a la que está propensa de manera originaria, donde la actitud ante la vida termina tomando una posición de la mera expectación (*Hinsicht*) del mundo (Cfr. Heidegger, 2005, 353ss). Pero Heidegger (2005) menciona lisa y llanamente lo siguiente: “Die Sorgensbewegtheit ist

---

<sup>111</sup> La trascendentalidad está puesta en la preposición *Aus-* y sumada al verbo *sein* conlleva un estar dirigido a la exterioridad.

<sup>112</sup> Las mencionadas resaltadas en este opúsculo son: el manipular... (*Hantieren an*), el preparar... (*Bereitstellen von*), el producir de... (*Herstellen von*), asegrar a través... (*Sicherstellen durch*), en uso de... (*in Gebrauchnehmen von*), utilizar para(*Verwenden für*), en la toma de posición de... (*in Besitznehmen von*), mantener en custodia (*in Verwahrung halten*) y dejar caer en el olvido (*in Verlust geraten lassen*).

kein für sich ablaufender *Vorgang* des Lebens im Gegenüber der daseienden Welt. Die Welt ist im Leben und *für* es da”<sup>113</sup> (p. 355). Para dar con esta unidad fundamental del mundo de la vida, se trata de efectuar un cambio de actitud o un poner entre paréntesis la actitud expectante para dar con la movilidad fundamental del trato preocupante (*des besorgenden Umgangs*); momento en el que no cabe hablar de mundo y vida (como si de una teoría epistemológico-positivista se tratara) sino del mundo de la vida.

De este modo quedan abiertas más posibilidades para ese *menschliches Dasein* que quedan identificadas como elementos constitutivos, por ejemplo, la muerte (*Tod*) como una posibilidad inminente, en tanto está anticipada (*bevor steht*). De modo que ella está siempre presente en la vida en su *Grundbewegtheit*, poniendo específicamente el énfasis de atención en ese *Dasein* de que es historicidad (*Geschichtlichkeit*) y temporalidad (*Zeitlichkeit*) (Cfr. Heidegger, 2005, 358ss). A este tipo de vida se accede por un contramovimiento (*Gegenbewegung*), el temor griego de dejar caer la propia vida en el olvido (*das Nichtinverlustgeraten*) y que ello lo empuje a vivir de manera auténtica; quedando abierta otra beta como consecuencia de esto, que también se extravíe y nunca llegue a tal autenticidad o como lo escribió Heidegger “... [es] ist zugleich die Möglichkeit, Existenz zu verfehlen”<sup>114</sup> (Heidegger, 2005, 361).

De este largo rodeo que hemos dado se tiene que destacar, como conclusión, que de la cuestión aleteiológica se desprende el punto esencial de la *Grundbewegtheit*, ya sea en el ámbito de la *Besorgensbewegtheit* o de la *Sorgenbewegtheit*. Se trata de un concepto fundamental que en los textos interpretativos de Aristóteles aparece repetidas veces, por lo que su importancia no es mínima, aunque muchas de las veces ocupa un lugar precario para los investigadores. No debemos detenernos a pensar el porqué de esta evasión; sino pensar en su lugar fundamental y cómo se introduce en él el aspecto dinámico.

### **3.2. El lugar de la *dýnamis* en la *Bewegtheit* (Síntesis de las interpretaciones)**

Por todo lo dicho hasta ahora debemos entender que el lugar propio de la *dýnamis* es la aleteiología y, más específicamente, el acceso como trato de ese *Dasein* con su mundo. Sin

---

<sup>113</sup> “La movilidad del cuidar no es un proceso de la vida desarrollado por su cuenta frente al mundo existente. El mundo está en la vida y es para ella”.

<sup>114</sup> “Está al mismo tiempo la posibilidad de malograr la existencia”. La palabra entre corchetes no aparece en el original y fue puesta para conservar las formas gramaticales de la oración.

embargo, estas no son palabras accidentales, pues el desenvolvimiento histórico del concepto ya lo orillaba a eso. ¿Cómo es que ocurren estas dos cuestiones, es decir, que el lugar específico de la *dýnamis* en la aleteología esté dado en la *Bewegtheit* y que la propuesta de Heidegger no aparezca como una novedad desapegada de alguna tradición?

En las páginas anteriores ya se ha dado respuesta a esto, ejemplo de ello fue todo el capítulo dos y la confrontación filosófico-filológica que mantiene Heidegger con los neokantianos y la escuela de Berlín de orígenes schleiermacherianos, expuesta a inicios de este capítulo. Sin embargo, permanece todavía impensado cómo es que estos filósofos (Kierkegaard, Brentano y Husserl), se relacionan con esa crítica.

### **3.2.1 Síntesis de las representaciones (en constante referencia a Trendelenburg)**

Para dar respuesta habrá que preguntar por un punto en común de los tres pensadores más allá de las afinidades conceptuales. Ello ya nos lo hizo saber Heidegger (1985) en la *GA 61*, aunque en esa nota no incluye a Kierkegaard, sí habla de la relevancia de Trendelenburg y su interpretación filológica de Aristóteles para Husserl y Brentano.

No obstante, el primer pensador que fue influenciado por Trendelenburg de manera especial en esta triada fue Kierkegaard, aunque Heidegger no vea en su propia lectura a Trendelenburg. Como ya lo documentó D. González (2016), al regreso de su viaje a Berlín Kierkegaard traía consigo algunos libros de Trendelenburg, filósofo que laboraba en la misma universidad en la que estuvo escuchando a Schelling. Su lectura, principalmente de textos como las *Logische Untersuchungen*, hace pensar a Kierkegaard en la relación profunda que hay entre la lógica y la ontología, dejando en claro que se presenta como necesidad poner luces en los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad. En ese aspecto, Trendelenburg era para Kierkegaard el pilar de una primera crítica a Hegel puesta a través de una actitud griega originaria y revisando el concepto de movimiento (*κίνησις*).

En tal concepto de movimiento (*Bewegung*), Trendelenburg, según explica González (2016), observaba que hay un principio de unidad simultánea entre ser y pensar que muestra la diferencia entre el ámbito lógico y el aspecto real. Por el aspecto real, queda la materia y un sustrato causal (*causal substratum*) en el orden de los entes; por parte del terreno lógico, un movimiento constructivo (*constructive movement*). Esta es la concepción del movimiento de la filosofía orgánica de Trendelenburg con la que intenta golpear la

lógica pura de Hegel. Por su parte, suma González que la sagacidad del joven profesor de Berlín sobre este tema es impresionante cuando piensa a la modalidad (*modality*) como el único punto donde la lógica y la ontología se relacionan realmente en ese principio de unidad simultánea. Siendo un aspecto sumamente curioso que de las modalidades tenga un papel primordial la posibilidad (*possibility*) porque ella se anticipa a lo actual y de algún modo, también a lo necesario, puesto que la necesidad es, antes de que se actualice, completamente desconocida y más propia a lo posible. La posibilidad en ese caso regala al que se anticipa una provisión de lo que será actual necesariamente, por ello se trata de un movimiento constructivo o de producción (Cfr. González, 2016, 323ss.).

Por último, González (2016) hace una observación interesante, que principalmente al fenomenólogo le debería interesar, es decir, que hay un cambio en el paradigma Aristotélico, mismo que intentamos alumbrar en el segundo capítulo a cada instante, en la transmutación de la forma de preguntar por la posibilidad de...; pues por un lado, nos podemos encontrar con la pregunta ¿qué es posible?, que primaría la “actuality of possible”; por su parte, la pregunta ¿cómo es posible tal cosa?, prima la “possibility of the actual” (p. 324). En este aspecto, todo preguntar con la forma del ‘cómo’ pone a la posibilidad en la realidad, obteniendo la prioridad que el esquema original aristotélico le había negado. Por lo que vemos en Trendelenburg un pionero en su necesidad de hacer cuajar a ambas modalidades en su principio de unidad simultánea del movimiento (*Bewegung*); razón que anima a pensar que la indiferencia modal de la que hablaba Consuelo González deviene de una fuente igualmente importante para Heidegger, como lo es Trendelenburg y no se debe cerrar a la mera interpretación de que se trata de Schelling o Kant accionando detrás del concepto de posibilidad heideggeriano<sup>115</sup>.

Por parte de Brentano y Husserl, no habrá que olvidar que el primero fue alumno directo de Trendelenburg y que Heidegger al referir las siguientes palabras “Von dieser philologischen Forschung zweigte eine Nebenlinie ab mit Trendelenburg, dessen Schüler

---

<sup>115</sup> En este aspecto no habrá que tomar muy en cuenta lo que dice Heidegger en la GA 63 sobre el “Trendelenburg hegeliano” de Kierkegaard, pues Heidegger intenta tomar su lugar en la historia de la filosofía en este texto y separarse lo más posible de los pensadores que ahí apunta se presenta más como un capricho que como una necesidad. En ese aspecto Tohnhauser (2016) no se equivoca al afirmar que el concepto de movimiento presente en Heidegger es, ante las vistas de todos, un deudor de Trendelenburg, por haberse referido a la noción de espiritualidad kierkegaardiana que está fundada en la idea de movimiento de Trendelenburg.

Brentano auf die gegenwärtige Philosophie in ihren Hauptströmungen (Marburger Schule ausgenommen) von entscheidender Bedeutung wurde.” (Heidegger, 1985, 8), hace hincapié en una línea filológica diferente, también de un académico de Berlín, que tomó su propia postura, alejada de la escuela de Schleiermacher. Esta división filológica tiene su repercusión en la historia de la filosofía moderna en dos betas que parten la interpretación de Aristóteles en la historia moderna. Trendelenburg dispondría de un interesante arsenal conceptual con el que pretende renovar la lectura filosófico-filológica de Aristóteles y su interpretación no tardó en hacer eco en sus estudiantes y lectores.

Es debido a ello que el maestro de la Selva Negra no duda en sumar a esa tradición a Brentano y a Husserl cuando refiere “Bei Brentano hat Husserl das Entscheidende gesehen und ist deshalb am radikalsten über ihn hinausgekommen, während die anderen von Brentano Beeinflußten einzelne Interpretationen aufnahmen, darüber sich Gedanken machten, es aber nicht zu einem eigentlichen Verständnis, d. h. zu einer problemfördernden Fortbildung brachten” (Heidegger, 1985, 8-9). En este sentido, ya sabe que la tesis doctoral de Brentano se encuentra atravesada por esta beta de la bifurcación filológica berlinesa, donde la destrucción de los conceptos aristotélicos es una práctica común, pues se trata de ver a Aristóteles desde la radicalidad de su practicidad dada desde una actitud originaria desde la cual se filosofa. Poniendo énfasis Heidegger (1985) en que el único estudiante de Brentano en atender a tal exigencia originaria es Husserl.

Todo lo dicho hasta ahora nos debe hacer notar de manera fundamental que la idea de movimiento de Trendelenburg subyace debajo de estas interpretaciones. Con ello no se afirma que sea una misma idea en cada uno de estos pensadores; pero sí pretendemos volver relevante que el concepto de movimiento conlleva bastantes puntos que en estos autores se encuentra desarrollada según los intereses particulares de cada uno.

Por ende, lo que se ha venido gestando a partir de Trendelenburg es además de la diversidad de traducciones de Aristóteles desde un enfoque originario, la exigencia de poner a la posibilidad como una condición que evidencia una falta. Ello significa que si algo es posible es porque no ha llegado a su momento de perfección o cumplimiento. Desde Aristóteles esto era claro, cuando se mostró en el primer capítulo a través de los diversos esquemas que la materia necesitaba de la forma para ser algo en entelequia. ¿Pero qué sucede con la materia que no le corresponde una forma final, que su forma es más un juego

de ruleta rusa que un tener ya dado de antemano? Esto ocurre porque la posibilidad está puesta en términos materiales, dejando a todos los conceptos que trajimos a colación en esta esta tesis como participantes de una misma familia (falta, materia, mediación, potencia, insustancialidad, potencialidad) etc. Haciendo de la *dýnamis*, en su sentido de falta la realidad, por lo menos de la existencia humana.

La primacía de la *dýnamis* sobre la *enérgeia* ya no es accidental ni una mera coincidencia, pues la tratan desde la practicidad de la vida. Su Aristóteles era uno que no teorizaba para vivir, sino que vivía teorizando. Esta disolución de la *enérgeia* en la *dýnamis* como practicidad, deja un resultado en términos meramente temporales y de movilidad. Es decir que ese ente, ya sea en Kierkegaard la ‘existencia’, en Husserl el ‘yo’ o en Brentano ‘el poseedor de la potencia’, no sólo permanece incompleto, sino que en él está un afán y la posibilidad de buscar el orden comprensivo y es la muestra viva de disolución de la *dýnamis* en la *enérgeia*, donde *enérgeia* y existencia se vuelven una sola. En ese aspecto, la *dýnamis* sería su propia *enérgeia* y la *enérgeia* sería en sí misma la *dýnamis*.

En suma, podemos ver que la sagacidad de cada uno de estos autores hacia Aristóteles, hace notar en primer lugar su lectura correcta como una exigencia de quitarle lo substancial al ente intermediario, al que tiene su hogar en medio de las cosas, que no puede y no debe ser visto como substancia, pues la substancia aniquila la posibilidad. En cambio, la *dýnamis* pertenece a lo abierto. La falta, la materia, la potencialidad, son la traída a cuenta de un continuo inacabable y paradójico, que no se funda en un principio o un final, sino que se abandonó del principio de entrada. Sería una filosofía de los límites.

### **3.2.2. Ontología dinámica: la *dýnamis* en el camino a la hermenéutica de la facticidad**

Pero, ¿cómo podría sostenerse esto a partir de Heidegger? Las referencias de Heidegger a la *dýnamis* no son pocas, muy por el contrario, los textos con referencia a Aristóteles están impregnados de ello. Pero hay que entender que estas interpretaciones de la *dýnamis* están enfocadas a diferentes momentos e intereses. Nosotros debemos enfocar la mirada únicamente a la hermenéutica de la facticidad y en específico a la noción de *Bewegtheit*.

En la *GA 18* Heidegger (2002) escribió “ich pflege seit langem diesen Seinscharakter des Daseins als Bedeutsamkeit zu bezeichnen. Dieser Seinscharakter ist das Primäre? in dem die Welt begegnet” (300). En aquél pasaje comienza a aflorar un uso específico de la



*dýnamis*, en este aspecto no es necesariamente lo posible, como lo afirma al inicio de ese apartado. Por el contrario se trataría más bien de una condición que ata al *Dasein* a sus posibilidades más íntimas, lo que le permite anticiparse a su realización, por lo que su relación con la kinesis es evidente. Por ende, este ente no es movimiento, sino que es movilidad (*Bewegtheit*), una condición que lo hace moverse internamente en el estado de abierto que su propia existencia pone en el acceso. Este estar anticipado hace que dote de significado su propia existencia y que sea la única condición que le permite proyectarse. De ahí que no resulta extraño que escriba: “δύναμις - Daseinscharaktere der Bedeutsamkeit” (Heidegger, 2002, 302); dando a entender que la *dýnamis* es la muestra más clara de la ausencia de significación que la vida tiene para sí misma.

Volvemos una y otra vez sobre la misma idea: la falta. Es una obviedad que si hay una falta, esta se funda en la ausencia de algo, aunque este algo se suponga al final de los caminos. Es decir, si se supone la existencia del árbol más allá de la ramita que está hoy ante mí en el jardín, es porque su posibilidad está puesta: puede llegar a ser un árbol. Pero volvemos al punto: nada asegura que su existencia esté plenamente destinada a eso. Por ello la falta nos exige la insubstancialidad, que si bien, no podemos pregonar su participación en las cosas o demás entes; sí podemos aplicarla al ente intermediario.

Chiurazzi (2006) vio con mirada aguda este punto, cayendo en cuenta que la falta interviene como elemento de modalización a la sustancialidad y hace salir de ahí una potencialidad. Dicha falta introduce el problema de la muerte y define la materialidad del *Dasein* como una materialidad sincategoremática (de una integración requerida y que de ahí deviene), y no como materialidad categoremática; de ahí la definición de una posibilidad finita, en relación con esto, una imposibilidad. Ampliemos esto un poco más.

La aplicación de un aspecto sincategoremático no significa más que la indiferencia o integración de ciertos componentes internos, llámese modalidades o indicadores formales que muestran el cómo, la posibilidad y la movilidad interna del *Dasein*. No estamos ante una composición categoremática, es decir, ante los componentes de una descripción externa (como las diez categorías aristotélicas) de un ente cualquiera, mismo que en algún momento de su existencia en el mundo logrará obtener el culmen puesto que su existencia ya está dotada de sentido. En este aspecto la potencialidad juega su valor máximo, porque pareciera que el *Dasein* es más potencia entre más se sabe una movilidad sin un sentido

predestinado. Cuestión que haría del *Dasein* todo, menos una sustancia; no solamente *Wirklichkeit*, sino más en el fondo *Möglichkeit*.

## Conclusión

Los resultados de esta investigación han logrado su cometido inicial, a saber, poner el terreno de juego del que y al que la filosofía aristotélica estaba dirigida. Se puede observar por eso mismo que los componentes de este trabajo solamente pretenden aclarar el terreno para un tratamiento más profundo de la *dýnamis* a partir de un tratamiento fenomenológico de la falta, asunto para el que Heidegger aseguró que aún no existían las categorías necesarias para poder tratarla de la manera adecuada. Según nos lo enseña el mismo Heidegger en su camino y en el andar de su hermenéutica de la facticidad, las categorías, más que intratables son complicadas porque ellas mismas requieren un cambio de actitud paradójico. En ese aspecto tendríamos que situarnos a partir de la materialidad dinámica que propone Brentano en su lectura temprana de Aristóteles, que no significa más que abrazar la situación hermenéutica del acceso y el trato.

Llegamos a estas conclusiones a través de todo un entramado. En primer lugar confrontamos dos formas de proceder en el primer capítulo: la arqueológica y la aleteiológica. Ello consistió en mostrar un esbozo de los tres libros del ser de la Metafísica (7, 8 y 9) trayendo muy pocas de las veces a Brentano y leyendo como nos lo propone la interpretación más aceptada, es decir, la de Jaeger. En su lado contrario opusimos lo que consideramos, trayendo el concepto de propuesto por Vigo, una aleteiología: tomando en cuenta lo que significó la verdad (*aletheia*) aristotélica para Heidegger en tres de sus lecciones. Dando como resultado que a partir de este término Heidegger entromete un Aristóteles mundano, quitado de su base ontoteológica: un Aristóteles encerrado dentro de los límites de la ontología.

El segundo capítulo intentó dar a notar que la lectura de Heidegger está influenciada por otros pensadores. En ese aspecto debimos pensar a la *dýnamis* como un concepto polisémico o que se dice de muchas maneras según el autor en cuestión: entonces será materia, potencia, materialidad dinámica, potencialidad, insustancialidad, libertad, nada, posibilidad, concordancia, etc.; pero teniendo en cuenta que hay un punto en común y es precisamente la falta. Es decir, hay un ente intermediario, como se le quiera llamar, incompleto e implantado en un continuo que no puede llenar y que apenas puede concebir a partir de modalidades según su composición sincategoremática donde su materialidad es apenas el punto que resalta dicha condición y lo obliga a dar sentido.

En el tercer apartado, de composición más corta, pero interesante en la discusión filosófico-filológica, puso como punto de encuentro de los tres pensadores tratados anteriormente a Trendelenburg y su interpretación (traducción de Aristóteles) y se concluyó que la idea de falta que de por sí se venía resaltando desde el primer capítulo, se sumaba a su idea de movimiento y de posibilidad. Dejando en claro que están a la base de la hermenéutica de la facticidad y en el aspecto de la búsqueda de sentido que el *Dasein* tiene ante su propia existencia en tanto que es una falta constante. Aunque queda todavía inconcluso tal punto, a saber, cómo la *dýnamis* aparece puesta en marcha desde los conceptos de la hermenéutica de la facticidad hasta antes del giro (*Kehre*). Permaneciendo aquí apenas señalados.

## Apéndice I. Los usos y traducciones del concepto *dýnamis* en Kierkegaard

Lo que fue presentado en su momento dentro del cuerpo de esta tesis de modo un tanto disperso, es exhibido aquí en forma de glosario con la intención de aligerar su lectura, llegar a la comprensión de su camino y propósito. El pensador escogido es Kierkegaard, aunque esta lista puede hacerse más grande si se tomaran en cuenta los textos de Platón, Plotino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Lask, Nietzsche, Schopenhauer, Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Husserl o Brentano. Por el momento, este trabajo los deja fuera de tematización, esperando retomarlos en algún instante.

Se añade de igual manera la aclaración, de que este anexo no pretende hacer una exposición conceptual sistemática del pensador en las diferentes etapas de su pensar. De ningún modo se pretende tal cosa. Lo único que es una exposición de posibles traducciones y usos del concepto *dýnamis* en relación consigo mismo y sus pensador; dejando una puerta abierta a mayores especificaciones.

### a) Kierkegaard

Como se ha visto en el apartado referente a Kierkegaard, las traducciones de lo que Aristóteles llamó *dýnamis*, sería variable y diversa. Querer encasillar su tratamiento e importancia a un libro o un solo pseudónimo sería reducir a nada su papel dentro de la filosofía de la existencia del Sócrates nórdico. Debido a ello se colocarán, según un orden de fechas, el concepto preferentemente utilizado por el escandinavo, su traducción y su sentido dentro de la obra.

#### i) 1843

##### §1. La *kínesis* y su relación con la *Gjentagelse*: entre el estadio estético y el religioso

Los dos textos publicados en 1843 son *Frygt og Bæven* (*Temor y temblor*) y, otro de un entramado seminovelesco, *Gjentagelsen* (*La Repetición*), el primero de ellos sellado por Johannes de Silentio y el segundo por Constantin Constantius, colocan en la mesa una temática impresionante: la posibilidad de una fe auténtica tomando como base la figura de Abraham y la posibilidad de una verdadera repetición en la figura de Job. A grandes rasgos podemos observar un mismo fenómeno: el vacío en el que el individuo se encuentra sumido por la insuficiencia de la existencia en el estadio estético y ético (abordados en

*Enten/Eller*), por lo que se comienza a prefigurar una sospecha de un modo de existencia diferente, la que se encuentra en el estadio religioso.

La preocupación del danés consistía en un hallazgo, dar con la vida vivida realmente, que aunque encapsulada en la dialéctica histórica de Hegel, debía de buscar la manera de mostrar que la existencia no podía encasillarse dentro de un concepto prediseñado y definido, como si fuese la pieza de un rompecabezas.

Su escape consistía en reclamar la realidad de un aspecto tan teórico como el de la dialéctica tripartita de la tesis, la antítesis y la síntesis. El primer paso para mostrar este giro era la aceptación del devenir en nosotros, de la mortalidad y la elección de hacer algo de esta condición. Así lo escribe Constantin Constantius: “Det maa være Sandhed, at i det første Øieblik er Ens Liv forbi, men der maa ogsaa være Livskraft til at dræbe denne Død og forvandle den til Liv”<sup>116</sup> (Kierkegaard, 1991c, 120). Precisamente en tal cita ya se ilustra esa condición, misma que conlleva desde sus raíces la reinterpretación de la *dýnamis* y la *enérgeia* de Aristóteles que hemos presentado anteriormente en el segundo capítulo (apartado referente a Kierkegaard). Prueba de ello son las prontas referencias que el danés efectúa a un todavía inaclorado concepto de *kínesis* que, como en *Begrebet Angest*, ilumina el panorama de todo un entramado existencial de posibilidades de apropiación de sí mismo.

En este caso, Constantius, al intentar dar ese giro, necesitó sacar el concepto de *kínesis* de su relación hegeliana con aquel otro que llamamos mediación (*Mediation*) y, en su lugar, vincularlo con el de repetición (*Gjentagelse*).

Un movimiento que requiere mediación, presupone que hubo algo antes que se sumó a otro componente, que a su vez se compuso de otro o de otras composiciones y se compondrá de otro nuevo que viene a incorporárseles (Cfr. Kierkegaard, 1991c, 131).

Podremos concluir con nuestras propias palabras lo siguiente en cuanto a la mediación: Este causalismo tedioso no hace más que sumar e incorporar más y más componentes. Se estaría hundido en una historia cuya función entendemos y vivimos, pero que estamos condenados a desconocer en *pro* de lo cuantitativo y la suma de momentos que llamamos

---

<sup>116</sup> “Debe ser verdad que, desde el primer instante, la vida de uno se ha ido, pero también debe serlo el poder vital de asesinar nuestra propia muerte y transformarla en vida”

importantes (los cuales tan sólo suponemos), además de los que desconocemos y no tienen ninguna relevancia para nosotros en la existencia<sup>117</sup>.

En su lugar, Constantius ofrece un nuevo enfoque, esto es, plantear que la verdadera existencia es repetición (*Gjentagelse*). La existencia auténtica (*Tilværelse*) sería repetición sólo en cuanto que ya ha existido (*som har været til*) y se renueva (... *bliver nu til*). (Cfr. Kierkegaard, 1991c, 131). Su concepción es más allegada a la reminiscencia (*Erindring*) griega, porque en ella el recuerdo no es un mero recordar algo que fue; sino que consiste en retomar algo que ya fue y que comienza de nuevo; prenderse a algo que ya fue pero que siempre nos llena con nuevas fuerzas.

Podemos concluir sobre la repetición algunos puntos interesantes. En primer lugar, está claro que se trata aquí igualmente de un salto que introduce en lo cualitativo, donde todo lo cuantitativo y el causalismo quedan obsoletos. En este punto, no es importante saber qué componentes han hecho que la existencia de tal individuo sea posible; sino el saber que esta existencia ya está ahí, que repite la existencia que ya ha sido y, sin embargo, será renovada (capaz de construirse a sí misma). Esto llevaría como consecuencia una nueva introducción del individuo –y sea tal vez lo más decisivo de este texto que servirá para la escritura de *Philosophiske Smuler y Begrebet Angest*- en lo histórico (puesto que ya ha sido), cuyo desenvolvimiento histórico de cada individuo llamaría: libertad.

En dicho aspecto, se pecaría de inocencia si se pasa por alto el carácter ontológico y el ámbito regulativo que conlleva ese mero concepto, ya que, por una parte, la repetición significaría el momento de intromisión del individuo en el mundo, con su condición de mortalidad y su capacidad de hacer algo con ella, siendo lo que es, repitiendo lo que fue y siendo él mismo en la lucha por ser quien es. Cambiando los conceptos, si él es una nada, es decir, pura posibilidad, no está condicionado a nada y la necesidad se pierde, quedando

---

<sup>117</sup> Este modo de vida enajenada no aparece únicamente en el causalismo. Piénsese lo que ya había escrito Malantschuk (2003) en torno al determinismo (determinism) y a la predestinación (predestination). En ambas acontece un movimiento, pero conlleva ausencia de toda libertad (pp. 13-16). En ambas direcciones el sujeto va hacia adelante de manera que se deja llevar y su responsabilidad con él mismo queda desaparecida totalmente. El determinismo o causalismo, como lo llamamos aquí, se mueve hacia adelante y en uno sólo hay desinterés. Es un juego en el que haga lo que se haga, uno solamente encaja como la pieza de un rompecabezas perdida aunque quiera negarse. En la predestinación ocurre el mismo movimiento. La única diferencia es el culpable que acciona de fondo, es decir, para el determinismo, por una parte, el culpable es una fuerza ciega (el sistema) que precede al individuo y que no lo soltará haga lo que haga para que sea libre; por otro lado, el culpable de la predestinación sería otra fuerza ciega (Dios), que ya ha elegido por el individuo, haciendo de su propia elección no menos que la caricatura de aquella gran elección.

solamente una contingencia. No obstante, si puede hacer algo con esa nada, la repetición regula su acción con lo que puede buscar la autenticidad de su existencia.

No hay que desdeñar en consecuencia el papel de la afectividad que muy pronto viene al encuentro y que es entendida como parte de esa inmanencia que aquí hemos designado como ontológica. Sin embargo, si se quiere ver así, según cada estadio que ha sido objeto de reflexión del danés, solamente queda decir que la repetición es posible en el estadio estético, pero no es duradera por lo que en él es imposible toda repetición auténtica. Siendo la afectividad precisamente la depositaria de tal imposibilidad, puesto que aunque se repita lo que ya ha sido, como en el ejemplo de Constantius de su vuelta a Berlín, nunca causará el mismo placer, alegría, plenitud o felicidad que la primera vez; es de ese modo que ese acto que se repite no hará más que causar desesperación o como asegura el pensador, que en el momento de esa felicidad, “... i samme Øieblik styrtede ned næsten i Fortvivlelsens Afgrund<sup>118</sup>” (Kierkegaard, 1991c, 152); por lo que esas emociones de placer y júbilo nunca son completas ni tan siquiera perdurables<sup>119</sup>.

Caso contrario de lo que sucedería en el estadio religioso. Donde la inmanencia se profundiza y se vuelve una trascendencia (*en Transcendent*). ¿Cómo ocurriría tal cosa? La respuesta aparece en las cartas del joven anónimo al que sirvió de confidente Constantius.

La primera carta da evidencia de que su existencia reclama una trascendencia que no sabe cómo encontrar, por eso los renglones demuestran que está sumido en una angustia de la cual quiere escapar (Cfr. Kierkegaard, 1991c, 161). Sin embargo, de repente, y a partir de su segunda carta, evoca a cada instante la figura de Job; como si se hubiera dado otro nuevo salto cualitativo (sólo que da la impresión de que éste es en verdad auténtico).

Aunque tan sólo cobra sentido esa figura religiosa cuando el amigo de Constantius alega dos cosas: una sobre su lectura de Job como descripción externa de su vivencia y dos, una descripción interna de tal vivencia. Sobre la primera, el joven anónimo asegura que ha repetido ya bastantes veces la lectura del libro de Job desde que se encuentra solo y que lo realmente interesante es que no puede parar de leerlo y que cada nueva lectura de este libro renovaba sus fuerzas, enseñándole algo más que la vez anterior (Cfr. Kierkegaard, 1991c,

---

<sup>118</sup> “...me sentí hundido en el abismo de desesperación más espantoso”

<sup>119</sup> Al final de la primera sección de *Gjentagelsen*, cierra Constantius con una anotación que muestra el fracaso de la repetición estética. Apunta ahí que al no poderse llevar a cabo tal repetición, habrá que volver a los principios, al concepto o más bien, digámoslo de este modo, regresar a Hegel.



173). Seguida de este punto su vivencia interna le hace saber que pronto llega a él la angustia al ver la soledad de Job, al notar que los que lo inculpan son sus propios amigos y que nadie entre los hombres le defenderá. Interesante situación; más aún cuando aparece un Job ante el tribunal que lo juzga completamente sereno por dentro y, aunque angustiado, tranquilo, porque tiene la seguridad de que Dios sabe que es inocente y que él solamente está siendo sometido a prueba (*Prøvelse*).

Precisamente el concepto danés *Prøvelse* es usado por Kierkegaard como la categoría (*Kategori*) que encierra una relación directa entre uno mismo y Dios, por lo que su ámbito no es ni lo estético (*æsthetisk*), ni lo ético (*ethisk*) o lo dogmático (*dogmatisk*), si no tan sólo lo trascendente (*trascendent*). Pero habrá que resaltar que el término *trascendent* es usado en dos sentidos: 1) en un sentido todavía un tanto escolástico, se sostendría una relación entre Dios y la criatura; aunque no se tratará de una relación de Dios con cada una de sus creaciones; sino que se trataría de una intervención, de la colocación de un obstáculo para un individuo que está en la búsqueda de sí mismo. Debido a ello no puede ser juzgado por algún consejero o amigo, tampoco por la moral de los hombres y mucho menos por el sacerdote que precede la institución religiosa que el individuo concurre ( Cfr. Kierkegaard, 1991c, 178ss). Él puede ser juzgado solamente por Dios. 2) Es igualmente trascendente en un sentido más kantiano, puesto que esa prueba es dada en los límites del tiempo y el espacio y es solucionada en el tiempo (Cfr. Kierkegaard, 1991c, 179). Así pues, a Job, una vez pasando su prueba y al reconciliarse completamente con Dios, le fueron devueltas al doble cada una de las cosas que perdió. Ahí se ve reflejado el primer tipo de trascendencia; la segunda forma de trascendencia, en cambio, se deja ver sólo en la duración de la prueba: cuando Dios y el demonio deciden poner a prueba la fe de Job haciéndolo perder todo lo que tuvo, su fortaleza no le permite perder la fe y culpar a Dios de todo lo ocurrido, por lo que es aún un ciervo fiel e inocente aunque parezca lo contrario. Su juicio, su impotencia, sus suplicas, su enfermedad, su angustia y desesperación se dan en el tiempo y son ya un indicio de que llegará el día del sueño sin retorno; esta pérdida de todo no fue nunca más clara para él que en ese momento, porque ante él una cosa era segura: él era temporal.

Pero no basta con mirar ambas trascendencias de manera diferenciada, puesto que si existe la prueba es porque habría una tensión entre el tiempo y la eternidad, entre Dios y el hombre que pasa por su prueba. En este caso, cuando Job reclama una audiencia con el

único que puede juzgarle, sabe que éste no es un amigo o el pastor, sino que se reconoce solo ante Dios y como temporal ante lo eterno. Si Kierkegaard no hace esta distinción, no se debe a una evasión accidental, sino que la composición novelesca de la narración no permite ser muy teórico.

La conclusión de la historia de Job sería el ejemplo fiel de una verdadera repetición, pues en su reconciliación con Dios, éste le devolvió multiplicado todo lo que le había arrebatado, por lo que su felicidad se desbordaba y fue duradera. Quedando a las claras que la repetición es posible y que la mera *kínesis* no conlleva una repetición si en ella no hay idealidad.

Podríamos decirlo de la siguiente manera: toda *kínesis* conlleva una repetición (lo que llamamos hace un momento: su carácter ontológico), pero ya que se trata de la inmanencia del ámbito estético, esta no durará y tendrá como consecuencia la angustia. Entonces esa existencia que ya ha existido y que se renueva se angustiara ante su propia posibilidad. Puede decirse que la única trascendencia de la que dispone esta esfera sería la segunda, es decir, la certeza de la temporalidad que somos y eso angustia. No obstante, cuando se le añade idealidad a esa *kínesis*, como lo hizo Job con su defensa de Dios ante los aduladores, se establece una tensión real sobre la cual la existencia puede llevarse a sí misma ante su único juez. Esto ya es la verdadera repetición, porque el individuo se ha ganado a sí mismo ante Dios, siendo la excepción (*Undtagelsen*)<sup>120</sup>.

§2. La *kínesis* y lo imposible: La intromisión del individuo en la paradoja de la fe *Frygt og Bæven*, publicada el mismo día que *Gjentagelsen*, puede y debe ser considerada una obra que ya se encuentra adueñada de la idea de repetición, por lo que puede deducirse que fue escrita algunos meses después del célebre escrito novelesco de Constantius. Como se explicó ya, lo único que hacía fracasar a la repetición en su entrada al estadio religioso es que la espiritualidad del individuo no se encuentra todavía preparada, porque no ha aceptado todavía la paradoja de la fe.

---

<sup>120</sup> Concepto que en *Gjentagelsen* tiene una función central; así como lo es para *Frygt og Bæven* el término del soldado de la fe. Ambos papeles, como ya lo evoca Constantius, aunque pertenecen ambos al estadio religioso, son diferentes en cuanto a la preparación espiritual. La excepción es un término por el que el individuo trata de tomar su lugar ante lo general, una especie de reconciliación entre la excepción y lo general. Lo que significa que no hay aún la espiritualidad suficientemente apropiada como para que este individuo se erija en un soldado de la fe, porque no la ha tomado con rigor y mucho menos se ha hecho de ella, esto es, no ha entrado en el absurdo (Cfr. Kierkegaard, 1991c, 189ss).

En cambio, en el texto presente, se trata de preguntar radicalmente por las condiciones de posibilidad de una fe auténtica. Por ello no debe parecer extraño que se tome como figura principal a Abraham, igualmente conocido como el padre de la fe, para revisar su caso a través de la pregunta ¿cómo es posible que la fe se haya desarrollado de tal manera en Abraham como para ser considerado el padre de la misma?

Para responder a tal interrogante fundamental Johannes de Silentio presenta una serie de posibilidades, cuatro para ser exactos, de cómo puede ser interpretado ese pasaje del *Génesis*. Por sus direcciones, puede deducirse que se encuentran las interpretaciones que harían el esteta, el eticista, el religioso desconfiado de su fe (que opina en el fondo que creer en Dios también es pecado) y, por último, el religioso incomprendido que se abandona a sí mismo en su fe (el Abraham de la paradoja).

El punto de partida es el mismo, es la *kínesis*, es decir el momento temporal donde la prueba se hace posible: el individuo sólo con su mortalidad. Muestra de esto dan las primeras líneas del elogio a Abraham (*Lovtale over Abraham*) donde aparece nuevamente ese aspecto temporal de la existencia, la desesperación que conlleva una repetición sin vínculos sagrados. Lo que habría de especial en Abraham sería un acto interesante, el haber efectuado un salto cualitativo de un grado mayor en el que acontece una renuncia a sí mismo para asir lo eterno. Pero es como lo reclama Silentio, una renuncia que no significa abandono, sino una apropiación auténtica desde una actitud distinta, es por eso que coloca expresiones del tipo “... det er stort at gibe det Evige, men de ter større at fastholde det Timelige, efterat have opgivet det”<sup>121</sup> (Kierkegaard, 1991b, 19), porque es simplemente su profundización.

Así, cuando Abraham recibe el mensaje de Dios, no duda, porque ya antes se le había concedido la dicha de ser padre a pesar de su longeva edad y ahora debía entregar el fruto de aquella promesa que ni el tiempo pudo arruinar. De ese tipo era la fe de Abraham, que podríamos llamarla una lucha contra el tiempo que no abandona el tiempo o, como no duda en llamarla Silentio, “la plenitud de los tiempos” (*Tydens Fylde*). Plenitud que sólo existe en tanto que existe esa fe que ofrece la idealidad que le hace falta a la mera *kínesis*.

---

<sup>121</sup> “Esta es una gran manera de asir lo eterno; pero sobre todo una forma más grande de mantener lo temporal, aun después de haber renunciado a ello”

Sin embargo, si el terreno de la *kínesis* es la posibilidad, sólo repetición sin sentido en espera de su sentido, entonces lo que se predica como la plenitud de los tiempos sería un imposible. Desde la perspectiva estética y la perspectiva ética eso sería una quimera malhecha, pues mientras el esteta vería en el asesinato del hijo el nacimiento del poeta, por lo que debería vivir infeliz y nostálgico de tal suceso inútil; el eticista vería nada menos que una injusticia y preferiría ofrecer su propia vida en sacrificio en cambio de la vida del hijo. Abraham, por su parte entra en la paradoja de la fe, es decir, se entromete en lo que para el esteta y el eticista resultaba imposible por ser un acto incomprensible para ellos. Y, no obstante, de haberse manejado sin idealidad o de una idealidad basada en lo comprensible no habría ganado el apelativo de padre de la fe y sería uno más de la especie; en su lugar, al introducirse en esta paradoja, Dios no le arrebató nada y conservó a Isaac (Cfr. Kierkegaard, 1991b, 20ss). Ello significaría que Abraham, al pasar la prueba, sería recompensado en el tiempo, ni después de su muerte ni después del asesinato con un segundo Isaac. ¡No! Fue recompensado con la vida del mismo Isaac, a quien recibió con mayor alegría que la primera vez por creer en lo absurdo (*det Absurde*), puesto que el absurdo no deja perder la finitud que la fe había superado (Cfr. Kierkegaard, 1991b, 35).

De ese modo es presentado en los “Problemata” un tratamiento sobre el camino hacia la fe que sirve a modo de prólogo. No es interés nuestro desarrollarlo en demasía. En su lugar solamente señalaremos un punto: Para Silentio, más allá de Abraham, pensar en tal historia y en alguien con la suficiente fe que tenía el patriarca es cosa difícil, pues tendría que pasar por dos momentos. El primer momento es el de la resignación, es decir, que el individuo se da cuenta de que entre todas las cosas posibles hay algunas que son imposibles, por ejemplo, al perder algo o alguien que no puede ser retenido. El desear que las cosas no fueran así, no sirve de nada y la única manera posible que tiene el caballero de la resignación (*Resignations Ridder*) de conservarlas es siendo el caballero de la fe (*Troens Ridder*) (Cfr. Kierkegaard, 1991b, 44), que por esa resignación infinita se acepta sin nada ante lo imposible y que solamente convierte a través de su creencia en el absurdo eso imposible en algo posible que se dará en el tiempo.

En consecuencia, la paradoja haría subsistir en un mismo terreno lo temporal y lo eterno y, a un mismo tiempo, a la *kínesis* y a lo posible-imposible de la dialéctica de la fe. Ante esta dialéctica de la fe, la ética debe suspenderse, porque ésta última solamente se mueve

dentro de los límites de la relación *kínesis*-posible, por lo que aquello que permite el absurdo, la ética lo tacharía de crimen. Por lo que no puede esperarse que el caballero de la fe sea comparado tan siquiera mínimamente con el héroe trágico, puesto que su actitud, solamente le permite actuar en favor de lo absoluto y no de lo general. En pocas palabras, las categorías de teleología y deontología éticas serían para este individuo no menos que meras patrañas, aunque en el fondo se lleva muy bien con ellas; solamente que las vive en un constante silencio para construir su personalidad (Kierkegaard, 1991b, 95ss).

## Apéndice II. Apuntes sobre Husserl en las investigaciones lógicas: contra los megáricos

En las investigaciones lógicas hay un conocido pasaje en el párrafo §5 que constituye una piedra angular del terreno explorado por Husserl. Ahí se resalta la idea fundamental: “die Wahrnehmung zwar als Bedeutung bestimmenden, aber nicht als Bedeutung enthaltenden Akt gelten läßt,” (Husserl, 1921, 20). Esto abre una problemática bien conocida por Husserl que nosotros podemos confrontar con la misma solución que proponía Aristóteles a la escuela megárica.

Recordemos un poco lo afrontado por Aristóteles en la segunda sección de nuestro primer capítulo. Según Aristóteles, los megáricos sostenían que solamente tenía potencia de construir aquél que está construyendo así como de ver aquél que está viendo en acto. El Estagirita respondía a este argumento que, sin importar si el constructor no construía ahora, pero sí dominaba la técnica de la construcción, podría construir en cualquier momento, puesto que tiene la potencia aunque no esté actualizada.

Husserl sostendría algo parecido entre los §§ 5-6 de las *LU VI* al admitir que no basta con el acto de percepción para poder otorgarle significación a un estado de cosas a través de la expresión, ya que su insuficiencia recaería en una sincronía perceptual, por así decirlo, del ‘este’. Los ejemplos que da Husserl son ilustrativos, pero tomemos un ejemplo más afín a la lectura que nuestro interlocutor realiza. Así pues, cuando en la expresión miento “las palabras de este libro tienen sentido”, hago mención del *este* de una manera especial y estática, en tanto que la ubicación es precisa, puesto que mi juicio es de un acontecimiento real que sucede al instante que yo emito tales palabras. Tras de esta expresión labora una intención, misma que Husserl no duda en adjetivar como ‘significada’ y la contrapone<sup>122</sup> a la intención significativa, en la que no se necesita la presencia del objeto mentado por el *este* en un *ahora preciso*, sino que, gracias a la intuición, se llega a completar la significación a pesar de esta ausencia del objeto en este momento. Así, cuando no tengo el acto inicial de la percepción, eso no impide que pueda entender o completar significativamente la expresión. No se necesita saber que *este* libro en especial tiene sentido para comprender que las palabras en los libros tienen sentido, aunque nunca en la vida me

---

<sup>122</sup> Esta contraposición es solamente aparente, puesto que después se aclara en el §5 que la distinción se da solamente de manera teórica, cuando en realidad ambas acontecen a un mismo tiempo.

haya topado con el libro exacto al que iba dirigida la intención significada del otro interlocutor.

## Bibliografía

- Aguirre, J. (2015). *Dialéctica y filosofía primera, Lectura de la Metafísica*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Aristóteles (1998). *Metafísica (Ed. Trilingüe)*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1944). *Tratado sobre el alma (Ed. Bilingüe)*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Beere, J. (2011). „Akt und Potenz“. En Rapp, C. & Corcilus K. (Eds.), *Aristóteles Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (pp. 177-182). Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland.
- Brentano, F. (2014). *Von der mannigfachen des Seiendes nach Aristoteles*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Caston, V. (2002). “Aristotle on Consciousness. A discussion of Anna Marmodoro, Aristotle on Perceiving Objects”. *Mind* 111, n° 444: 751-815.
- Chiurazzi, G. (2006). *Modalität und Existenz. Von der Kritik der reinen Vernunft: Kant, Husserl, Heidegger*. Turín: Königshausen & Neumann.
- Edler, F. H. W. (1997). “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”. *Research in Phenomenology* 27 (pp. 122-149).
- Ferrarello, S. (2011). “Don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant”. En Ainbinder, B. (Ed.). *Studia heideggeriana I: Heidegger-Kant* (pp. 25-53). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Gadamer, H. G. (1987). „Heideggers Wege“. En *Gesammelte Werke, Band 3. Neuere Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Siebeck).
- González Cruz, C. (2016). “La indiferencia modal en Ser y tiempo”. En Gibu, R. & Xolocotzi, A. (Coords.) *Temple de ánimo y filosofía* (pp. 69-115). México: ALDVS.
- González, D. (2016). “Trendelenburg: An ally against speculation”. En Stewart, J. (Ed.) *Kierkegaard and His german Contemporaries tome I: philosophy (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 6, Tome I)* (pp. 309-334). New York: Routledge.



- Goñi, C. (2015). *Kierkegaard: Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*. España: RBA
- Himmelstrup, J. (1991). "Terminologisk Ordbog". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 20* (pp. 7-258). Copenhagen: Gyldendal.
- Heidegger, M. (1991) *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Gesamtausgabe 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1968). "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En *Kierkegaard vivo* (pp. 130-152). Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1978a). *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe 01. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2002). Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. *Gesamtausgabe 18*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1978b). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1985) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1977). *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 02. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M., / H. Rickert. (2002). *Briefe 1912-1933 und Andere Dokumente*. Alfred Denker (ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Hua II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Einleitung in die Philosophie/Vorlesungen 1922/1923. Hua XXXV*. Dordrecht: Springer.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Husserliana. Dokumente. Band III, Briefwechsel, Teil 1, Die Brentanoschule*. Dordrecht: Springer.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Hua XLII*. Dordrecht: Springer.
- \_\_\_\_\_ (1921) *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*. México: F.C.E.
- Jaran, F. (2010). "Heidegger's kantian reading of Aristotle's theologike episteme". En *The Review of Metaphysics Vol. 63* (pp. 567-591).
- Kern, I. (2017). "Phänomenologie der Intersubjektivität". En Luft, S. & Wehrle M. (Eds.), *Husserl Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (pp. 222-230). Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland.
- Kierkegaard, S. (1991a). "Begybet Angest". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 6* (pp. 101-240). Copenhagen: Gyldendal.
- \_\_\_\_\_ (1991b). ). "Frygt og Bæven". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 5* (pp. 7-111). Copenhagen: Gyldendal.
- \_\_\_\_\_ (1991c). "Gjentagelsen". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 5* (pp. 113-194). Copenhagen: Gyldendal.
- \_\_\_\_\_ (1991d). "Philosophiske Smuler". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 6* (pp. 101-240). Copenhagen: Gyldendal.
- \_\_\_\_\_ (1991e). "Stadier paa Livets Vei (Andet halvbind)". En *Søren Kierkegaard Samlede Værker Bind 8* (pp. 7-99). Copenhagen: Gyldendal.
- Løgstrup, K. E. (2020). *Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*. United Kingdom: Oxford University Press.

- Løkke, H. & Waaler, A. (2016). "Physics and Metaphysics: Change, modal Categories, and agency". En Stewart, J. & Nun, K. (Eds.) *Kierkegaard and the greek World: Tome II: Aristotle and other greek authors (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 2, Tome II)* (pp. 25-45). New York: Routledge.
- Malantschuk, G. (2003). *Kierkegaard's concept of existence*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Marías, J. (1953). *El existencialismo en España*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Minca, B. (2006). *Poiesis. Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- Moraes, F. (2017). "Heidegger leitor de Aristóteles: a questão do ser". En *AUFKLÄRUNG, João Pessoa, vol. 4* (pp. 37-46).
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge University Press.
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Romero, A. (2019). "Apuntes para pensar la fenomenología husserliana en clave contemporánea". En Ortiz Parra, D. F., Meneses Ramírez, J. M. & Díaz Domínguez, M. (Coords.) *Aventuras de la hermenéutica: Un recorrido a través de Husserl, Benjamin, Gadamer, Ricoeur, Foucault, y Agamben* (pp. 39-88). Puebla: ACD.
- Solé, J. (2015). *Kierkegaard: El primer existencialista*. España: Batiscafo.
- Tohnhauser, G. (2016). *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles, Una introducción*. Chile: IES.
- \_\_\_\_\_ (2017). "Aristóteles y el Liceo". En Vallejo, A. & Vigo A. (Eds.) *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles* (pp. 325-619). Navarra: EUNSA.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Arqueología y Aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (1997). "Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion". En Öffenerberger, N. & Vigo, A. (Eds.) *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik, Band VII* (pp. 1-48). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Estudios Aristotélicos*. Navarra: EUNSA.
- \_\_\_\_\_ (2002) "Intuición categorial". Sevilla: Thémata, Revista de Filosofía No.28.

- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi Yáñez, A. (2009). *Facetas heideggerianas*. México: Libros de Homero.
- \_\_\_\_\_ (2015). “Presentación”. En Xolocotzi, A. Gibu, R & Santander, J. R. (Coords.). *La fragilidad de a política: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos* (pp. 7-8). México: ALDVS.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Una Crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: Editorial Ítaca.