

## ARISTÓTELES DESDE HEIDEGGER†

ÁNGEL J. CASARES

Si es verdad, como suele decirse, que un gran metafísico surge sólo cada doscientos años, no conoceremos al próximo, porque Heidegger ha muerto no hace mucho.

Nuestro tiempo no tiene cabida para la “especulación ociosa”. La metafísica puede ser la más “ociosa” de las ocupaciones —ya Aristóteles la llamaba así, por mucho que a la vez la considerara la más alta. Pero tal vez las cumbres no están unidas sólo por los valles de doscientos años, y surgen (no nacen ni renacen) en virtud de la continuidad que les confiere levantarse siempre sobre lo mismo: hasta cuando, como es el caso de Heidegger, lo mismo lleva a replantear las preguntas formuladas por Aristóteles.

Aristóteles o no, hay eso que se llama metafísica. Carnap o no, hay eso que se llama metafísica. En Aristóteles este nombre nada significa, porque ni siquiera es un nombre. En Carnap el nombre no es tal nombre, porque nada significa.

Sin embargo, hay lo que se llama metafísica. La hubo incluso antes de Aristóteles, que no la llamó así. La habrá después de Carnap, para quien no la hay porque lo que hace no merece nombre alguno: metafísica es lo in-significante. Frente a esto, dice Kant:

Mas, sin embargo, esta *especie de conocimiento* debe, en cierto sentido considerarse como dada; y la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, al menos en su disposición natural (*metaphysica naturalis*), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia,

---

† Este trabajo se presentó en el foro “La filosofía contemporánea” en la Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano, el 7 de abril de 1988.

marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la Razón, ni por los principios que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón comienza a especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre..

(*Crítica de la razón pura*, Introducción, VI)

Pero ni los nombres ni los conceptos deciden sobre lo que es, sobre lo que hay. Aristóteles habla de una ciencia que teoriza lo que es. Lo que es, es lo ente. Lo ente, no el ente. La sentencia de 1003<sup>a</sup>21 dice:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν...

Desde Clauberg sabemos que la teoría acerca de lo ente debe llamarse con toda propiedad *ontología*. Pero nada prueba mejor que Clauberg que los nombres no siempre encajan sin residuo con las cosas: no pasó mucho sin que *ontología* viniera a significar lo mismo que *metafísica*. Con todo, aunque Aristóteles tampoco haya conocido este nombre, *ontología*, podría y debería aplicarse a la ciencia que teoriza *lo ente en tanto que ente*. En propiedad, es así. Esta ciencia, según la sentencia completa de Aristóteles, estudia “lo ente en tanto ente” y τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό, “lo que según sí mismo le es propio”.

La sentencia lo confirma: sólo lo ente puede tener “lo que según él mismo le es propio”. Si algo sabía Aristóteles es que el ser no tiene ningún “lo que” que le sea propio. “Propio”, sea esto lo que fuere, sólo puede tenerlo lo ente. Lo propio es lo diferenciador, lo característico; si se quiere, lo esencial, lo que hace que algo sea *lo que es*. Lo más propio del ente es ser; esto Aristóteles lo sabía desde Parménides, que fue uno de los primeros en expresarlo así. Lo que Parménides dijo no fue “el ser es, el no ser no es”, sino esto otro: “del ente es propio ser; del no-ente es propio no ser”, que es algo muy diferente. Tal vez Parménides empujó a la metafísica por el camino de la ontología; pero si algo no se le puede atribuir es haber equiparado o confundido sin más lo ente con el ser. Sin duda el ser es; pero ser no es una “propiedad” del ser, no es “lo que” el ser es. El ser no “tiene” ser: es. Lo más propio, lo primordialmente propio, en cambio, de lo ente es ser: es ente en cuanto es. Como dice Heidegger:

Todo ente es en el ser. Oír tal cosa suena trivial para nuestro oído, si no aun ofensivo. Porque de que lo ente pertenece al ser nadie

tiene que preocuparse. Todo el mundo lo sabe: ¿Qué otra cosa le es permitida a lo ente sino esto: ser? Y sin embargo: justamente esto, que lo ente queda reunido en el ser, que en el brillar del ser aparece lo ente, esto llevó a los griegos, y ante todo a ellos, y a ellos solamente, al asombro. Lo ente en el ser: esto fue para los griegos lo más asombroso.

(*¿Qué es eso de filosofía?* p. 29 – Trad. de Adolfo Carpio)

Si Aristóteles sabía esto, es probable que esto sea lo que 1003<sup>a</sup>21 expresa: la ciencia que teoriza lo ente toma su camino en lo ente en tanto ente, es decir en tanto *es*, pero ese camino se inicia en la búsqueda de lo que arroja luz sobre “es”. La teoría de lo ente tiene un telón de fondo: el ser.

Tal camino es una búsqueda. Aristóteles lo declara así: “Y puesto que busquemos esta ciencia...” (982<sup>a</sup>2). “Y lo desde antiguo y ahora y siempre buscado...” (Z, 1028<sup>b</sup>2 ss.).

La ciencia teórica buscada es, en este contexto, el grado más alto en la escala del saber, que nace en la sensación, pasa por la experiencia y el arte y llega a la Sabiduría (Σοφία). Experiencia y arte son formas del saber, pero el saber más valioso no es el que sabe los “qué”, sino el que sabe los “por qué”:

Creemos que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber.

La ciencia es sabiduría porque conoce el por qué y la causa. La sabiduría es una ciencia *περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας*, sobre “ciertos” principios y causas. Tanto más sabrá, tanto más ciencia y por ende tanto más sabiduría será cuanto más busque “conocer los principios y las causas mediante los cuales y a partir de los cuales se conocen las demás cosas, y no conocerlos a través de lo que les está sujeto”. Aristóteles llama a estos *τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια*, los primeros principios y causas. La ciencia que se busca será sabiduría en cuanto conozca estos principios y causas (982<sup>b</sup>10): “es preciso que sea teórica de los primeros principios y causas”.

Pero lo que esta “cierta ciencia que teoriza” busca conocer es *τὸ ὄν ἢ ὄν*, lo ente en tanto ente. Este es lo siempre buscado, y nunca encontrado: 1028<sup>b</sup>2 dice hasta aquí: “Y lo desde antiguo y ahora y

siempre buscado y nunca encontrado: τί τὸ ὄν.”

Nunca encontrado: ἀεὶ ἀπορούμενον. Qué significa esto? Esto, el ἀπορούμενον, la frustración de la búsqueda, puede entenderse en dos sentidos. Uno, histórico: los esfuerzos anteriores, según los ve Aristóteles, no habrían logrado responder la pregunta. Otro, sistemático: la búsqueda es constitutiva de la sabiduría; según esto, preguntar importa más que responder. Lo primero supone que Aristóteles cree tener una respuesta. Lo segundo parece suponer que no hay respuesta para la pregunta. Incluso tal vez no sea posible hacer más que preguntar. Pero es dudoso que la modestia de Aristóteles —que es la modestia verdadera, la modestia del que *sabe*— lo haya llevado a pensar, y menos a decir, que es en él donde se encuentra por fin la verdad. Por otra parte, la imposibilidad de la respuesta no exime de buscarla. No sería raro encontrar en Aristóteles a qué se debe que la respuesta sea elusiva; mientras tanto, se hace claro que se la busca y se la seguirá buscando. Por eso puede Kant, dos mil años más tarde, decir lo que dice.

Aristóteles admite que el conocimiento de las primeras causas y de los primeros principios es inasequible. ¿Por qué? Porque se trata de los primeros principios y causas de *lo ente*.

983<sup>a</sup>20 ss. trae la enumeración de estas causas, “que se dice son cuatro”:

1. οὐσία y τὸ τί ἦν εἶναι;
2. ὕλη y ὑποκείμενον;
3. ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως;
4. (que se opone a lo anterior): τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν.

Primera pregunta: ¿En qué sentido se debe entender que las causas lo sean *de* lo ente?

Segunda pregunta: ¿Están entre sí en alguna relación, y en cuál?

1. οὐσία es *sencia*: condición o calidad de ser de lo que es, de lo ente. 1028<sup>b</sup>2 dice lo mismo que 1003<sup>a</sup>21: “Y lo desde antiguo y ahora y siempre buscado es lo ente, esto es la οὐσία”. τὸ τί ἦν εἶναι: no importa lo que esto signifique, ciertamente no significa “lo que era el ser.” Significa que el ser es —pero en lo ente; es lo que hace ente a lo ente. Lo ente, como individual y con lo que por sí mismo le corresponde, es el *hecho* del ser; lo que el ser *hace* con lo ente. οὐσία es la calidad, la condición de ser que *hace* ser a lo ente. El ser hace que lo ente sea. τὸ τί ἦν εἶναι es el ser en lo ente, el ser de lo ente; es, podría decirse

en un lenguaje por cierto poco aristotélico, la concreción de la οὐσία. Pero por eso mismo no es sólo “esencia”: Aristóteles no sabía nada de latín. Es *todo* lo que el ente es, lo que junto con la esencia de la terminología latina lo hace “ente en tanto ente y lo que por sí mismo le corresponde”: tanto la “esencia” como los “accidentes”.

2. La concreción del ser en lo ente reclama una ὕλη, una materia. La esencia no es “soporte” de lo accidental: lo accidental es tan constitutivo de lo ente como la esencia: es el ser de lo ente como un todo reunido. Esto en Aristóteles se llama σύνολον. Se necesita una larga peregrinación medieval para que se llegue a entender la materia como separable o como *principium individuationis*.

3. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως: “Causa de la que procede el principio del movimiento”. Esto es, literalmente, lo único que Aristóteles dice. Pero esto se ha entendido como “causa eficiente”, y entenderlo así hace decir a Aristóteles mucho menos o mucho más que lo que dice, pero no le hace decir lo que dice. El movimiento es la γένεσις. γένεσις es el acto de φύειν. No el surgir puesto en acto, y menos todavía, lo actuado por esta puesta; es el ponerse en acto, el “enactuarse” del φύειν: esto es la ἐνέργεια. La peregrinación medieval se hizo más larga todavía para llegar a ver esto como *ser en acto* de lo ente, es decir como ente en acto o ente “realizado”. ἐνέργεια no nombra un resultado; piensa en todo caso el *proceso* de realización. Lo que “realiza” a lo ente, lo que “enactúa” a lo ente, es el ser. Lo ente φύει: es una emergencia de la φύσις. Esta es la fuerza impulsora que lo hace emerger. Con este nombre, φύσις, se nombra todavía en Aristóteles el ser. La fuerza impulsora que es el ser hace emerger lo ente. Lo ente es la emergencia del ser; lo que el ser opera es la enactuación de lo ente; lo ente es la pre-sencia, la παρουσία del ser.

4. τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν: “aquello en vista de lo cual, y el bien”. Aristóteles explica: “pues este es el fin de cualquier generación y movimiento” (γένεσεως καὶ κινήσεως). Esta es la llamada “causa final”. Dos mil trescientos años más tarde, es casi inevitable pensar esto en el sentido de meta de un proceso, ajena al proceso, que actúa sobre él desde fuera, como algo a lo que el proceso sólo llega al cabo. En cambio, es algo que pertenece al proceso mismo desde que comienza: tanto así que lo desata. La enactuación de lo ente *está* en el τέλος desde que la γένεσις comienza, porque es principio de ésta. El φύειν, el “llegar a ser” de lo ente es una enactuación que se “mantiene en el fin” desde su arranque. Esto es la ἐν-τελέχεια.

Segunda pregunta: ¿en qué relación están entre sí las cuatro causas?

El generarse, el emerger de lo ente como tal ente exhibe su sencia como todo lo que lo ente es, y esto es un llegar a ser que es siempre ya lo que es. La causa final está presente en lo que hace que lo ente emerja. La causa "material" está presente en ambas; incluso en la interpretación latina posterior, aquello "de que" está hecho un ente responde a su "para qué" está hecho. Las tres constituyen la sencia, es decir el modo como *el ser* se da en lo ente, haciéndolo emerger a lo que de antemano es.

Las causas lo son *de* lo ente, no en el sentido de que lo ente las posea, ni en el sentido de que las manifieste, sino en el sentido de lo que lo hace pre-sente. El ser se hace pre-sencia en lo ente; con-curre en lo ente. Las causas son la con-currencia, en lo ente, del ser. Nombran lo que el ser opera en y con los entes. Lo que con ellas se piensa no es lo ente, sino los caminos por los que lo ente *llega a ser*, y esto quiere decir propiamente *viene-de-ser*.

ὕλη, οὐσία, φύσις, τέλος; materia, sencia, génesis, fin, son el τὸ τί ἦν εἶναι de lo ente. Las cuatro causas se reúnen, no porque estén ante todo separadas, sino porque su unidad, la unidad originaria del ser eclosiona en la pro-ducción de lo ente y vuelve sobre sí por los modos del llegar lo ente a ser. Todo esto, y más, es lo que significa: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Lo ente *se reúne* múltiplemente. Lo ente es *pro-puesto* (por el ser) múltiplemente. Lo ente *se pre-senta* múltiplemente. Lo ente se con-centra, se unifica, múltiplemente. Por último, lo ente *se dice* múltiplemente. Esto último, porque lo ente es la θέσις del ser, la posición, o mejor la σύν-θεσις, la com-posición del ser. Lo puesto en la luz. Por eso, en este último sentido, el λόγος es apofántico. ¿De qué luz se habla aquí?

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. "El ser-ente viene de múltiples maneras al brillo del aparecer".

Las "causas" son, pues, *de* lo ente. Pero las causas son del ser. Hay aquí una ambigüedad, que no se reduce a la categorización gramatical de sentidos "subjetivo" u "objetivo" del *de*, sino que va mucho más allá: la ambigüedad que hace de lo más obvio, que lo ente es, lo menos comprensible de suyo, a saber, qué es este "es" que lo ente "es". Esto es lo desde antiguo y ahora y siempre buscado y hacia lo cual no hay salida (ἀπορούμενον): τί τὸ ὄν, que el ente venga a ser.

La posición de Heidegger respecto de la "ontología" tradicional es

harto conocida: lo que propone, desde tan temprano como el sexto párrafo de *Ser y Tiempo*, en su “destrucción”. Destrucción significa “reapropiación”, que conduce a la “superación” de la metafísica. La metafísica es cosa del pensar. El pensar es el pensar *del* ser. Medir la utilidad de la metafísica por su capacidad de ser un pensar de lo ente —aquí otra vez la ambigüedad— es como medir la capacidad que tiene un pez para vivir en seco. Hace mucho tiempo que el pensar está en seco; es hora de volver a ponerlo en su elemento. El elemento del pensar es el ser. Todas estas contundentes posiciones de Heidegger conducen a concluir que el olvido del ser, la espúrea identificación ser-ente, el cambio de miras del pensar, ocurre cuando se pierde la experiencia originaria de los *pensadores* griegos:

Esta búsqueda que aspira al σοφόν, al ἔν πάντα, a lo ente en el ser, se convierte ahora en la pregunta: “¿qué es lo ente en tanto que es?”. Solamente ahora el pensar se convierte en “filosofía”. Heráclito y Parménides no fueron todavía “filósofos”. ¿Por qué no? Porque fueron pensadores más grandes.

(¿Qué es eso de filosofía?, p. 35).

La aparente identificación parmenídica de ente y ser lleva en sí, parece pensar Heidegger, el germen de la conversión del pensar del ser en pensar de lo ente, y de la conversión de lo que propiamente debe llamarse *metafísica* en lo que, también propiamente, se llama *ontología*.

En todo caso, y por si fuera cuestión de etiquetas, si lo que hizo Aristóteles debe llamarse en propiedad ontología, esta ontología se inscribe desde el comienzo en el horizonte de una experiencia del ser, es decir, en el horizonte de la metafísica. Experiencia del ser no es lo mismo que conocimiento del ser. Se conoce lo ente; es de esto que hay ciencia, lo mismo en Aristóteles que hoy —no del ser. La experiencia del ser es la sabiduría. La sabiduría es el sobrepasamiento del conocimiento de lo ente. Pero el ser, como fuerza emergente e impulsora, es lo que nunca se agota en la emergencia de lo ente. Es *otro* que lo ente; es *más*. Es, como lo llama Heidegger, el Secreto. Es inefable: da el hombre la palabra, pero se reserva la palabra que lo nombra. Tal vez la experiencia del ser no sea después de todo, o por lo menos no sea principalmente, cosa de palabras. No es difícil entender por qué, entonces, el saber desde antiguo y ahora y siempre buscado es, y seguirá siendo, nunca encontrado, ἀπορούμενον.

Si Heidegger piensa o no que en Aristóteles culmina la confusión, la entificación del pensar; si ve a Aristóteles como compañero de senda y guía, porque a él es que apuntan, de Sócrates y Platón, en haber empujado al pensar fuera de su elemento, no es fácil decidirlo.

En *¿Qué significa pensar?* (Sexta lección), dice Heidegger:

De todo lo dicho resulta claro que no se puede leer a Nietzsche de una manera vaga e indefinida; que cada escrito suyo tiene su carácter peculiar y sus límites; y sobre todo que la obra capital de su pensamiento, contenida en los escritos póstumos, nos formula exigencias a las que no estamos en condiciones de corresponder. Por esto es aconsejable postergar, por ahora, la lectura de Nietzsche para estudiar previamente por diez o quince años a Aristóteles.

Uno de los ensayos más densos de Heidegger, "La pregunta por la técnica", descansa en lo siguiente:

Por cierto, desde hace siglos se hace como si la doctrina de las cuatro causas fuera una verdad caída del cielo y clara como el día. Sin embargo, puede haber llegado el momento de preguntar: ¿Por qué hay precisamente cuatro causas? ¿Qué quiere decir, propiamente, cuando se habla de ellas, la palabra "causa"? ¿A partir de qué se determina el carácter de causa de las cuatro causas, de tal modo que ellas se co-pertenezcan? Tanto como demoremos abordar estas preguntas, la causalidad y con ella lo instrumental, y con ello la concepción corriente de la técnica, seguirán oscuras y sin base.

Estas preguntas reformulan la que aparece en *¿Qué es eso de filosofía?* (p. 35, ed. citada):

¿En qué sentido se piensa el ser como para que cosas tales como "fundamento" y "causa" sirvan para acuñar y para hacerse cargo del ser-ente de lo ente?

Y añade que deja abierta esta cuestión.

Sólo he intentado señalar el posible camino que lleve a una imposible respuesta final a esta pregunta.

*Universidad de Puerto Rico*