



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
V E N E Z U E L A

# FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

**Mauricio Navia A.**

Profesor del Doctorado de Filosofía  
Facultad e Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes

**Agustín Rodríguez V.**

Profesor del Doctorado de Filosofía  
Facultad e Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes

**Compiladores**



Universidad de Los Andes - Consejo de Publicaciones - Doctorado de Filosofía

Título de la obra: **Fenomenología y Hermenéutica**

Compiladores: **Mauricio Navia A.**  
**Agustín Rodríguez V.**

Coordinación de la Edición: **Juanita Incoronato**

Coeditado por el **Doctorado de Filosofía** y el **Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes**

### **Doctorado de Filosofía**

Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad de Los Andes, Av. Las Américas, Nucleo La Liria  
Mérida, Estado Mérida, Venezuela  
Telef: 58-274 - 2401454  
Email: buho2003doc@hotmail.com  
[www.humanidades.ula.ve/doctofilosofia.htm](http://www.humanidades.ula.ve/doctofilosofia.htm)

### **Consejo de Publicaciones**

Av. Andrés Bello, antiguo CALA. La Parroquia  
Mérida, estado Mérida. Venezuela  
Telefax (+58274) 2713210, 2712034, 2711955  
e-mail [cpula@ula.ve](mailto:cpula@ula.ve)  
<http://www.ula.ve/cp>

Colección: Ciencias Humanísticas

Serie: Filosofía

1ª edición. 2009

Reservados todos los derechos

© Mauricio Navia A.

© Agustín Rodríguez V.

Diseño y diagramación: Eva Pérez – [airameva@gmail.com](mailto:airameva@gmail.com)

Hecho el depósito de ley

Depósito legal

ISBN

Mérida, Venezuela, 2009



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
V E N E Z U E L A

# FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

**Mauricio Navia A.**

Profesor del Doctorado de Filosofía

Facultad e Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes

**Agustín Rodríguez V.**

Profesor del Doctorado de Filosofía

Facultad e Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes

**Compiladores**



---

---

# Índice

<b>Prólogo</b>	P.7
<b>Algunas reflexiones en torno a la aproximación a una teoría de la conciencia de Alberto Rosales</b> <i>Gustavo Sarmiento</i>	P.15
<b>El eidos pre-predicativo y sus conceptualizaciones</b> <i>Ezra Heymann</i>	P.37
<b>La diferencia ontológica en la obra de Heidegger</b> <i>Alberto Rosales</i>	P.65
<b>Las cuatro indicaciones en la palabra alemana “Un-verborgenheit” (“ἀ-λήθεια”)</b> <i>Agustín Rodríguez</i>	P.95
<b>Notas sobre la interpretación genealógica y fenomenológico-hermenéutica de la primera sentencia filosófica de occidente. (Anaximandro, Nietzsche y Heidegger)</b> <i>Mauricio Navia A.</i>	P.117
<b>La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua</b> <i>Javier Aoiz</i>	P.139



---

**L**os seis textos aquí contenidos constituyen el total de ponencias presentadas a lo largo del *Primer Seminario Internacional de Fenomenología*, promovido por la Sección merideña de la “Sociedad Venezolana de Fenomenología” (Mérida, 06 y 07 de Noviembre de 2008), en consonancia con el propósito de esta Sociedad. Al objeto de apreciar el significado del presente libro, valgan pues en primer lugar algunas líneas referentes a la Sociedad.

Con su reciente creación (fines de junio de 2006), se ha abierto en Venezuela un espacio destinado al diálogo riguroso en torno a la filosofía fenomenológica en sentido lato. No hay duda de la pertinencia de tal iniciativa, que viene a ofrecer una posibilidad de impulsar la investigación, hoy día relativamente precaria en nuestro país, de una manera tan importante de pensar filosóficamente, como lo es la Fenomenología. Como es sabido, ésta alcanza su primera irrupción (*zum ersten Durchbruch*) con las “Investigaciones Lógicas” de Edmund Husserl (1900/01), las cuales constituyen la obra fundamental tanto de este pensador, como de la Fenomenología misma. Especial influencia tuvo dicha obra en Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Pero los distintos trabajos de Husserl despertaron el interés, aún cuando de diferente manera, no sólo de estos pensadores, sino también de otros, así mismo relevantes, como Max Scheller, Nicolai Hartmann, Jean Paul Sartre, Merlau-Ponty, Ortega y Gasset. Hoy día la Fenomenología está siendo estudiada en muchas partes del mundo. La “Sociedad” ha sido concebida precisamente para dar cabida al estudio de la multiplicidad de variantes surgidas de la filosofía fenomenológica.

---

Así, las ponencias expuestas y discutidas en el Seminario versaron sobre temas diversos, desarrollados por *Husserl, Heidegger, Nietzsche, Aristóteles* (y otros pensadores antiguos), *Rosales*. En quien mantiene la idea de que los temas a tratar en un Seminario de Fenomenología *sólo* deben ser aquellos que provengan de los pensadores pertenecientes al *movimiento fenomenológico* (inaugurado por Husserl), es de esperar, sin duda, que surja la inquietud por saber que motivo hubo entonces para abordar en el seminario asuntos derivados *directamente* de pensadores no incluidos en dicho movimiento, como es el caso de los tres últimos mencionados. Al respecto cabe precisar que “la Sociedad” se ha propuesto acoger *de una manera amplia* la máxima fenomenológica husserliana: “retroceder a la cosas mismas (*auf die Sachen selbst zurückgehen*)”. Con ello desea posibilitar la consideración de *toda* filosofía que descansa en fenómenos (cosas) y quiera ser fiel a los mismos en sus intentos de describirlos. Ciertamente que toda filosofía pretende, o al menos así lo declara, tener estas características. Pero no menos cierto es también que tal pretensión es cumplida históricamente en grados y cualidades muy diversos por la filosofía. Sin embargo, decisivo es para “la Sociedad” no sólo dialogar con filosofías *rigurosas*, es decir, que *co-rrespondan a los fenómenos mismos de cada caso*, sino también, y especialmente, que su diálogo mismo tenga rigurosidad. Pensamos que ambos aspectos han sido ya determinantes en nuestro 1er. Seminario.

Cabe señalar que las valiosas observaciones, que se hicieron en torno a las distintas ponencias leídas en el mismo, lamentablemente no pudieron ser ofrecidas aquí, pues no se



---

conservó ningún registro de las discusiones en torno a ellas. Sólo son publicadas pues las ponencias leídas y, en algunos casos, complementadas posteriormente por sus respectivos autores; ello tiene lugar en el mismo orden en que fueron leídas. En la 1era. sesión, la vespertina del 06 de Noviembre, fueron leídas y discutidas, como en cada sesión, dos ponencias. La primera de ellas lleva por título: “Algunas reflexiones en torno a la aproximación a una teoría de la conciencia de Alberto Rosales”. Su autor, Gustavo Sarmiento, ofrece en ella comentarios derivados de su apropiación del trabajo de Alberto Rosales “Hacia una teoría de la conciencia”. Esta ponencia consta dos partes. En la primera se reseñan parcialmente las ideas fundamentales que conforme a Rosales, en atención a fenómenos decisivos de la conciencia, tal como las así llamadas por él *presentaciones ocultas*, la determinan. En esta aproximación teórica, la cual se nutre de Husserl y sobre todo de Heidegger, se concibe a la conciencia en referencias recíprocas esenciales con la vida y el cuerpo. La diferencia entre conciencia, vida y cuerpo constituye precisamente para esta teoría una tarea central. La segunda parte de la ponencia contiene las observaciones propias de Sarmiento, las cuales consisten en complementaciones implicadas en la teoría de Rosales, precisiones y aclaraciones de sus conceptos, el establecimiento de tareas capitales aún por realizar para el acabamiento de la teoría, la insinuación, partiendo de ésta, de una posibilidad de acceso e interpretación al ente en total.

La segunda ponencia referida, escrita por Ezra Heymann, está denominada: “El eidos pre-predicativo y sus conceptualizaciones”. En ella, después de dilucidarse en forma introductoria las nociones de fenómeno, de eidos y de intuición,

---

fundamentales en el pensamiento fenomenológico, se destaca la esencial falta de completitud de nuestros conceptos. Estos remiten a lo no-tematizado y a un margen de indeterminación en forma análoga a la manera en la cual nuestras percepciones remiten a un ámbito de posibilidades y a aspectos no efectivamente percibidos. Una segunda parte extiende esta característica a las formas categoriales tratadas por Husserl en la VI Investigación Lógica, y después de examinar el arraigo de las formas lógicas en la experiencia preverbal considera las razones por las cuales cabe hablar de una *intuición* categorial. En este orden se analiza la variable conceptualización de las relaciones causales y su vinculación con la forma lógica del condicional. Una última parte estudia un conocido fragmento husserliano acerca del carácter incoactivo del pensamiento filosófico y destaca que su esencial historicidad no implica, sino más bien niega su pertenencia exclusiva a un tiempo dado.

La sesión matutina del 07 de Noviembre contempló, en primer lugar, la presentación de la ponencia, a cargo de Alberto Rosales: “La diferencia ontológica en la obra de Heidegger”. Aquí Rosales intenta, dicho con sus propias palabras, “exponer la procedencia y las diversas formulaciones del concepto de diferencia ontológica a través de la obra de Heidegger”. En una primera parte esboza en lo esencial el significado de la diferencia entre Ser y ente, tal como fuese avistado por primera vez por Heidegger, en Platón y Aristóteles; para ello toma como guía el examen del uso de la palabra *ousía* en ambos pensadores. Esta parte es concluida con importantes indicaciones sobre la diferencia pensada por la tradición filosófica que parte para eso

---

de ellos. La segunda parte expone la comprensión que Heidegger desarrolla de la diferencia, entrevista por la tradición, en “Ser y Tiempo” y las obras posteriores a ésta, previas al así llamado *giro* de su pensar. En ello, una vez que son expuestos presupuestos fundamentales del proyecto filosófico “Ser y Tiempo”, se pasa a precisar el significado específico de la diferencia, especialmente en el tratado “Sobre la esencia del fundamento” (1929) y en la lección inaugural “Qué es Metafísica”. En la tercera y última parte Rosales nos presenta su intento libre de exposición de la diferencia tal y como es pensada por Heidegger después del *giro* de su pensar, en el cual la noción de *Ereignis* juega un papel central.

El título de la segunda ponencia de la sesión matutina, escrita por Agustín Rodríguez, reza: “Las cuatro indicaciones en la palabra alemana *Un-verborgenheit* ( $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ )”. Lo aquí tratado se inscribe en la filosofía después del giro de Heidegger, para la cual el pensamiento *fenomenológico* permanece aún vigente, en tanto las cosas mismas (fenómenos) continúan siendo decisivas para ese pensar. La ponencia se ocupa básicamente con la interpretación, que Heidegger hace en su lección del semestre de invierno 1942/43 “Parménides”, del significado del fenómeno aludido con la palabra griega  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Son rastreadas en esta tarea las cuatro indicaciones, avistadas por Heidegger, en la palabra alemana *Un-verborgenheit* (*estar-no-oculto*), por la cual éste se decide filosóficamente a fin de *traducir* (es decir, *interpretar*) la griega  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Mediante esas indicaciones es puesto de relieve e intentado justificar la pertenencia a la esencia de la verdad, griegamente experimentada ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ), de los momentos del

---

“estar-no-oculto”, del “ocultamiento” y de la pugna entre ambos. Doble ocultamiento (ocultamiento originario y desfiguración) y “estar-no-oculto” son mostrados en su rivalidad. La φυσικη misma es avistada en ello como idéntica a la αληθεια, la cual es concebida en última instancia y más propiamente como “descobijar” (Ent-bergung).

A primera hora de la tarde del 07 Mauricio Navia leyó su ponencia: “Anaximandro, Nietzsche y Heidegger: la interpretación genealógica y la fenomenológico-hermenéutica de la primera sentencia filosófica de occidente”. Su exposición desea mostrar la apropiación de esta sentencia (fragmento), ejecutada desde dos ópticas interpretativas: la genealógica (Nietzsche, 1872-1873) y la fenomenológica-hermenéutica (Heidegger, 1936-1950). Nietzsche abre el significado del fragmento desde la mirada schopenhaueriana, signada por una ontología del mal. Los entes son inesenciales, son sólo para nacer y perecer según la necesidad del orden del tiempo. El ser del ente y el ser mismo son algo distinto del ente, de lo determinado. Deben pagar la culpa de existir y de ser de modo injusto a través del dolor y la muerte. Heidegger propone una destrucción de los prejuicios filológicos antes de intentar, a partir de la α-ληθεια, una traducción distinta del fragmento. Con ello pretende superar el tratamiento metafísico moderno, de las interpretaciones de Hegel y Nietzsche, y descubre sentidos esenciales distintos en las palabras griegas del fragmento: ente (“lo en cada caso presente”), nacer (“proveniencia”), perecer (“desaparición”) etc. La exposición de Navia intenta mostrar y recuperar lo decisivo filosóficamente de estas interpretaciones.

---

Finalmente, la ponencia de cierre del seminario estuvo a cargo de Javier Aoiz y lleva por título: “La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua”. En ella se ocupa de uno de los momentos en los que la filosofía antigua afronta el estudio de *algo así como conciencia*. En palabras de Aoiz, ese momento lo constituye “el análisis aristotélico de la reflexividad de la percepción y los planteamientos que sobre este tema ofrecieron posteriormente los estoicos y los comentaristas griegos de Aristóteles”. La ponencia está articulada en tres partes. La primera contiene un análisis de dos pasajes del corpus aristotelicum (, de *Acerca del alma* y *Acerca del sueño*), decisivos para el esclarecimiento de la naturaleza del *factum* de la percepción de la visión, de la audición ... . Para ello es tomada referencia, de manera importante, como lo hace Aristóteles mismo, al fenómeno de las *privaciones* de las percepciones. La segunda parte prosigue el desarrollo del significado esencial de la reflexividad de la percepción, pero ahora básicamente en *los estoicos*. Para ello es seguido el fenómeno más amplio de la *συναισθησις* (o percepción de si del animal) en tanto fundamento de la *οικειωσις* (apropiación de si), tal como es pensado por *Crisipo* y *Hierocles*;; comprensiones de *Séneca* sobre ese fenómeno (*constitutionis suae sensus*) también son referidas aquí. La tercera parte está dedicada a diversas consideraciones de los comentaristas griegos de Aristóteles sobre la reflexividad de la percepción. Ellas muestran, como lo hacen también ya las tesis de los estoicos, un alejamiento de lo pensado originariamente por Aristóteles sobre ésta.

Después de ofrecer este resumen de todas las ponencias, a modo de orientación previa al debido co-seguimiento filosófico

---

estricto de las mismas, queremos expresar nuestro deseo por que su publicación contribuya efectivamente a incentivar la proliferación de la investigación de la filosofía *fenomenológica* en Venezuela. Por último, deseamos también, desde aquí, invitar ya a la comunidad filosófica y a la academia venezolana en general, interesada en el quehacer filosófico riguroso, a participar, con la pertinencia del caso, en futuros eventos a ser organizados por la “Sociedad”, el más próximo de los cuales será un Seminario acerca del tema “La verdad”, que tendrá lugar el segundo semestre de 2009, en nuestra Universidad de los Andes.

*Agustín Rodríguez V.*

---

---

# Algunas reflexiones en torno a la aproximación a una teoría de la conciencia de Alberto Rosales<sup>1</sup>

Gustavo Sarmiento

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión revisada y substancialmente modificada de la ponencia “Con ocasión de ‘Hacia una teoría de la conciencia’ de Alberto Rosales”, leída en el evento: **Discusión del libro: *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de la filosofía***, del Dr. Alberto Rosales, organizado por la Coordinación del Postgrado en Filosofía de la USB, la Sociedad Venezolana de Fenomenología y la Escuela de Filosofía de la UCV. Caracas, Escuela de Filosofía de la UCV, 17 de enero de 2007.

[gsamv@usb.ve](mailto:gsamv@usb.ve)





---

**E**n este trabajo nos proponemos comentar algunos aspectos del trabajo titulado: “Hacia una teoría de la conciencia”, el cual forma parte del libro *Unidad en la dispersión, aproximaciones a la idea de la filosofía*, que ha sido publicado recientemente por el Dr. Alberto Rosales, profesor emérito de la USB.<sup>1</sup> Para ello, primero reseñaremos parcialmente la argumentación de “Hacia una teoría de la conciencia”.

La teoría hacia la cual se encaminan las reflexiones de Alberto Rosales considera que la conciencia humana está inmediatamente abierta al mundo que la rodea y que tal patencia es posible en virtud de que ella se funda en lo que su autor llama *presentaciones*. Las así llamadas presentaciones permanecen ocultas y ello de manera necesaria para posibilitar la patencia. Además, el autor afirma que las presentaciones están enraizadas en la vida y en el cuerpo humano. Pero no se trata de que haya una identidad entre ser-cosa, vida y patencia, sino que estos son modos de ser diferentes e irreducibles entre sí. En particular, la patencia no es reducible a la vida o al cuerpo viviente, en tanto que estos —de manera estructural— no se muestran en ella en tanto fundamento de su posibilidad. Hay, eso sí, una relación entre estos modos de ser: Por una parte, ser-cosa es condición de posibilidad de ser viviente y la vida es condición de posibilidad de la patencia. Por otra parte, los tres: patencia, vida y cuerpo se co-pertenecen entre sí, en tanto se posibilitan recíprocamente, aunque en sentidos diversos. Así como la patencia se funda en la vida y el cuerpo, también es cierto que la patencia hace

1 Alberto Rosales, “Hacia una teoría de la conciencia”, en: Alberto Rosales, *Unidad en la dispersión, aproximaciones a la idea de la filosofía*, Colección Ciencias Sociales y Humanidades, Publicaciones Vicerrectorado Académico, Codepre, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 193-215.

---

posible —en un sentido distinto— a la vida y al cuerpo viviente.<sup>2</sup>

Para entender este trabajo, hay que tomar en cuenta que su autor reflexiona desde la tradición de la filosofía occidental que, transformada en la modernidad, le llega a través de Husserl y, sobre todo, Heidegger. Para él son centrales las críticas a la visión moderna de, en primer lugar, la conciencia como una inmanencia, presentadas por Husserl, y, en segundo lugar, la concepción heideggeriana de la misma como un *estar-fuera-de-sí*, que resulta de la crítica de Heidegger a la existencia presupuesta de sensaciones que son interpretadas por la conciencia, dando lugar a la aparición de los objetos. De esta manera, “Hacia una teoría de la conciencia” piensa a la conciencia, no como una inmanencia, sino como dirigida inmediatamente a las cosas. Sin embargo, en oposición a Heidegger, Alberto Rosales arguye que en la conciencia tiene que haber medios exhibitorios,<sup>3</sup> a través de los cuales se nos muestran las cosas. Como el mostrarse a la conciencia y en esta es diferente de lo que se muestra —es decir: la cosa misma que se muestra—, tiene que haber en la conciencia —y por sí misma— aquello que hace posible que la cosa se presente a ella. Ahora bien, eso no puede ser una representación; Rosales lo llama *presentación* o *presentaciones*. Además, la conciencia tiene que tener estos medios exhibitorios por sí misma; conciencia y patencia de las cosas tienen que estar constituidas por presentaciones ocultas. La no patencia de las presentaciones es una condición necesaria de

---

2 Ibid., pp. 209-210.

3 Ibid., p. 199. No se sigue de la crítica de Heidegger a las sensaciones que no las haya.

---

la posibilidad de la conciencia.<sup>4</sup> Las presentaciones son fundamentales para el mostrarse de las cosas a la conciencia; más aún, la propia autoconciencia requiere de presentaciones.<sup>5</sup> Por otro lado, ellas no son —en cuanto tales— la conciencia misma en tanto esfera de la patencia, sino algo diverso de ésta. Su modo de ser no puede ser el estar patente, sino otro, de manera tal que cuando ellas presentan algo no se presentan a sí mismas.<sup>6</sup>

En un segundo momento de su argumentación, Alberto Rosales pasa a determinar al cuerpo como el lugar de esas presentaciones ocultas que hacen posible la patencia; de esta manera se pone de relieve al cuerpo como fundamento de la patencia, pero para él patencia, vida y cuerpo no son lo mismo, por lo cual aquí no hay un reduccionismo. Uno de los aportes valiosos de este trabajo es la discusión de las relaciones entre patencia, vida y cuerpo. En primer lugar, el autor se apoya en que el ser-conscio como mera patencia es distinto de toda cosa y en particular del ser-cosa del cuerpo; la patencia es diferente de la cosidad y de la cosa real. Dicho de otro modo: la patencia es algo otro que el ente real que se muestra —o no se muestra— a la conciencia, sea este una mera cosa o un viviente. De allí, Rosales dirige su atención al cuerpo como lugar de las presentaciones. Con esto estamos de acuerdo y para los detalles remitimos a los argumentos ofrecidos por el autor.<sup>7</sup>

A continuación “Hacia una teoría de la conciencia” se ocupa de la diferencia entre consciencia, vida y cuerpo.

Esta es una tarea central que pertenece al objetivo de

4 Ibid., pp. 200-201.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 201.

7 Ibid.

---

este trabajo. Una teoría de la conciencia debe aclarar las relaciones entre estos conceptos. Por otro lado, ello es urgente a los fines de evitar la posible acusación de reduccionismo. Veamos: En primer lugar, respecto de la identidad o diferencia, ser-conscio como mera patencia es diferente de toda cosa y en particular del cuerpo en tanto cosa.<sup>8</sup> Una conclusión que se sigue de ello es que la patencia, en el sentido de un mostrarse algo para un ser viviente individual es diferente de la cosa real que se muestra. Por lo tanto, la conciencia a la cual se muestra la cosa es diferente del ente real. Por otra parte, tanto la cosa como el viviente son entes reales, pero el viviente es diferente de la mera cosa.<sup>9</sup> La patencia es diferente de la realidad y de la cosidad; por lo tanto: la patencia es diferente de la vida en tanto el viviente es un ente real.<sup>10</sup> Así pues, el cuerpo y la vida *están patentes en la conciencia* como algo diferente de ella y ello necesariamente. En este momento, cabe poner de relieve que Rosales viene construyendo su argumentación desde la perspectiva de la conciencia.

La determinación de la conexión y diferencia entre la patencia y el cuerpo viviente en el trabajo de Alberto Rosales pasa por varias estaciones. En primer lugar, cosa y viviente (con su cuerpo) son entes reales. Pero en el viviente hay algo más: un dominio interior (fundado en la organicidad de su cuerpo) deslindado —y que lo deslinda— del mundo circundante. Esto fundamenta la apertura del viviente hacia ese mundo circundante y también fundamenta que pueda recibir “noticias” del mismo. En este límite, nos dice el autor, surge la patencia

---

8 Ibid., pp. 202-203.

9 Ibid., p. 204.

10 Ibid., pp. 204-205.

---

a partir de la vida, como algo diferente de ésta.<sup>11</sup> De acuerdo con “Hacia una teoría de la conciencia”, el error que conduce al intento de reducir la patencia a un estado de una cosa llamada viviente, o a un estado de su vida y no ser, sin embargo, ni vida ni cuerpo viviente, ese error, pues, es confundir patencia con vida.<sup>12</sup> Arriba hemos visto una primera razón de que la patencia sea diferente de la vida. La segunda es la siguiente: El cuerpo viviente y su vida están patentes en la conciencia como algo diverso de ella y esto por necesidad, para que pueda haber conciencia, pues aquello que en el interior del cuerpo está relacionado con la conciencia como fundamento de ella, directa e indirectamente, está y tiene que estar oculto a la conciencia, para hacerla posible y efectiva; y en consecuencia, también su conexión con la misma tiene que permanecer oculta.<sup>13</sup> Así pues: 1º la vida interior del viviente es inaccesible a la conciencia; 2º tanto las presentaciones como el “ver” que mira a través de ellas el mundo circundante no son temáticamente accesibles y permanecen velados. En otras palabras: para que haya conciencia es necesario que la vida interior del viviente, las presentaciones y el ver no sean mostrados, con lo cual en el mostrarse no se muestra su conexión con el viviente, quedando ambos implícitamente separados. Este ocultamiento, que Rosales ha mostrado como constitutivo de la patencia, la libera a ella, para sí misma, de su fundamento corporal, la abandona a sí misma, y la constituye como una zona autoestante, que es diversa del cuerpo, y que, si puede pensar, tiene que pensarse como libre para sí misma.<sup>14</sup>

---

11 Ibid., p. 204.

12 Ibid., p. 205.

13 Ibid.

14 Ibid.

---

La segunda parte del argumento es expuesta de la siguiente manera: Si a nuestra conciencia se mostrara directamente su enraizamiento en la vida del cuerpo (es decir: inmediatamente y no mediante inferencias —que a mi modo de ver requieren, en última instancia, ponerse en una perspectiva exterior a la conciencia—), en vez de permanecer oculto, la filosofía no hubiera malentendido la alteridad entre ambos. Este ocultamiento es importante porque hace posible la patencia de la alteridad entre dos entes, conciencia y cuerpo viviente, en tanto en cada uno de ellos no se muestra lo que está patente en el otro.<sup>15</sup> Al malentenderlo, la filosofía ha desarraigado la conciencia del mundo exterior y de su propio cuerpo, como fundamento independiente y autónomo de la certidumbre. Con esto, Rosales llega a una crítica de este aspecto fundamental de la modernidad. Prosigamos: La alteridad del cuerpo propio respecto de su vida, por un lado, y de la conciencia, por el otro, es *constituida* por el ocultamiento por partida doble del que ha hablado el autor. Pero por otro lado, el cuerpo propio, la vida y la conciencia están en una conexión nueva —diferente de aquella pensada en la modernidad, por Husserl y Heidegger— como el origen (el cuerpo y la vida) y lo originado (la conciencia). A través de esta conexión se constituye un nuevo tipo de identidad (entre cuerpo, vida y conciencia). Rosales la llama la *copertenencia de diversos*. Cuerpo y conciencia son diversos pero van juntos.<sup>16</sup> No sólo el ser-conscio está enraizado en el cuerpo viviente tanto respecto de su posibilidad como de su existencia fáctica, sino que también es cierto que el cuerpo está insertado en la patencia y se determina a

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

---

partir de ella en tanto humano. Hay que evitar el error de pensar que ella es meramente algo diverso, que existe paralelamente al cuerpo. Es porque la patencia puede y determina al cuerpo viviente del animal humano, que éste puede ser hombre, esto es: un ser libre de las limitaciones que rigen las posibilidades y correspondientes conductas de los animales.<sup>17</sup> Citemos al autor: “Del cuerpo emerge así pues la patencia como una dimensión diversa que, lejos de reducirse al cuerpo, determina la ‘vida’ del hombre a partir del mundo patente”.<sup>18</sup> ¿Qué quiere decir esto? El antagonismo surge a partir de la patencia en el hombre. Sólo a un ser con una patencia con las características de la que posee el hombre y dotado de autoconciencia se le puede presentar el citado antagonismo. Los animales tienen patencia, pero se identifican con su cuerpo, que es lo que cuidan y determina su comportamiento; ellos no se conciben escindidos; de ellos se puede decir que se resuelven en su cuerpo (de hecho filosofías modernas los han reducido al cuerpo). Y: “El ser humano es un todo unitario, que está determinado primeramente por su patencia, un todo en el cual el cuerpo es un momento no-independiente sin que por ello se disuelva en esa patencia y pierda su específica cosidad corporal.”<sup>19</sup> Esta manera de ver al cuerpo no lo considera como ente en sí que se muestra a la conciencia (pero no la condiciona), ni como un mero objeto para una conciencia (que lo constituye), cuyo ser esté dado por la misma (bajo diferentes maneras de dar cuenta de ello), tampoco piensa que se encuentra en una relación de total independencia y dualismo con el alma. Ninguna de estas interpretaciones es adecuada

---

17 Ibid., p. 206.

18 Ibid.

19 Ibid.

---

a la comprensión de la conciencia. Continuemos: Para Rosales, “la primacía de la patencia en el hombre consiste antes bien en que ella es la dimensión para la diferencia, la armonía y el antagonismo entre ella y su cuerpo. El problema moderno de la interacción del cuerpo y la conciencia como dos sustancias diversas es un pseudoproblema que se disuelve a partir de la concepción propuesta, en tanto ellos (conciencia y cuerpo) se fundan uno al otro en diversos sentidos. El “espíritu” puede dar órdenes al cuerpo, porque él no es otra cosa que la patencia enraizada en el cuerpo, a través de la cual el hombre como un todo se manda a sí mismo.”<sup>20</sup>

Con esto terminaremos nuestra reseña parcial de “Hacia una teoría de la conciencia”. A continuación expondremos algunos comentarios surgidos a partir de la lectura de este trabajo:

1° Las *presentaciones* corresponden a *procesos del cuerpo*, los cuales efectúan —pero no se reducen a— la transmisión de acciones desde los sentidos afectados por las cosas a diferentes órganos del cuerpo; éste es el caso de la percepción de cualidades de cosas externas a nosotros. Otros procesos acontecen sólo dentro del cuerpo, sin que algo exterior que afecte a los sentidos, como en la imaginación o en los sueños. Los procesos relacionados con el pensamiento también serían internos, sin involucrar, en tanto procesos a la base del pensamiento, afección por parte de cosas exteriores al cuerpo/hombre. Estos procesos acontecen en los diferentes órganos (sentidos, extremidades, músculos, nervios, cerebro, y otros órganos), y entre ellos. En aquellos procesos que son condición de posibilidad de la conciencia participa el sistema

---

20 Ibid.



---

nervioso. Los procesos del cuerpo son de naturaleza neurológica, fisiológica, biológica, química, y, en última instancia, mecánica, lo cual indica que, por complejos que sean, están sometidos a leyes mecánicas de la naturaleza. Sabemos esto por las ciencias de la naturaleza. Así pues, parte de estos procesos consisten en una transmisión de “signos” —ocultos para la conciencia— de las cualidades que percibimos en el mundo circundante. Tal transmisión se da mediante acciones que se dan entre partes del cuerpo (por ejemplo: de los sentidos al sistema nervioso, y dentro de este, entre nervios y neuronas), que pueden ser muy complejas, pero funcionan de acuerdo con la causalidad eficiente, o al menos se hace difícil negar que lo hagan. Otros procesos, por ejemplo, los responsables de la imaginación, aquellos que ocurren en los sueños, o los del pensamiento, deben ser semejantes, pero ellos no se inician por una afección externa y posiblemente incluyen interacciones entre las partes del cuerpo que participan en los mismos.

Los *procesos* que ocurren en el cuerpo son fundamentales para la conciencia inmediata de las cosas. Ellos son correlatos necesarios de la conciencia y también de la autoconciencia; de manera que sin ellos no puede haber autoconciencia. Cada darse cuenta requiere de procesos en virtud de los cuales nos damos cuenta de una cosa o de que nosotros nos damos cuenta de la cosa. Ha correspondido a las ciencias de la naturaleza contemporáneas, en particular las neurociencias, establecer esto; y lo han hecho mostrando en experimentos la conexión entre lo que estas disciplinas (y algunas filosofías) han llamado “estados de la conciencia” y la existencia de procesos

---

---

dentro del cuerpo. Tales fundamentos de la conciencia en el cuerpo están en principio ocultos a la propia conciencia, pero no a la de terceros, de modo que ellos sí pueden revelarse cuando la conciencia examina el estar consciente en otros. Por ello, son objetivables y pueden abrirse al observar científico. En tal observar, la conciencia fija su atención en lo consciente para otro —que conocemos porque también lo podemos percibir (ver, oír, oler, etc.), o el otro nos lo comunica, o lo observamos en sus expresiones y/o su conducta (si se trata de emociones). En principio, lo consciente para otro es algo que ha podido ser observado y controlado en experimentos de manera fiable. En esos experimentos también ha sido posible observar, al menos parcialmente, los procesos posibilitadores de la conciencia en el otro de lo consciente para él. Los avances en ciencia y tecnología han permitido todo esto. Como ha sido dicho, se trata de una tarea de las ciencias naturales. Ella es posible porque, además de la perspectiva “de primera persona”, desde la conciencia, *es posible una perspectiva como “de tercera persona”*, exterior a los otros, sus cuerpos y las relaciones de los mismos con su conciencia.<sup>21</sup> *Esta es la base de la posibilidad de investigar, científicamente, la relación entre cuerpo y conciencia.* De esta manera podemos

---

21 Por perspectiva “de primera persona” entendemos aquella que comienza en la obra de Descartes, donde se origina a partir de la certeza del *yo existo* y su adopción como primer principio de la filosofía. Bajo el influjo cartesiano, sucesivas filosofías han emprendido la tarea de construir sus certezas acerca de los entes que se muestran a la conciencia desde la certidumbre de esta. Una perspectiva “de tercera persona” no tomaría a la certeza del yo como primer principio; por lo cual, en principio, podría colocarse tanto fuera de la conciencia como de los entes.

---

darnos cuenta de la relación de dependencia, respecto de la posibilidad y la existencia, que hay entre los procesos del cuerpo viviente y la patencia. Hay supuestos adicionales, a saber: que la estructura de la conciencia que descubrimos en los otros que examinamos es común a todas las conciencias humanas; más aún: la estructura de ser que encontramos en los otros hombres es común a todos los hombres, incluyendo la conexión y diversidad entre conciencia y cuerpo. Estas son suposiciones por lo demás razonables.

Desde la perspectiva de la propia conciencia, el conocimiento de la conexión entre conciencia y cuerpo en el otro se funda en el conocimiento de la propia conexión entre conciencia y cuerpo.<sup>22</sup> Sin embargo, esto último podría presuponer la separación y posterior conexión entre ambos (conciencia y cuerpo). Tal vez este problema se resuelve reconociendo al hombre —por lo tanto, al hombre que estudia la ciencia en una perspectiva de tercera persona y también a nosotros mismos— en cada caso como un ente uno, una unidad que tiene un cuerpo y es consciente, tanto del mundo circundante como de sí mismo, y que es accesible inmediatamente a la patencia. En este ente, como muestra Alberto Rosales, la patencia no se reduce al cuerpo físico (esto es: el cuerpo entendido como objeto estudiado por las ciencias de la naturaleza, la física, la química, la biología, la neurología). A nuestro modo de ver (y como hemos intentado mostrar), esta nueva concepción del hombre requiere examinar al hombre —al hombre que estudian la filosofía y la ciencia—

22 Por supuesto que no en el detallado nivel de observación científica al cual nos acabamos de referir, sino al nivel asequible a todos de la correspondencia entre la conciencia y el cuerpo cuando queremos hacer algo con este o percibimos a través de nuestros órganos sensoriales.

---

desde una doble perspectiva de 1ª y 3ª personas.

2º En la página 200 de “Hacia una teoría de la conciencia”, Alberto Rosales presenta sus argumentos a favor de la existencia de las *presentaciones* como fundamentos no conscientes de la conciencia. Otro razonamiento que apoya la tesis de la necesaria latencia de los fundamentos de la patencia (si bien ocultos a la propia conciencia desde una perspectiva de primera persona, pero no a otras conciencias desde una perspectiva de tercera persona) es el siguiente: No *puede* haber un regreso al infinito. Si la conciencia no es algo originario y requiere de fundamentos, constituidos por presentaciones, y ella pudiera tener conciencia de estas, al menos, en principio, *podría* haber un regreso infinito. Ello porque la patencia de las presentaciones requeriría de nuevas presentaciones. En consecuencia, tendría que haber presentaciones de las presentaciones, necesarias para la patencia de las presentaciones, que —en tanto presentaciones— también *podrían* estar patentes, para lo cual tendría que haber presentaciones de las presentaciones de las presentaciones, que *podrían* ser llevadas ante la conciencia, y así sucesivamente. Es, por lo tanto, necesario que el fundamento de la patencia, las presentaciones, no puedan ser patentes, para evitar un *posible* regreso al infinito, en el cual, por cierto, tanto lo patente como la serie regresiva de las sucesivas presentaciones que harían posible la patencia de lo patente podrían estar patentes simultáneamente a la conciencia. Más aún, tendrían que estarlo, ya que son sucesivas presentaciones de algo patente a la conciencia (que es lo patente, la presentación de eso patente, la presentación de la presentación, y así sucesivamente) y en cada caso, dependen de que

---

aquello que presentan esté patente a la conciencia. De lo contrario, serían presentaciones de algo no presente. Todo esto contradice nuestra experiencia de los fenómenos de la conciencia.

Lo anterior está conectado con lo siguiente: Como en el ámbito de los fenómenos de la conciencia, a los cuales nos referimos, el sentido de la fundamentación es el de hacer posible y efectiva la patencia de entes, aquello que funda dicha patencia no puede a su vez ser patencia ni patente, ya que su patencia requeriría a su vez de una fundamentación en otra patencia, y así sucesivamente. En consecuencia, los fundamentos de la patencia tienen que ser diferentes de ella en lo que respecta a su (modo de) ser; esto quiere decir que los fundamentos de la patencia no pueden estar a su vez patentes. Ellos han de ser diferentes de la patencia —y de lo que se muestra a ella— y han de serlo en el sentido de no poder estar patentes. La única alternativa a esto sería que la patencia fuese algo originario.

3° Una observación más respecto de la no-patencia de las presentaciones: No es posible atender a la vez al ente patente y a los fundamentos de su patencia —en los procesos presentadores del cuerpo—. La conciencia se fija en lo que se le presenta cuando atiende a ello. Si pudiera poner su atención en las presentaciones, en el momento de hacerlo dejaría de fijarse en lo presentado a ella. En rigor, es imposible que se fije en los procesos que presentan las cosas. Suponiendo que, mediante instrumentos tecnológicos, pudiera hacerlo y le fueran patentes los procesos, por ejemplo, en el propio cerebro, que hacen posible ver un color, en ese momento dejaría de ser patente el color, y pasarían a serlo los procesos, que ahora serían

---

lo presentado y los procesos que los presentan a ellos estarían ocultos, de manera semejante a lo que ocurre cuando estamos entre dos espejos y nos es imposible vernos a la vez el dorso y la mirada. Cuando nos vemos el dorso, dejamos de vernos los ojos y cuando volvemos a los ojos, dejamos de vernos el dorso. Podríamos, tal vez, alternar entre los procesos presentativos y los entes circundantes; sin embargo, ese alternar sería un alternar entre la patencia de dos grupos de entes, un grupo dentro del cuerpo y otro fuera, el cual sería un obstáculo para la marcha de la propia vida en nuestro interactuar con el mundo circundante. Pero incluso este alternar es imposible, pues los procesos presentadores de un ente —o una cualidad de un ente— dejan de ser procesos presentadores de ese ente cuando el ente ya no está patente. De manera que cuando la atención se traslada de un color hacia los procesos del cerebro que lo presentan, aquello que es patente no son las presentaciones del color, que no está siendo presentado, sino otros procesos del cerebro.

4° En “Hacia una teoría de la conciencia”, Rosales argumenta, al menos al inicio, desde una perspectiva de primera persona, como Husserl y Heidegger. Desde esta perspectiva, la conciencia que examina las condiciones de posibilidad de ella misma, encuentra en su examen que ella debe tener medios exhibitorios, necesariamente ocultos a ella y también necesariamente conectados a ella. Además, y esto es importante: tales medios son diferentes de la misma conciencia. Por estas razones, el propio cuerpo, que se revela como conectado a la propia conciencia, a la vez que es diferente de ella, se presenta como el lugar de las presentaciones. Así pues, a partir de la perspectiva desde la propia conciencia, proveniente de

---

la filosofía moderna, hay observaciones y argumentos que indican la conclusión de que en el cuerpo residen medios exhibitorios, presentaciones o procesos que hacen posible la conciencia; este es un logro del trabajo de Alberto Rosales. Sin embargo, esto no es concluyente y sólo puede ser presumido, como lo indica el autor. También desde la perspectiva realista de la filosofía tradicional fueron ofrecidos argumentos que indicaban la dependencia del darse cuenta del hombre respecto del propio cuerpo, comprendiéndola de una manera diferente de la ofrecida en “Hacia una teoría de la conciencia”. A nuestro juicio, el argumento decisivo para establecer la tesis de la dependencia de la conciencia en procesos que ocurren en el cuerpo es el que pone de relieve y se apoya en la relación de fundamentación desde el cuerpo hacia —primero— la vida y —después— los procesos (del cuerpo) que hacen posible la conciencia (las presentaciones). Estas relaciones de fundamentación ya han sido atisbadas; en particular, la segunda ha sido mostrada por las ciencias naturales contemporáneas de manera tal que es imposible de ignorar. Éste es el argumento de más peso.

5° “Hacia una teoría de la conciencia” proporciona razones convincentes a favor de la irreductibilidad de la patencia a la vida y al cuerpo, y para hacerlo ha ofrecido, en esbozo, una explicación novedosa de la relaciones de fundamentación mutua entre ellos, sobre todo respecto de la posibilidad (esto es: ha puesto de relieve condiciones de posibilidad del surgimiento de la conciencia como algo diferente del cuerpo y de la vida), aunque también respecto de su existencia. No hay aquí, por razones de espacio, un examen completo de las mencionadas relaciones; ello tampoco puede ser ofrecido en ese trabajo, ni es éste

---

su objetivo (ni necesita hacerlo a efectos de probar sus tesis), sino ponerse en camino hacia esa explicación. Por otra parte, no está ofreciendo una explicación de las condiciones de existencia de la patencia.

6° Desde la perspectiva de sí misma, la conciencia no se da cuenta de su fundamento corporal, lo cual la libera de la sujeción a una determinación —mecanicista— desde el cuerpo. Esto tiene, me parece, un valor indicativo, mas no probatorio de la libertad. Sin embargo, aún le sería posible al reduccionista argüir que la actividad de la conciencia, el percibir, las voliciones, el pensar, tienen un único fundamento que la determina en los procesos del cuerpo y de la vida, el cual fundamento es, en última instancia, mecanicista y determinístico, y que la relación de fundamentación va en una sola dirección, desde el cuerpo hacia la conciencia. En otras palabras, forma parte de su constitución, que la conciencia se muestre al pensar —a sí misma, pues— como autoestante y libre, pero de ello no se sigue que ella sea realmente libre —ni que pueda realmente existir sin el cuerpo, o con independencia del mismo, afirmación que no estoy atribuyendo a Alberto Rosales—La conciencia se tiene como libre en el modo del para sí, pero todavía puede ser que esté determinada por los procesos de su fundamento corporal. En cualquier caso, en “Hacia una teoría de la conciencia” queda establecida su irreductibilidad al cuerpo y la vida, en el sentido de que son diferentes, que no es afectada por esta consideración.

7° Nos parece que exclusivamente desde la perspectiva de primera persona de la propia conciencia, la misma no se puede dar cuenta de su fundamento corporal y vital. Tal fundamento sólo se



---

puede vislumbrar desde una perspectiva exterior a la conciencia, de tercera persona, o al menos: admitiendo también esta perspectiva. Tal admisión no compromete necesariamente con un realismo ingenuo de corte premoderno. En todo caso, dicha admisión —o incluso la absolutización de la perspectiva realista que ha guiado a las ciencias de la naturaleza—, es la que ha hecho posible el descubrimiento de las relaciones de fundamentación entre cuerpo y conciencia, que han sido aceptadas por la filosofía, aunque no de manera general.

8° Como afirma el Dr. Alberto Rosales, la conciencia (la autoconciencia) permite al hombre liberarse de la atadura a las metas y modos de comportarse de una especie animal y le ha impuesto como tarea la libertad de determinarse a sí mismo. Es un hecho que la conciencia puede mover al cuerpo, influir sobre él y determinarlo, y que ésta no se reduce al cuerpo. Rosales lo incorpora a una nueva interpretación de la conciencia. Por otro lado, cabe preguntar por la explicación de cómo la conciencia, sin ser parte del cuerpo, ni epifenómeno del mismo, ni reducible al cuerpo, puede actuar sobre este y viceversa. En otras palabras: ¿en qué consiste el enraizamiento de la conciencia en el cuerpo? ¿Qué es lo que ocurre en el cuerpo y cómo esto hace o forma parte de lo que hace efectiva la doble relación de determinación entre cuerpo y conciencia? Por otro lado, esta indagación podría abrir el camino para una explicación de la libertad del hombre, no sólo una constatación de la misma —que podría ser sólo una presunción, no necesariamente verdadera— y de su conexión con la patencia. Esta explicación, que corresponde a la filosofía, más que

---

a las ciencias naturales, tendría que dar cuenta de las relaciones entre sí —y con la voluntad— de los procesos del cuerpo que acompañan y hacen posibles las decisiones de la conciencia humana.

9º La primacía del cuerpo es más fundamental que la de la patencia que emerge de él. La del cuerpo hay que entenderla como primacía ontológica, condición necesaria de la conciencia. Nos preguntamos si se podría llegar a una teoría semejante a la expuesta en “Hacia una teoría de la conciencia” —con sus tesis sobre la existencia de presentaciones, procesos del cuerpo que hacen posible a la patencia, la diferencia entre cuerpo y patencia, la doble fundamentación en vista de la “constitución” del ente que es el hombre, etc., etc.— por un camino diferente, que no comience desde la perspectiva de la conciencia (aunque después se abra a una perspectiva exterior a ella), sino que asuma lo que hemos llamado perspectiva de tercera persona, que conduciría de manera más directa a la primacía antes referida del cuerpo.

Hay que decir algo más, se trata de la aplicación de esta perspectiva, no sólo a objetos o a la *res extensa*, sino a la totalidad del ente (sin presuponerla dividida en sujeto y objeto). Desde una tal perspectiva habría que reconocer el acceso inmediato y no a través de representaciones, a los entes mismos y, entre ellos, al *hombre*, no a su mero cuerpo —entendiendo “cuerpo” como lo hacen la ciencia y la filosofía a partir de la modernidad; algo extenso, impenetrable, dotado de inercia, sometido a leyes mecánicas de la naturaleza, etc. — y tampoco considerándolo como sola conciencia, o de alguna de las maneras que presuponen la escisión radical entre ésta y el cuerpo. Este examen, llevado a cabo por la filosofía,

---

revelaría la doble condición de fundamentación entre patencia y cuerpo viviente.

Ello requiere llevar a cabo rupturas respecto de tesis fundamentales de la modernidad. Algunas de ellas, en mi interpretación, ya están dadas o indicadas como posibilidad en “Hacia una teoría de la conciencia”. Por ejemplo: el rompimiento con la concepción de la conciencia como fundamento independiente y autónomo de la certidumbre, que acompaña su desarraigo del mundo exterior y de su propio cuerpo. También requiere ir más allá y cuestionar una idea fundamental de la modernidad, la determinación del *yo existo* como *primer principio de la filosofía* y la reducción a representaciones de lo que aparece inmediatamente al yo; ambas tesis que, si bien han sido seguidas por diversas filosofías modernas, a nuestro entender desde un comienzo no fueron establecidas de manera concluyente.

Es cierta la gran dificultad que se le presentó a la filosofía a partir de la modernidad para afirmar que la conciencia o el hombre pudieran estar abiertos a las cosas. De hecho la modernidad negó esto enfáticamente, bajo el influjo de la concepción tradicional del alma como receptáculo de *eide*, los cuales ella va a entender como meras representaciones, tras negar la metafísica de las formas substanciales y las cualidades de las cosas y establecer al *yo pienso* como primer principio de toda filosofía, abandonando con ello la concepción tradicional del hombre como cosa entre las cosas que le hubiera permitido afirmar que éste está inmediatamente ante las cosas mismas. Partiendo de la perspectiva moderna, sólo después de Heidegger se ha hecho posible volver a afirmar que el hombre pueda estar abierto a los entes e intentar aclarar cómo se da la mencionada apertura.



---

---

# **El eidos pre-predicativo y sus conceptualizaciones**

**Ezra Heymann**



---

**S**e puede decir que en la idea misma de una filosofía fenomenológica, y desde su planteamiento inicial, juegan un papel decisivo las nociones de fenómeno y la de *eidos*, esto es: esencia (Wesen), naturaleza o especie, especificidad. Que estos conceptos sean operativos sin ser plenamente dilucidados, es un hecho que éstos comparten en mayor o menor grado con todos los conceptos, y en particular con todos los demás conceptos filosóficos. La misma reflexión continuada de Husserl y de una legión de competentes intérpretes suyos dará cuenta de la necesidad con la cual se presenta esta situación en la que sólo parcial y provisoriamente podemos explicitar los presupuestos, las implicaciones y las referencias laterales de nuestras nociones. En el lenguaje de Kant hablaríamos de los prosilogismos y de los episilogismos, así como del conjunto indeterminado de conceptos que son *co-pertinentes* en la explicación de una noción dada (*gehören dazu*, una expresión accidental, que es, sin embargo, clave en la Crítica de la Razón Pura).

El término de *fenómeno* aparece ante todo en plural y, efectivamente, esta palabra está destinada a llamar la atención a lo que se manifiesta en forma múltiple en nuestra percepción y en nuestro pensamiento de una manera no anticipable por nuestras teorías, y representa así un encuentro con un estado de cosas que impone su presencia independientemente de las opiniones que venimos arrastrando. Ahí está el corazón de la filosofía fenomenológica. Ella representa la opción que da

---

prioridad a la parte, al aspecto parcial con la conciencia de que es parcial, frente a las teorías establecidas y ansiosas por autoconfirmarse. En términos de la fórmula de la hermenéutica schleiermacheriana, de interpretar las partes por el todo y el todo por las partes, el enfoque fenomenológico privilegiará la atención a las partes y se mantendrá vigilante frente a la tendencia a prejuzgar en nuestros estudios las líneas que venimos leyendo en base a nuestra concepción de antemano establecida de lo que es la doctrina del autor. Preferirá la multitud de ideas platónicas a la teoría de las ideas (si es que existe tal cosa), atenderá los sorprendentes descubrimientos que hace Kant a cada paso, y no pretenderá partir del artefacto ambiguo que se llama idealismo transcendental, que cuando mucho sirve de cartel. La alternativa entre una historia de la filosofía concebida como una historia de doctrinas, y una historia fenomenológica del pensamiento filosófico, que busca rescatar las conquistas sucesivas plurales e incompletas en la autocomprensión del pensamiento humano y evita concebir el pensamiento de un filósofo como una mónada separada de las otras, es de la mayor actualidad. Los mismos recursos conceptuales mediante los cuales entendemos un pensamiento, que son recursos *nuestros*, alimentados de innumerables fuentes, ya lo sacan de su aislamiento y lo ponen en un horizonte abierto. Exagerando sólo un poco diremos que la lectura fenomenológica prefiere un Platón lo menos platonista posible, leer a Kant como si no supiéramos nada acerca de lo que pudiera ser un kantismo. “Aquí no se heideggerea” solía decir Heidegger en sus seminarios.



---

Tratemos entonces también en lo que sigue de caer lo menos posible en automatismos husserlianos.

De acuerdo con lo señalado, el fenómeno representa los escorzos, los perfiles plurales en los cuales se dan tanto nuestras percepciones como nuestro pensamiento. El *eidos*, en cambio, es la unidad que se esboza en estos múltiples encuentros, y que a su vez sirve de referencia para la apercepción de lo nuevo que se presenta, lo que Husserl llama la *Auffassung*, esto es, el punto de vista idealmente unitario a la luz del cual acogemos fenómenos múltiples. Es lo específico, la especie, lo uno reconocido en los múltiples casos. Es el terreno de la filosofía socrática, pero también de todo pensamiento que reflexiona sobre los puntos de vista que operan en sus clasificaciones, sobre lo implicado en sus predicados, y que trata de comprender los alcances del pensamiento de otro, y no menos, del pensamiento de uno mismo.

Husserl habla en las *Investigaciones Lógicas* de la unidad ideal de la especie, objetos ideales del pensamiento a diferencia de los objetos individuales --que son los que merecen ser considerados como reales-- y vincula el reconocimiento del papel esencial que juegan los objetos ideales en nuestro conocimiento con el término de *idealismo*. En la Introducción a la 2ª Investigación señala al respecto: “Naturalmente la expresión de *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo, y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicológicas”.

---

Adquirimos un conocimiento objetivo encuadrando un objeto real, individual y contingente en una forma idealmente concebida. El *eidōs* aristotélico, *species* en traducción latina, es en primer lugar una categoría, es decir una forma predicativa en la cual se dice lo que algo es. Pero al mismo tiempo es la especie aristotélica una forma que organiza el mundo natural. Éste, el mundo natural, presenta especies estabilizadas, diferenciaciones que se mantienen. No hay un continuo de matices entre el granito y el basalto, entre el roble y el fresno, y si entre el caballo y el asno se da un híbrido, que es el mulo, éste no puede mantenerse por sí mismo como especie. El *eidōs* tiene entonces en Aristóteles también el papel de un principio organizador y diferenciador de la *physis*. Sin confundir los dos ámbitos, Aristóteles es un estudioso de las formas predicativas que son las categorías y también un investigador empírico de la naturaleza. Husserl en cambio estudia al *eidōs* únicamente en tanto principio cognoscitivo, la forma ideal y no real que nos permite *caracterizar* lo real, mantener un patrón de referencia en relación con el cual describimos lo real que se le aproxima. No puede tratarse en ningún momento de una pretensión de conocer lo real desde el escritorio del filósofo por medios puramente ideativos. Estos últimos están destinados únicamente a conocer las formas en las cuales ya venimos conociendo y apreciando las cosas en el ejercicio --ya siempre en marcha-- de los quehaceres cognoscitivos, prácticos y comunicativos.

En Aristóteles la primera categoría, que es la segunda sustancia, esto es el predicado que responde

---

a la pregunta *¿qué es?* es un *eidōs*. Pero dado el antecedente de Platón, en cuya obra predominan como ejemplos de *eide* formas matemáticas y formas de comportamiento (las virtudes), en Aristóteles tampoco deben excluirse *eide* que no sean sustancias. En Husserl, de todos modos, los ejemplos típicos son por una parte cualidades sensoriales como lo es un determinado color y, por otra, formas matemáticas y lógicas. Estas últimas, que se expresan en partículas como *y*, *o*, *todo*, *algún*, *si*, *entonces*, y vinculadas con la forma sintáctica de sujeto y predicado por medio del verbo *ser*, se llamarán *formas categoriales*.

Ahora bien, sin duda, si hemos mencionado como centrales las nociones de fenómeno y de *eidōs* en el pensamiento fenomenológico, tenemos que atender ahora un tercero que da su perfil a la fenomenología husserliana, la noción de intuición, ante todo, a través de la oposición entre la mención de algo en el vacío, la mera designación mediante un símbolo y la correspondiente intuición impletiva o cumplidora que nos pone en presencia real o imaginada de lo que antes sólo quedó designado.

El término de intuición (de *intuitus*), y más aún el original *Anschauung*, toman como modelo la visión, por lo que sugiere una presencia frontalmente y de una vez dada. La misma palabra *lo dado* puede igualmente sugerir algo dado y con ello presente de una vez; pero importa notar que puede significar también, por el contrario, algo no ya conocido en el acto mismo, sino que se ofrece para ser explorado. Si no caemos en el error de pensar que la

---

percepción, y en particular la visión, nos ofrece un objeto o una cualidad suya en completa patencia, entonces nos daremos cuenta de que ella es exploradora y progresiva, tanteadora en un juego de anticipaciones, confirmaciones y correcciones. Notemos que la misma palabra *patencia* que usamos en castellano puede entenderse de maneras diferentes: puede sugerir una manifestación total, lo que de una vez se hace obvio, pero recordando su origen latín se dice *patet* de una puerta que está abierta, de modo que permite entrar en la casa y recorrerla sucesivamente.

En el caso de objetos materiales, es la percepción la que nos da el objeto, que nos pone en su presencia, lo que entendemos ahora en el sentido de poder acceder a él, de poder comenzar a trabar su conocimiento, y en una interpretación más fecunda es esta repleción viva de la referencia a él, del sentido que le damos, lo que se llama *intuición* o conocimiento intuitivo. Husserl lo tenía siempre bien claro que la percepción nos da el objeto sólo en escorzos sucesivos y nunca totales, y desde las *Ideas* caracteriza, en consecuencia, este darse como esencialmente inadecuado, en el sentido de no ser nunca completo. Ahora bien, esto podía entenderse en un sentido platonizante como desvalorización del *kosmos aisthetos* a favor del *kosmos noetos*, del mundo inteligible, con la sugerencia de que este último sí se daría palmaria y adecuadamente a aquel que lo sabe atender. Sin embargo, el más importante giro en el pensamiento de Husserl consiste en haberse dado cuenta de que esto no es así, que al igual que la percepción exterior, ninguna percepción interior y ningún pensamiento --ninguna evidencia--

---

puede dársenos jamás de manera plenamente adecuada y concluida. En la obra publicada en su vida lo expresa por primera vez en la *Lógica Formal y Transcendental*.

Como de costumbre, Husserl parte de la experiencia que hacemos con objetos materiales. Sólo una filosofía confundida, señala en el paragr.106, puede pensar que la cosa percibida en el curso de la experiencia no fuera la cosa misma, en su existencia propia, sino algún sucedáneo de ella. Las certitudes que vamos adquiriendo acerca de ella son ingenuas y, sin embargo, válidas. Se trata para nosotros de entender cómo la experiencia nos da el ente mismo y, sin embargo, por su propio sentido y no por una reflexión extraña a ella, la evidencia en la cual se nos da lo que *es* puede ser corregida, transcendida y eventualmente tachada, descartada como mera apariencia. La experiencia misma está pendiente de confirmaciones y rectificaciones futuras y es *dentro* de la experiencia y como parte de ella que tienen su razón de ser tanto las dudas como las certezas que incluyen siempre anticipaciones, y con ello un margen de suspenso. Pero la esencial incompletitud de toda verdad objetivada queda ya notablemente expresado en la VI Investigación Lógica. En el paragr. 39 señala: “En cada avance hay que distinguir entre la situación objetiva que hace verdadero [al enunciado] y la que constituye la evidencia misma, entre la situación objetivada y la no objetivada”. La evidencia que nos permite objetivar y enunciar como confirmado y verdadero el estado de cosas que el enunciado propone no queda a su vez enunciada y objetivada. Puede objetivarse a su vez, por lo menos

---

parcialmente, en un acto enunciativo nuevo, pero queda entonces a su vez *no objetivada* la evidencia que da pie a esta nueva objetivación. Husserl no introduce aquí todavía la noción de *experiencia*. Toma como modelo más bien la percepción aislada y la relación que se da en ella entre la mención significativa y la intuición en la cual se cumple. Sin embargo, la naturaleza temporal de los actos de cumplimiento intuitivo ya asoma en el mismo paragr. 39 al señalarse que la coincidencia entre la intención significativa y la percepción de la situación objetiva se da sólo de un modo paulatino. Con ello queda admitido que un acto de percepción (y en general, todo acto de intuición) se inscribe en una actividad continuada e inacabada, en una historia de constitución tanto de objetos de percepción como de los objetos categoriales del pensamiento, como podremos ver a continuación.

Es dentro de la experiencia (la exterior, y entrelazado con ella, también la interior), que tienen su lugar las cuestiones acerca de qué es y qué no es. Ahora bien, tratemos de hacernos un poco más clara la estructura de estas preguntas. Ellas ponen en relación una posibilidad concebida y el mundo de lo que se da, y preguntan si lo que se da y lo que concebimos se ajustan apropiadamente. En un primer nivel la pregunta tiene de esta manera dos direcciones posibles. Puedo partir de lo que tengo concebido y preguntarme si eso se da en la realidad: ¿hay queso en la nevera? ¿Existen los positrones? ¿Existe un método certero para determinar lo perteneciente a un *eidos*? En dirección inversa la pregunta parte en cambio de lo que se presenta, que irrumpe inesperadamente y ante lo cual nos

---

preguntamos: ¿qué es esto? ¿Cómo caracterizarlo? Con estas preguntas buscamos saber con cuáles de nuestros recursos conceptuales podemos dar cuenta de lo que se presenta, y cómo crear, a partir del acervo conceptual disponible, recursos nuevos apropiados para comprender lo que se da.

Así procedemos en nuestro conocimiento del mundo espontánea- e ingenuamente, en nuestro conocimiento ingenuo en un sentido del cual debemos apartar todo menosprecio arrogante. Pero es todavía en continuidad con el conocimiento volcado a los objetos y, en particular, en su comunicación y consiguientes confrontaciones intersubjetivas, que llegamos a preguntarnos también qué está implicado en nuestras concepciones mismas, qué está contenido en los predicados cuando se trata de saber si es o no es apropiado describir con éstos la realidad. Es aquí que surgen las preguntas que cabe llamar preguntas socráticas, una tercera clase de preguntas. Al presentarse una persona, o al ser sólo mencionada, podemos preguntarnos si es valiente, si le conviene este predicado (en el orden de nuestra exposición, la segunda clase de preguntas) Inversamente, partiendo de nuestra noción de valentía, podemos preguntarnos ¿dónde encontrar una persona con esta cualidad, quién por aquí es valiente? (la primera de las clases mencionadas). Pero llega el momento en el cual tenemos que preguntarnos de manera muy distinta ¿qué es lo que le atribuimos a alguien cuando decimos que es valiente? ¿Qué vemos entonces en él, qué es lo que apreciamos cuando lo caracterizamos por medio de este predicado laudatorio?

---

Es decir, cuando preguntamos ¿qué es la valentía? Y, en general, con las preguntas de nuestra tercera clase no estamos investigando al mundo, sino a las ideas con las cuales vamos al encuentro del mundo.

Las preguntas socráticas que van desde una pregunta acerca de lo que es la velocidad hasta la pregunta ¿ti to on? ¿Qué es lo ente? son las preguntas eidéticas. No son preguntas empíricas. Son preguntas que tratan de conceptualizar un *eidos* que se ha venido asentando en nuestro trato con personas y con las cosas. Ahora bien, ¿significa esto que son preguntas que tienen una respuesta más estable y más definitiva que las empíricas, con respecto a las cuales comenzó Husserl a señalar que están siempre sujetas a revisión? En *Lógica Formal y Transcendental* la respuesta de Husserl es claramente la negativa. Muy tardíamente -- señala en el paragr.107-- se ha dado cuenta que la crítica de las evidencias ha de llevar finalmente a una crítica de aquellas evidencias que efectúa la fenomenología misma en su primer nivel, todavía ingenuo. “La crítica del conocimiento que es en sí la primera, en la cual se arraigan todas las demás, es la autocrítica del conocimiento fenomenológico mismo” (ibid.). La fenomenología de primer nivel, la ingenua, es la que trata de establecer las necesidades determinadas por el *eidos* respectivo. Sin embargo, ya desde las *Investigaciones Lógicas*, lo que caracterizó a la fenomenología husserliana fue la puesta en relación de los objetos eidéticos con los actos cognoscitivos correspondientes, y con ello, ya desde el comienzo, se trataba de entender el lugar y el papel cognoscitivo de



---

las diversas objetivaciones, su lugar y sentido dentro de la *vida cognoscitiva*. Pero con esta última expresión ya estamos en el tránsito al segundo nivel en el cual dejamos atrás la concepción ingenua de un cielo de objetos ideales y de los correspondientes actos en los cuales los aprehendemos, según el modelo de la visión en la cual un objeto se nos da –aparentemente-- de manera inmediata. Se señala desde el comienzo que el acto en el cual aprehendemos al objeto general es un *acto fundado*, fundado en la percepción del objeto individual real, pero el sentido en el cual decimos que es fundado queda poco claro. Podría pensarse que se trata de asignarle a la percepción una prioridad psicológica y temporal. Más avisados pensaremos que se trata de recordar que lo general, la forma, la característica, es originalmente un rasgo y un modo de ser de un objeto particular. En términos aristotélicos diremos que el *eidos* es fundamentalmente *eidos enhylón*, especie encarnada en un individuo. Pero esto no lleva todavía a reconocer que ni la percepción de un objeto ante nuestros ojos, ni la captación de un universal puede ser un acto simple, y correspondientemente, que hay una *puesta en relación* aun en el objeto que más simple e inmediato parece, y lo que es más, que todo lo que es dado tiene presencia viva sólo gracias a lo que *no* está actualmente dado, sino involucrado en experiencias sedimentadas y en anticipaciones que están siempre a la obra. Lo dado, lo perceptualmente o ideativamente presente se da sólo en horizontes internos y externos que le dan sus sentidos y significaciones que no pueden ser completamente

---

objetivados y enumerados, sino sólo parcialmente tematizados, y esto a su vez desde horizontes siempre cambiantes.

No cabe pues una intuición simple y completa en sí misma ni en la intuición de un objeto perceptible, ni en la intuición eidética. Como en mi ponencia anterior, lo quiero ilustrar con algunos ejemplos, pero antes tenemos que contestar una pregunta de oficio, ¿qué nos autoriza hablar con Husserl de *intuición* eidética, y también de *intuición* categorial? ¿No nos ha advertido Kant que no cabe hablar de intuición intelectual: que así como la sensibilidad no puede pensar, el entendimiento no puede intuir?

Notemos primero que el mismo Kant se ve forzado en su investigación a matizar este dualismo suyo introduciendo como enlace la imaginación que participa de ambas facultades. Entre nosotros fue Alberto Rosales quien en varios trabajos ha defendido la tesis que ve en la imaginación la raíz común a partir de la cual se despliegan tanto la intuición sensible como, a través del esquematismo, los conceptos del entendimiento. La segunda edición de la *Crítica* habla de una *influencia sintética* del entendimiento en la sensibilidad, con lo cual, aun hablando en términos de una cierta acción causal que parte del entendimiento, en definitiva admite una compenetración de las dos facultades. En un estudio titulado “Sensibilidad e entendimiento na fenomenología” Carlos Alberto Silveiro de Moura destaca que en las *Investigaciones Lógicas*, en particular en la sexta, Husserl se mantiene

---

en el marco de un dualismo cartesiano que prefiere ver la sensibilidad y el entendimiento incontaminados (1). Esto se muestra especialmente al afirmar allí Husserl que las formas categoriales como la relación sujeto-predicado, la conjunción o la disyunción no pueden darse en la percepción. Puedo pintar dos arboles, dice Husserl, pero no puedo pintar el *ambos*.

El señalamiento es ingenioso y divertido, pero algo equívoco en lo que atañe a la percepción. Segregamos en nuestra visión *grupos* mayores o menores de árboles, y Husserl mantenía desde sus inicios filosóficos estrechas relaciones con el movimiento filosófico y psicológico que destacaba la configuración (*Gestalt*) como la forma básica que organiza la percepción tanto en su conjunto como en sus detalles. Así, en cuanto a los arboles de la izquierda podemos muy bien decir que  *vemos* que *ambos* son de crecimiento irregular, como es lo característico de los arboles de van Gogh. Pero vale también en este ejemplo lo señalado por Husserl. Puedo decir que veo  *que ambos árboles tienen ramas retorcidas* , puedo también enfocar esta específica cualidad, este  *eidos* , y decir que  *veo lo retorcido*  en el crecimiento de ambos arboles, pero no tiene ningún sentido decir que veo  *el ambos*  de los dos (como sí puedo muy bien decir que veo a ambos). Con la expresión nominalizada “el ambos” expresamos una forma categorial, lo que significa en Husserl una forma lógica proposicional, que es la misma en su aplicación a cualesquiera objetos, y no la constelación perceptiva dada en una determinada ocasión.

---

Similar es el caso de la forma categorial básica del juicio que enuncia que se da una cierta situación objetiva (*Sachlage*): que algo *es* así y así. Considerando la distinción entre la significación y la intuición en la cual ésta se cumple, reflexionamos con Husserl: al decir *el papel es blanco* el significado de “papel” llega a su cumplimiento intuitivo en la percepción o en la imaginación correspondiente; igualmente el significado de “blanco”. Estas expresiones atañen a la materia del juicio. Pero ¿en qué se cumple el significado del “es”? El papel es visible y manejable, lo blanco es visible, pero ¿qué en qué se da el *es*? Es una pregunta que también Heidegger solía formular repetidas veces en sus seminarios, mencionando por lo menos una vez el antecedente del paragr. 43 de la VI Investigación. Husserl dice aquí: “Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la lisura, no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad: pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba.”

Igual que en el caso de “el *ambos*” el señalamiento de Husserl es equívoco y necesita ser aclarado por medio de algunas precisiones. Podemos decir con perfecta propiedad que *vemos* que el papel es blanco, que el árbol es enorme, que el gato es (en castellano: está) ansioso por entrar, y también que el ser blanca la nieve salta a la vista. Lo que no salta a la vista es la contribución del *es* a la forma lógica proposicional, e

---

igualmente nos preguntamos si le corresponde algo en la experiencia pre-predicativa. En cuanto a la primera cuestión, hace Husserl unas importantes aclaraciones en el antes mencionado paragr.39: “El ser de que aquí se trata no debe confundirse con el *ser de la cópula* del enunciado categórico afirmativo.” Y a continuación: “Encontramos aquí *varias concordancias en síntesis*. La una, parcial, predicativa, es mentada asertóricamente y percibida adecuadamente, o sea dada en sí misma... Ésta es la concordancia entre el sujeto y el predicado, el convenir éste a aquel. Pero en *segundo* término tenemos la *concordancia que constituye la forma sintética del acto de evidencia*, o sea la coincidencia total entre la intención significativa del enunciado y la percepción de la situación objetiva, coincidencia que tiene lugar, naturalmente, de un modo paulatino.”

Husserl señala en estas líneas un doble papel de la forma verbal *es*. Como cópula expresa la conveniencia de un predicado a un sujeto, pero en un sentido enfático expresa que lo que dice el enunciado se confirma, que lo significado encuentra su cumplimiento en la intuición, en el hacerse presente en el cual *se da* la situación objetivada. Se trata del *on hos aletés* de Aristóteles.

Éste *es* no es propiamente sinónimo de existencia, ya que se atribuye existencia a objetos: sustancias y cualidades de cierto tipo, diciendo con ello que el tipo está instanciado en algún lugar y tiempo no especificados, mientras que decimos *es así, es verdad, se confirma, efectivamente, ocurrió, es el caso*, con respecto a estados de cosas, situaciones presentadas como objetivas por

---

medio de una proposición. En la terminología de Husserl éstas se constituyen como objetos de segundo orden en enunciados del tipo ‘lo que tú dices es cierto’, ‘lo que presumíamos debe ser descartado’ o ‘es un hecho el que...’.

El ser como verbo auxiliar que hace de cópula es prescindible en muchos idiomas, comenzando con el griego y el latín. Pero el paso del enunciado que presenta un estado de cosas concebible a la aseveración de una situación objetiva, de la significación al conocimiento, es algo que tiene que encontrar expresión en toda lengua. Se puede discutir si pertenece a la lógica, como el signo de Bejahung (aseveración, afirmación) de Frege, pero de todos modos pertenece al contexto epistémico dentro del cual encuentran su sentido las formas lógicas, en cuanto da cuerpo a la noción de verdad a través del hecho fundamental de que nuestra vida cognoscitiva procede a través de confirmaciones y desmentidos. Podemos estimar que Husserl extiende excesivamente la noción de intuición al aplicarla a toda forma en la cual se hace presente y se consolida un estado de cosas como real y considerar que las nociones de experiencia y de corroboración son más apropiadas para dar cuenta de la extensión temporal de los procesos de verificación y comprobación. Pero igualmente podemos admitir que el término de ‘intuición’ expresa bien la forma no objetivada, anterior a toda formulación, en la cual se verifican en todos los niveles nuestras significaciones objetivantes. En este sentido, se justifica aun hablar de una *intuición* categorial.

---

Comprender un enunciado es saber implícitamente qué es lo que valdría como una verificación suya, qué tipo de evidencia nos permite juzgar que lo que éste enuncia es efectivamente el caso. Lo que expresa el *es* enfático, así como se desprende de las Investigaciones Lógicas, es la infaltable distancia entre lo que un enunciado presenta y la realidad en la cual eventualmente se verifica. Pero igualmente se desprende que el uso del *es* enfático nos ubica en un mundo accesible, un mundo en el cual cabe la diferencia entre lo que se confirma, lo que queda desmentido y lo que queda dudoso. Fuera de su relación con la posibilidad de manifestarse, de mostrarse, corroborarse en su *ser así* y hacerse evidente algo, el *es* que aquí llamamos enfático pierde todo sentido, y queda sobre el tapete sólo aquel *es* que aparece también en el enunciado ‘el hipógrifo es un león alado con cabeza de águila’.

Ahora bien, ¿es la forma de la aseveración, con la conciencia implícita de la distancia entre pensar y *saber*, algo que surge como de la nada con el lenguaje, con la forma del enunciado objetivante, o tiene esta forma sus antecedentes pre-predicativos?

Por lo menos, en una de las modalidades de nuestra percepción, vemos un color como propio de un material, un comportamiento, un gesto, como gesto de alguien, lo que muestra que hay una preformación del sintagma sujeto-predicado en nuestra percepción. Igualmente vemos un empujón o un lanzamiento, una acción con toda la carga causal propia de esta expresión, y no meramente una secuencia de estados. Cabe notar en este respecto que la estructura sujeto-predicado no coincide necesariamente con

---

la de sustancia y accidente. Las dos desempeñan papeles distintos. Mientras que admitimos con Husserl que el azul es un momento no-independiente perteneciente a un objeto, en el orden de la constitución temporal de los objetos de segundo orden, que son las situaciones objetivadas, la secuencia de determinaciones puede ser la inversa. Así puedo partir de una pregunta acerca de Juan y decir: 'Está escribiendo'. Pero puedo estar hablando también de cierta escritura y decir: 'Esta escritura se ve de lejos que es de Juan'. En este caso *ser de Juan* se predica de una escritura dada.

Volviendo ahora de nuevo a la forma lógica *ambos* y a la emparentada conjunción que se expresa con la partícula *y*. ¿Cuál es la intuición categorial en la cual se cumple, se verifica lo que ella significa?

La formación de una colección, respuesta barajada por Husserl mismo, no puede ser la apropiada. La colección en el sentido de un agrupamiento o de un estar juntos se *ve*, y no tiene de suyo ningún significado lógico específico. Podemos con igual propiedad afirmar o negar, según el caso, que *a* y *b* están juntos (o que forman una colección). Es cierto, el hecho que hablo de *a* y de *b* muestra que he *seleccionado* estos dos ítems, pero el enunciado '*a* y *b* son (ambos) *F*' no habla del hecho que han sido seleccionados para hablar de ellos. Habla de *a* y de *b*, atribuyendo a cada uno de los dos ítems, *a cada uno por su parte*, una cierta cualidad o relación. Cuando decimos 'Hoy juegan ambas' (p.ej. Venus y Serena) no queda dicho si juegan en pareja, o la una contra la otra, o si juegan en partidos diversos. Lo que en todo



---

caso queda afirmado es que cada una de ellas juega. Lo estrictamente dicho involucra entonces sólo el sentido distributivo y no el colectivo de la conjunción.

Muy distinto es el caso de la conjunción estrictamente colectiva. Así sabemos, desde que Platón nos llamó la atención sobre ello, que podemos decir que Sócrates y Hippias son dos, pero no que Sócrates es dos e Hippias es dos. Similarmente cuando decimos que Venus y Serena son una pareja difícil de vencer, el sentido distributivo del *y* queda excluido. Finalmente es totalmente distinto el papel de la conjunción cuando vincula no los ítems de los cuales se habla, sino predicados formando su producto lógico. Así cuando decimos ‘Sócrates es filósofo y socarrón’. En este caso podemos todavía formar dos proposiciones independientes: ‘Sócrates es filósofo’ y ‘Sócrates es socarrón. Pero no podemos hacer lo mismo cuando establecemos dos condiciones que en su conjunción son suficientes. Podemos decir ‘Para escribir me basta lápiz y papel’, pero no derivar de aquí ‘Para escribir me basta lápiz’ o ‘Me basta papel’. Ocurre que, sin distinguir y recorrer las múltiples funciones lógicas de la expresión categorial *y*, no podemos captar las condiciones de su cumplimiento.

Ha sido a partir de los años 20 que Husserl se dedicó preferentemente a estudiar la síntesis pasiva en las cuales se nos dan los objetos, y se dio cuenta también en el paragr. 25 de la *Krisis* que Kant había entendido muy bien la doble función de la razón: una en la cual trabaja en la explicitación reflexiva de nuestro

---

pensamiento, también en la matematización científica, y otra en la cual actúa ocultamente en lo sensible. Husserl destacará ahora cómo la reflexión analítica que pone de manifiesto las formas del juicio trabaja sobre una síntesis previamente formada a través de un trabazón de actos intencionales que constituyen el ámbito temporal de la conciencia, en el cual retomamos constantemente lo ya experimentado, constituyéndose para nosotros las diferencias entre permanencia y cambio, entre identidad y diversidad, entre conjunción y separación.

En estas síntesis, que corresponden a la síntesis que Kant ve como obra de la facultad “ciega” de la imaginación, se forma el *eidōs*. Las formas y las concepciones generales de tipos y de rasgos, las volvemos explícitas a partir de una síntesis pasiva, es decir una que no *formamos*, sino que *se forma* en nuestra vida cognoscitiva sin que nos lo propongásemos. Toda percepción es acogida a la luz de lo ya experimentado y, a su vez, inicia una pauta para apercepciones futuras, lo que lleva a la formación de una típica de objetos, de cualidades, de relaciones y de formas de acción. *Tipo*, molde, es aquí otra palabra por *eidōs*. La *formulación* de lo que constituye un tipo de ser, su conceptualización, presupone una comprensión preconceptual, práctica e imaginativa de un molde que se ha venido formando en nuestro vivir. A su vez al conceptualizar el tipo o *eidōs*, lo haremos con recursos cognoscitivos cambiantes y en horizontes variados.

En una ponencia anterior he considerado varios ejemplos de delimitación de *eide*, de las fantasías que los

---

acompañan y de las maneras como se conceptualizan. En la presente quiero considerar otros, retomando, sin embargo, uno, el que se expresa con los términos de causa y de causalidad. Tomando como punto de partida el estudio de la noción de causalidad que Kant realiza en la Segunda Analogía de la Experiencia, nos encontramos con una multitud de ideas y de esquemas involucrados. El esquema humeano de una secuencia regular de dos percepciones tipificadas, la idea de un cambio por el cual un objeto pasa de un estado A a un estado no-A, con la cual se asocia la idea de una intervención exterior, una acción que se ejerce sobre un sistema de objetos. Teniendo en cuenta que todo efecto implica la aplicación de una fuerza en algún intervalo de tiempo por más corto que sea (en un intervalo cero el efecto no puede ser sino nulo), pasamos a otro esquema, el de la influencia de un proceso en otro al cual lo *acompaña* por un tiempo, como lo anota Kant en el ejemplo del fuego en una estufa que calienta un cuarto. Con ella se nos forma la noción de una propagación de efectos que se produce en formas previsibles. En todos estos esquemas está implícita una noción de ley y la relación de los conceptos causales con la pregunta *¿porqué?* Y con la previsibilidad requerida en la idea de una acción instrumental.

Todas estas ideas y órdenes de consideración implicados en la noción de causa son complementarios; sin embargo, la pluralidad de puntos de vista, que están presentes en el mundo de la vida, en la práctica humana y no en doctrinas diferentes, pueden dar lugar a teorías de la causalidad diferentes, y de todos modos, introducen

---

una inseguridad para saber hasta donde extender esta noción, aun dentro de las diferentes teorías físicas.

Newton distingue en sus Principios Matemáticos de la Filosofía Natural la fuerza ínsita y la fuerza impresa. La primera es la que da cuenta de la resistencia que ofrece un cuerpo a la aceleración en su movimiento rectilíneo uniforme, la segunda da cuenta precisamente de estos cambios. La segunda representa nítidamente una causa, un factor de cambios, *una arjé tes metáboles*. ¿Y la primera, la fuerza ínsita? Claramente, la continuación de un movimiento inicial no requiere ninguna causa interviniente, pero esta fuerza ínsita tendrá a su vez eficacia al chocar con otro cuerpo, al cual imprimirá un cambio de velocidad. De este modo, mientras no se puede determinar, desde un punto de vista puramente físico, si el movimiento inercial se debe en su origen a una fuerza impresa, es decir, si tiene una causa antecedente, no cabe duda que tiene eficacia causal sobre los cuerpos que le resisten. Igualmente en el caso del movimiento de revolución de un astro alrededor de otro que se mantiene en relativo reposo, se considera la fuerza gravitatoria ejercida por el astro central como una fuerza que se imprime al otro, es decir como una causa, por cuanto lo desvía del movimiento rectilíneo que le es ínsito. Pero cuando se trata de astros gemelos que giran cada uno alrededor del otro, entonces falta la asimetría necesaria para poder distinguir causa y efecto. Faltan ahora elementos esenciales para saber aplicar la noción de causa, a pesar de que todavía se puede decir que cada uno de los astros recibe una fuerza impresa.

---

Nótese que hasta ahora se ha hablado de la fuerza impresa en un cuerpo en base a la ficción de que éste fuera algo puramente unitario. Pero al considerar, cómo se debe admitir este cuerpo como un compuesto, cambiarán nuestras nociones: la fuerza impresa producirá un cambio no sólo en el movimiento del cuerpo considerado como un todo, sino igualmente en sus movimientos internos, cualesquiera que ellas hayan sido previamente. Ahora se nos abre otro panorama conceptual: hablaremos ahora de un conjunto de movimientos que define un sistema y consideraremos como una causa eficiente ('fuerza impresa' en el lenguaje de Newton) todo lo que desde fuera de este sistema lo perturba. Consideraremos ahora, en un ejemplo, como natural y yendo de suyo sin requerir una noción de causa, el movimiento de un astro alrededor del otro con el cual forma un sistema de acuerdo con las leyes de atracción de dos cuerpos, y consideraremos como causa, causa de una perturbación, la presencia gravitatoria de un tercero. Esta manera de ver viene fuertemente al encuentro del horizonte o contexto intervencionista que motiva hablar de causas. Esto le permite también a Thomas Kuhn acercar la física moderna a la aristotélica: la causa formal, dice Kuhn, explica el orden natural, la causa eficiente explica las perturbaciones de este orden.

Tuvimos que recurrir a la historia del pensamiento para proveer ejemplos para la reflexión eidética a través de variaciones imaginativas. Pero encontramos en Husserl, en los suplementos publicados junto con su *Krisis*, un texto particularmente significativo para mostrar que se trata no sólo de variaciones imaginativas para llegar a discernir *un*

---

*eidos* dado, sino de un movimiento del *eidos*, de una *kínesis eidón*.

El texto se ha hecho conocer por su segunda frase dramática: “Filosofía como ciencia, como seriamente y aun apodícticamente rigurosa, este sueño se acabó”. La frase puede ser entendida como un lamento, o dado la frase previa: “Contestación de la filosofía científica”, pudo ser entendida como dando voz o lo que se suele decir y que nuestro autor rechaza. Sin embargo, en las seis páginas que siguen Husserl hace muy claro porqué la filosofía es de una índole totalmente distinta de las ciencias exactas y no debe tomarlas como modelo.

Procede Husserl con la siguiente reflexión. Vista como sucesión o coexistencia de sistemas de pensamiento comunicados entre sí y que convencen, cuando mucho, sólo a su parcialidad, la historia de la filosofía tiene que aparecer como un gran fracaso. Pero aquel que piensa por su parte se nutre continuamente de la historia de la filosofía y es consciente de que es de la historia que le viene la idea misma de la filosofía. A la vez, se nutre de la discusión, del intercambio y polémica con los contemporáneos. Pero aquello de que se nutre, de lo que extrae su alimento, no está ahí como en los estantes de una dispensa, pronto para llevárselo. Más bien es su propio pensamiento que da vida al pensamiento que constituye la historia y que permite aperebirlo. Con su propio pensamiento y en interacción con los autores va formando su *poema* (*Dichtung*) de lo que es la historia de la filosofía, y con ello también su concepción de lo que es y ha de ser la filosofía. Lo que encuentra en

---

los autores será siempre algo parcial y accidental, pero a través de su elaboración propia y del debate actual, al volver al autor histórico encontrará algo diferente en él, que a su vez dará a su propio pensamiento una dirección modificada. En este vaivén entre la soledad del pensamiento propio y la comunicación a través de los tiempos y con los presentes, se va plasmando la idea misma de la filosofía. “Lo que intento bajo el título de filosofía, como meta y campo de mi trabajo, esto por supuesto lo sé. Y, sin embargo, no lo sé”. Eso que sabemos no nos puede bastar. Estamos siempre pendientes de la corrección y aclaración de nuestra idea, así como lo muestra la evolución de los ideales fenomenológicos de Husserl, que aun en sus últimos años presentan grandes desacuerdos internos, tales como encontramos, sin excepción, en todos los clásicos. El texto comentado es del año 1935, uno entre muchos que tematizan la esencial historicidad de la filosofía. Historicidad significa aquí: ningún pensamiento, ninguno de los equivocadamente llamados sistemas de filosofía y ninguna época histórica es algo cerrado en sí mismo. Son más bien un tramado de referencias temporales en movimiento dirigido hacia un futuro abierto, y toda época histórica es por ello transepocal, mirando hacia atrás y hacia adelante, herencia y promesa.

¿Vale la historicidad señalada para todo *eidos*? Nuestras reflexiones husserlianas permiten responder a esta pregunta afirmativamente. No en el sentido de que la causa, o la justicia, la recta, o la filosofía fueran en cada época otra cosa, sino en el sentido de que son ideas que

---

en cada época abarcan complejas multiplicidades que piden reelaboración constante. La filosofía se distingue sólo por representar la conciencia y la disciplina de la necesidad de este trabajo comunicativo. Mientras que las ciencias dejan su propia historia fuera de su campo de trabajo, la filosofía vive en la interacción histórica y vecinal, que se extiende sin límites asignables.

(1) de Moura, Carlos Alberto R.: Sensibilidade e entendimento no fenomenologia. En: *Manuscrito*, Vol. XXIII, Nº 2, Unicamp, Campinas, 2000, pp. 207-250.



---

---

# La diferencia ontológica en la obra de Heidegger<sup>1</sup>

**Alberto Rosales**

---

<sup>1</sup> Este texto fue pronunciado como conferencia por primera vez en un Coloquio sobre Heidegger, realizado en la Universidad de los Andes de Bogotá, el 16 de mayo de 1993, y apareció ese mismo año en la revista *Texto y Contexto*, N° 21, Bogotá 1993. En la versión pronunciada en el Coloquio Fenomenológico de Mérida (2008) el autor sustituyó la tercera sección de ese texto por una exposición libre de sus nuevas investigaciones sobre el mismo tema.

---

[alrosales@yahoo.es](mailto:alrosales@yahoo.es)



---

**L**a diferencia ontológica es uno de los conceptos claves en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en su primera época. Podría decirse que esa diferencia se encuentra de modo implícito detrás de cada página de *Ser y Tiempo*. Ella está contenida además expresamente en la meta que esa obra pone a la filosofía misma. En efecto, la filosofía tradicional, y en forma expresa al menos desde la *Metafísica* de Aristóteles, gira en torno a la pregunta fundamental acerca de qué sea el ente en tanto ente y los atributos que le convienen en cuanto tal (*Met.* Gamma 1). Por el contrario, Heidegger fija en *Ser y Tiempo*, como meta de la filosofía, plantear y responder la pregunta acerca del ser en cuanto tal: “El ser es el tema fundamental de la filosofía” (§ 7). Esa transformación de la meta de la filosofía no sería comprensible, si “ser” no significara para Heidegger algo diverso del ente. *Ser y Tiempo* dice en efecto: “»Ser« no es algo así como ente” (p. 4) y “El Ser del ente no »es« él mismo un ente” (p. 6). Y en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, donde esa diferencia es considerada temáticamente, puede leerse: “Filosofía no es *ciencia del* ente, sino del *ser* o, como reza el nombre griego, ontología” (p.15). Y en otro pasaje: “Tenemos que poder realizar unívocamente la distinción entre ser y ente, para poder hacer de algo así como el ser tema de la investigación. Ella no es una distinción cualquiera, sino es aquella distinción a través de la cual se conquista primeramente el tema de la ontología

---

y con ello de la filosofía misma. Ella es una distinción que constituye por vez primera a la ontología” (p.22). Esto es: la filosofía es posible como saber diverso de las ciencias sólo gracias a que el ser es diferente del ente<sup>1</sup>. Por ello expresa Ser y Tiempo (p. 27): “Diferenciar al ser del ente y explicitar al ser es la tarea de la ontología.” La exposición siguiente es un intento de exponer la procedencia y las diversas formulaciones del concepto de diferencia ontológica a través de la obra de Heidegger.

Heidegger ha entrevisto por primera vez el problema de la diferencia ontológica en el uso que los fundadores de la metafísica, Platón y Aristóteles, han hecho de la palabra “ser” y de sus equivalentes. En sus *Beiträge zur Philosophie* Heidegger ha indicado que él avistó esa diferencia al estudiar la pregunta por el ente en cuanto tal y por cierto la ousía (entidad) en Platón<sup>2</sup>. Como Heidegger deja al lector la tarea

1 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA vol.29/30, 521: “La diferencia ontológica es algo así como la diferencia que porta y guía lo ontológico en general, así pues no una distinción determinada que pueda y tenga que ser realizada dentro de lo ontológico.” Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA vol.26: “Ser es distinto del ente - y en general sólo esa distinción, esa posibilidad de distinción, depara una comprensión de Ser. Dicho de otra manera: en el comprender al Ser yace la realización de esa distinción de Ser y ente. Esa distinción es lo que hace posible primeramente algo así como ontología.”

2 “Esa distinción [fue divisada] primero a partir de la pregunta-guía por la entidad y se quedó estancada allí.”, *Beiträge*, 273. Heidegger remite allí mismo a la sección 110 (pág. 208 ss.), que considera justamente a la idea platónica como entidad. Y en la pág. 250 puede leerse: “Pero esa distinción es empujada a la vez hacia la vía de la cual ella proviene, pues allí tiene vigencia

---

de interpretar esa indicación, debemos considerar cómo usa Platón la palabra “ousía”. El llama ousía a la idea, por ejemplo en el *Fedón* (65 d 9,78 c 9). Lo que cada cosa es, su *lo-que* en aparición para el pensar, es la “vista” o el “viso” que ese ente ofrece, su *idea* o *eidos*. La idea misma es a su vez un ente, y por cierto el ente que, en contraste con las cosas visibles, verdaderamente es (tò hōs alethōs ón). Debido a esto Platón designa a la idea como ousía. “Ousía”, que es un nombre verbal del infinitivo eînai, era usada comúnmente con el significado de “hacienda”, es decir, haber y estancia. Platón le da un nuevo sentido, retrotrayéndola a su origen, al eînai. De acuerdo con esto “ousía” viene a significar entonces: *ser; ser-ente, entidad*. Es porque la idea es propiamente ente que merece ser llamada, de acuerdo con esto, *un ser*.

Aristóteles usa las palabras “ousía” y “eînai” en un sentido parecido. Si bien él en su etapa inicial, y a diferencia de Platón, considera a la cosa sensible individual como lo que propiamente *es*, en la versión más madura de su doctrina, en *Met. Z*, establece que lo que puede ser llamado propiamente ousía es el *eidos* que yace en esa cosa, en tanto *causa* de que ésta sea ousía (*Z* 3). Por ello no es extraño que Aristóteles llame en diversos pasajes al *eidos* con la palabra “eînai”. Así por ejemplo, afirma frecuentemente que si bien algo es uno en número, no es uno en cuanto a su eînai, esto es, en cuanto a su lógos o eidos (por ejemplo 210 b 16-17 y la entidad como ousía, la idea y, en su séquito, la objetividad como *condición de posibilidad* del objeto.”

---

427 a 2 ss.). Es bien sabido que Aristóteles nombra también al eidos a través de expresiones en que el infinitivo *eînai* sustantivado rige un dativo, p.ej. *tò agathô eînai*, el ser del bien (1031 a 32) o través de la controvertida expresión *tò tí ên eînai* (*tini*), es decir: “el ser [el] qué-es” (de una cosa o para, por ejemplo, del hombre blanco, 1029 b 27). Todas esas expresiones conciernen al *eînai* en el sentido del *ser-algo* (*Was-sein*); pero “*eînai*” tiene en Aristóteles además el sentido de la *enérgeia*<sup>3</sup> de la plena presencia del eidos, por ejemplo en un ente, o también de la *alétheia*, de la presencia de los eide en el sentido del estar-patentes para el alma (cfr. *Met.* Delta 7). ¿Pero se anuncia acaso en lo que Platón llama *ousía* algo así como una diferencia entre tal “ser” y los entes? Ciertamente, el ser en el sentido de la idea o el eidos es diferente de la cosa sensible individual y Platón ha puesto gran empeño en conceptuar esa diferencia, esto es, la diversidad y a la vez la conexión, entre lo sensible y lo inteligible. El ser en tanto idea es en cada caso algo uno, en contraste con la multiplicidad de las cosas sensibles. Ese ser es, además, algo uno en el sentido de “lo que se mantiene de la misma manera como lo mismo”<sup>4</sup>, es decir, lo idéntico y constante, en contraposición a la inconstancia de las cosas sensibles. A consecuencia de ello Platón es llevado a sostener que el ser-ente, en tanto idea es un ente separado de las cosas sensibles, y que la unidad entre un ser tal y sus entes es la que

3 Cfr. *Aristotelis Opera*, 427 a 7, 412 b 8, 1048 a 31, así como 221 a, 222 a.

4 Cfr. por ejemplo *Fedón*, 78 c-e, 79 d-e, 80 b; *República* 479 a etc.

---

existe entre un modelo y sus copias<sup>5</sup>. Sin embargo, esa no es aún para Heidegger la concepción adecuada de la diferencia ontológica. Al respecto es muy revelador un pasaje de su gran lección del semestre de invierno 1924-25 sobre el *Sophistes* de Platón. Al interpretar la expresión aristotélica “hôs physeós tinòs” (Met. Gamma, 1003 a 26), dice H.: Esas palabras no pueden significar ya, “...como Platón lo hizo todavía, que el ser del ente mismo es un ente; sino que el ser del ente es justamente algo totalmente peculiar, que no puede ser caracterizado a su vez por medio de aquello que él mismo determina categorialmente. No me está permitido aprehender al ser del ente a su vez como ente...” (p.210). Según ese pasaje, tanto Platón como Aristóteles han divisado ya al ser del ente, pero aquél lo determina todavía como ente, mientras que el último lo piensa más adecuadamente, como algo diverso del ente.

¿Qué significa aquí la palabra “ser”? En varios pasajes de esa lección, Heidegger expresa que para Aristóteles el ser son las arjaí; en primer lugar, los eide (por ejemplo pp.210, 631). En concordancia con esto, el pasaje citado presupone que tanto Aristóteles como Platón han avistado al ser, esto es, al eidos o a la idea. Ahora bien, si esto es así, su desacuerdo acerca de la diferencia ontológica debe concernir *a la manera como cada uno concibe la relación entre el eidos y los entes y con ello la naturaleza de esa arjé*

---

<sup>5</sup> Cfr. *Was heißt Denken* pp. 173-74, sobre el Jhorismós platónico como interpretación de la diferencia.

---

*misma*. Aristóteles, a quien el pasaje citado atribuye haber pensado más adecuadamente esa diferencia, niega que el eidos sea una ousía existente por separado, y sostiene que él es una determinación *en* la cosa sensible individual (cfr.op. cit. p. 210 ss.). El sentido implícito del pasaje citado sería que Aristóteles, al criticar la separación entre eidos y cosa, habría venido a pensar que el ser no es él mismo un ente. En cambio, Platón concebiría aún al ser como un ente, no porque él lo confunda con una cosa sensible, sino porque le atribuye un carácter que Aristóteles ha descubierto ser una determinación ontológica del ente sensible, a saber: el ser algo autoestante, que existe separadamente, es decir, una ousía como hypokeímenon. El pasaje de Heidegger citado encierra una conocida crítica de Aristóteles a Platón<sup>6</sup>, lo cual concuerda con la tendencia general proaristotélica de la lección mencionada.

Según esto, Heidegger descubre la diferencia ontológica en las tesis centrales de Platón y Aristóteles<sup>7</sup>. Para éste último los *entes* son primeramente las ousías individuales sensibles. Su *ser* y sus caracteres de ser son sus eide, en tanto principios o causas inmanentes de

6 Cfr. *Met.* 997 b 5 ss., 1001 a 4 ss., 1053 b 9 ss.

7 Si bien el pasaje citado de los *Beiträge*, pág.273, remite a Platón, la pregunta allí mencionada acerca del ente en cuanto ente sólo se vuelve expresa en Aristóteles. Ya esa pregunta guía al pensamiento hacia el ser, pues ella se refiere al ente en *tanto ente*, es decir, en cuanto *es*, así pues a su “*ser*”. Cfr. GA vol.29, pág.522: “en Aristóteles, donde irrumpe la diferencia - ón hê ón -“. Por otra parte, la diferencia entre entidad y ente está presente a lo largo de toda la tradición metafísica, sin que ella fuera, sin embargo, aprehendida conceptualmente como diferencia ontológica. Cfr. *Beiträge*, pp. 468-69.



---

que tales entes sean, lleguen a ser y sean cognoscibles y conocidos. La diferencia ontológica concierne a las relaciones entre tales fundamentos y lo fundamentado por ellos. A esa diferencia pertenece que los fundamentos no pueden ser ousías separadas. Y como “*eînai*” no significa para Aristóteles sólo ser-algo determinado, sino también la *enérgeia*, así como la *aletheia*, la diferencia ontológica así entendida concierne también a lo que la tradición posterior llamará el *esse existentiae* y la *veritas* en contraposición al ente existente y al verdadero. Estos modos de ser adquieren, incluso para Heidegger, una importancia que no han tenido siempre en el aristotelismo. Él entiende *ón* y *ousía más* en dirección a la *existentia* como presencia, que en dirección a la *essentia*. Y la presencia avistada allí por dondequiera nuncia a Heidegger la conexión entre ser y tiempo<sup>8</sup>.

8 Si bien H., según sus propios testimonios, ha avistado la diferencia entre ser y ente en Platón y Aristóteles, él se encuentra de antemano en una tradición que ha elaborado una suerte de diferencia entre ambos. En efecto, si bien éste determina a las ideas como los seres (ousias) propiamente dichos, se ve obligado a ir más allá de ellas hacia sus principios. Ese paso “más allá del ser” es sugerido en la *República* 509 b. Su principio es ciertamente una idea, la idea del Bien, al cual las ideas son semejantes, pero en tanto es su origen, el Bien es algo diferente de ellas, *es más que* ellas en antigüedad y poder, es “lo más brillante del ente” (518 c), “lo más bienaventurado del ente” (526 e). La alteridad entre el Bien y las ideas es pensada como una diferencia *cuantitativa de intensidad* entre dos tipos de seres, en la cual uno de ellos *es más* que el otro. De esa intelección procede una tradición, en la cual se encuentran, en primer lugar, Speusippo, Plotino y el Neoplatonismo, a los cuales es común diferenciar lo Uno como principio, en tanto supra-ser, respecto de los entes originados por él. Así atestigua Aristóteles que para Speusippo, el sobrino de

---

Platón, lo Uno ni siquiera era un ente (*Met.* N 5, 1092 a 14). Ello es así, según un texto de Speusippo, transmitido por Jamblichos, “porque lo Uno es simple, porque es la arjé de los entes y porque la arjé nunca es tal como aquellas cosas de las cuales es arjé.” (*De communi mathematica scientia*, 15,7 Festa; cfr. Ph.Merlan *From Platonism to Neoplatonism*, 96-140, así como H. Krämer, “Epékeina tês ousías”, en *Archiv d. Gesch. d. Phil.* vol.51, 4-6). [Aristóteles, por su parte, se niega a ir más allá de los eide y a buscar su génesis a partir de principios más altos, pero él admite un orden de “ser”, con un ser primero y diversos niveles inferiores de seres.] Ello no quiere decir que lo Uno sea menos que el ente o una nada, sino precisamente que es un supra-ser. De manera parecida caracteriza Plotino a lo Uno como “la nada” (Eneada III, pp. 8, 10, 28 y ss.), esto es, la nada de los seres (ón, ousía, zoé; cfr. también V 3, 11. 18; V 5, 13, 28; VI, 8, 14, 43) De acuerdo con esta tradición, el principio sólo puede ser pensado haciendo abstracción de las determinaciones de los seres, lo cual es el origen de la llamada “teología negativa”. A esa misma tradición pertenece otra rama, que parece partir de Xenócrates y se prolonga a través del platonismo medio (Albinos, Apouleios, Kelsos, Maximos, Noumenio) y de la teología del Logos (Philón, Prólogo al Evangelio de San Juan, Tatiano, Justino, Clemente de Alejandría, etc.), hasta algunas formas de la Gnosis. A esta rama es característico identificar ciertamente al principio con un ente, el nous divino, pero sigue diferenciando entre ese principio y los restantes entes en el sentido de un “ser más”. Aristóteles ocupa un lugar peculiar dentro de esa “metafísica del nous”, pues si bien considera también al nous divino como el ente primero dentro de una escala de entes, lo piensa como principio sólo en cuanto al movimiento. Cfr. sobre esta conexión: H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. A una suerte de diferencia entre ser (eînai) y ente (ón) llega por primera vez Porphyrio, quien identifica lo Uno con el Ser, con lo cual éste ocupa un lugar en la contraposición platónica entre el principio y los entes. Lo Uno es ciertamente anterior al ente (prooúson), pero en tanto es el puro presentarse (energeîn), el Ser es anterior al ente (cfr.in Parm.XII, 25-27). Cfr. sobre esto W, Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 17 ss. Sobre la relación de Heidegger con esta tradición, que interpreta la diferencia en el sentido de un “ser más”, cfr. nota 11. H. parece no haber comprendido adecuadamente el sentido del “epékeina tes ousías”. Su posición respecto

---

¿Como piensa y despliega Heidegger en *Ser y Tiempo* y en sus restantes escritos hasta 1933 la diferencia ontológica así entrevista? Para responder a esa pregunta, debemos esbozar ante todo en qué marco acoge Heidegger en ese período esa idea de diferencia ontológica.

1. En primer lugar, el ser es pensado en esas obras como un cierto *fundamento* y el ente, como lo *fundado* por él. Según *Ser y Tiempo*, el ser es “sentido y fundamento” del ente (p. 35), es el “fundamento que sostiene al ente” (p. 152). Y el ser es fundamento en tanto hace posible la patencia de los entes para el hombre y, en consecuencia, también la patencia de éste para sí mismo. El ser es “lo que determina al ente en tanto ente, es aquello en vista de lo cual el ente... ha sido comprendido ya en cada caso.”(p. 6). Es debido a que ser y ente son pensados en este período en la perspectiva del fundamento y lo fundado que la primera exposición impresa de la diferencia ontológica tuvo lugar en un tratado *Sobre la esencia del fundamento* (= EF, 1929).

2. Por otra parte, el ser es tal fundamento *en el comprender humano*, en tanto es *un esquema o conjunto de esquemas, patentes por obra del comprender y para* de la teoría platónica de los principios es aristotélica; cfr. GA 19, 212. Sus restantes intentos de interpretación de la idea del Bien la entienden en sentido moderno; cfr. EF. pp. 40-41; cfr. además GA vol. 26, p. 236; vol. 65, p. 210; vol. 34, p. 95 ss., así como *Platons Lehre von der Wahrheit*. Cfr. nuestra crítica a esa interpretación en *Unidad en la Dispersión*, págs.276-77, nota 40.

---

él. Esa tesis proviene a su vez de la transformación moderna del ser como eidos en representación a priori de la subjetividad. De acuerdo con esto, *el origen y la sede de la verdad residen en el comprender*.

3. En tercer lugar, Ser y Tiempo supera ya la concepción moderna de la subjetividad como inmanencia, esa obra sigue pensando al Dasein como fuente independiente y autónoma de la verdad. El tratado *Sobre la esencia del fundamento* señala expresamente que el comprender no se topa con posibilidades de ser como si fueran cosas preexistentes, sino se las pro-yecta, esto es, se las forma ante sí mismo como principios a los cuales él se somete (ib. p. 43). La patencia del ser es, según esto, la autonomía, es decir, *la libertad*.

4. En cuarto lugar, esa libertad trascendental es *finita*. El individuo humano no dispone arbitrariamente de su comprensión de ser, sino ella acaece fácticamente en él. Y el horizonte de ser que ella proyecta, así como la comprensión misma, no son causa eficiente de que los entes sean, sino sólo de que estén patentes para el hombre. Ello quiere decir, que *el ser y su verdad son finitos*. Debido a esa finitud, el Dasein no sólo es un *comprender* posibilidades, entre ellas las *posibilidades de ser*, sino también un *encontrarse* a sí mismo en un temple de ánimo, como ente y en medio de los entes. El sentimiento descubre al *ente*, es decir, tanto al

---

hombre como a las restantes cosas, como algo que *ya es*, *independientemente* de la comprensión de ser.

6. Por otra parte, esa verdad de los entes, en que consiste su “ser”, no es ya primeramente la concordancia de un juicio y su objeto, sino su *patencia* y por cierto su *estar-descubiertos* en y para el Dasein.

7. Finalmente, el fundamento último de la comprensión de ser es la *temporalidad*. Ésta, en su estructura extático-horizontal, es la condición de posibilidad tanto del comprender, como del horizonte de ser que ella proyecta, es decir, es la forma originaria de la libertad.

Sobre la base de estas siete tesis, que forman parte del proyecto de Ser y Tiempo, podemos aproximarnos a la diferencia ontológica, tal como ella es expuesta en *Sobre la esencia del fundamento*. La tercera sección de ese tratado busca primeramente dicha esencia en la patencia de los fundamentos primarios, a saber, las posibilidades de ser (= el mundo), por un lado, y el ente en total, por el otro. Aquellas posibilidades son proyectadas por el *comprender*, el cual es por esto la “verdad ontológica” (EF 13). La “verdad óptica” primaria acaece a su vez en el *encontrarse* (ib.)<sup>9</sup>. Para aproximarnos a esas estructuras consideremos primero sus modos ópticos. Nuestro comprender no es una

9 Cfr. GA vol. 24, pág.102: Determinar la conexión y diferencia entre la patencia del ser y el estar descubierto el ente es el camino posible hacia la determinación de la diferencia ontológica.

---

suerte de conocimiento de posibilidades ónticas dadas, sino tiene más bien el carácter volitivo de un darse e imponerse posibilidades, a las cuales nos sometemos, de suerte que ellas se convierten en los fundamentos de nuestra acción. Nuestros sentimientos, por su parte, nos descubren a nosotros mismos como avasallados de una u otra manera por el ente en total, en tanto éste es aquel suelo del cual dependemos para poder existir. En esa conexión entre nuestras posibilidades y el suelo fáctico en el cual existimos se produce el fenómeno que Heidegger llama *el sobreexcederse y la privación*, el cual podemos explicar primero en su sentido óntico. Las posibilidades que proyectamos sobrepasan siempre lo realizable, el cual es en cada caso una restricción de lo posible, así pues, algo insuficiente en comparación con éste. Nuestro comprender *se excede* en posibilidades, con las cuales sobrepasamos lo que realmente estamos en capacidad de hacer<sup>10</sup>. Nos damos pronto cuenta de ello, porque la fáctica constelación de cosas, en medio de las cuales nos encontramos, no tarda en oponerse a muchas de esas posibilidades y *nos priva* de ellas, de suerte que debemos al fin elegir sólo las prácticamente posibles. Para avistar lo que Heidegger tiene en mientes en el texto indicado, es necesario pensar ahora ese fenómeno en un sentido ontológico. Nuestra comprensión proyecta a priori múltiples posibilidades de Ser, como metas que han de regir el modo de hacer patente a los entes. En el exceso de esa

10 Cfr. GA vol.26 págs.248, 279 y 206.

---

comprensión hay una tendencia a disponer arbitrariamente del ente en la patencia e incluso a reducirlo a ésta, mientras que el ente en total, descubierto en el sentimiento, se rehúsa a ser hecho patente de cualquier manera y en cualquier medida. En ese excederse y en la privación correlativa tiene lugar una pugna entre ser y ente. ¿En qué sentido contiene ese fenómeno la diferencia ontológica?

a) Como esa diferencia reside en el Dasein, ella misma tiene que *estar patente*, más exactamente, ella tiene que *acaecer en uno u otro modo de patencia*. Pero ese distinguir a ser y ente no es un ver cognoscitivo que diferencia dos cosas dadas, sino una patencia de los mismos *en cuanto fundamentos* y, por cierto, entre estos *en tanto posibilidad y suelo fáctico* del existir, tal como ocurre en el sobreexcederse y la privación. Ellos no son allí objetos de conocimiento, sino poderes.

b) En ese fenómeno el ser se revela como *fundamento* de la patencia del ente, gracias a la cual éste es ente, a saber, algo verdadero, pero no por sí mismo. Esa patencia hace posible a la vez que el ente se manifieste como lo que no se agota en su patencia, como *independiente* de ella, en tanto se opone a ser hecho patente de cualquier manera y en cualquier medida. En el ser hay la tendencia a reducir el ente a la patencia, mientras que en el ente hay la tendencia contraria a disminuir y privar a la patencia de sus posibilidades. Pero gracias a

---

esa pugna cada uno hace posible al otro, pues la patencia hace posible al ente como contrincante, y la oposición de éste elimina las posibilidades impracticables y le otorga a las restantes su necesidad como tales.

c) De esa pugna surge un “no” entre ser y ente. Ese “no” no es el que reina entre una determinación y su extremo contradictorio, por ejemplo, entre el color blanco y la mera ausencia completa del mismo. El “no” entre ser y ente concierne más bien a esa pugna y con ella a una cierta *alteridad*<sup>11</sup> de los dos fundamentos mencionados, según la cual cada uno hace posible al otro, va contra el otro y se posibilita con ello a sí mismo. Y esto implica que tal alteridad es a la vez la indisoluble *copertenencia* y *unidad* del uno con el otro.

d) Esa separación y conexión entre ser y ente

---

<sup>11</sup> Ser y ente son “*otros*” entre sí porque ambos son en cierto sentido “entes”. En efecto, el ente es lo patente, pero no por sí mismo, y no se agota en su patencia. En cambio el ser es también patente, pero por sí mismo, en tanto es la patencia. Por ello puede decir Heidegger “*Sein`ist`..*” y “*Sein`...|gibt es`...*” (SuZ 230). Y por ello puede decir también en un texto posterior al “giro”: “Hay una iluminación. Pensada desde el ente ella es más ente que el ente” (*Carta sobre el Humanismo*, 113; cfr. *Beiträge* 266). Ese “ser más” recuerda aún a la tradición platónica bosquejada en la nota 8. En otros textos, en cambio, como en *Beiträge*, p. 472, H. se distancia expresamente de esa tradición: “Para ésta vale *la metafísica*: el ente es y el no-ente también `es` y el Ser es el ente más ente. Por el contrario queda firme que el Ser *es* único y por esto no `es` nunca un ente y menos que nada lo más ente”. Cfr. *ibid.* pp. 243-44.



---

tiene sus condiciones de posibilidad. Ella descansa en la articulación del horizonte en la diferencia entre el ser como posibilidad, que diseña de antemano *lo que* los entes son, y el ser como *ser-ya* y *facticidad*. En ellos repiensa Heidegger la diferencia tradicional entre *essentia* y *existentia*. Es gracias a que el horizonte de ser se articula en esos dos caracteres y a que el Dasein es, correlativamente y en unidad, comprender y encontrarse, que puede acaecer la diferencia ontológica. La unidad temporal de la trascendencia es el fundamento de la diferencia ontológica<sup>12</sup>.

La lección *Qué es Metafísica* (= QM) expone otro modo en que esa diferencia se hace patente, en el cual el ente viene a contrastar con el ser como nada. El tratado sobre el fundamento expone la patencia del horizonte de ser, sin destacar que, para poder fungir como horizonte del comprender, el ser tiene que permanecer como un trasfondo inaparente, implícito e inobjetivo, mientras que el ente viene a mostrarse en un primer plano. El tratado omite decir también lo que expone QM, esto es, que ese modo inexpresso puede transformarse privativamente en la angustia, en tanto al menos una parte del horizonte se vuelve expresa y debido a ello se oculta, es decir, irrumpe en un primer plano como algo incomprensible, como una *nada*

---

12 Cfr. EF 15-16. Sobre la reinterpretación implícita de la distinción entre esencia y existencia en Ser y tiempo cfr. mi libro *Transzendenz und Differenz* (Den Haag, 1970), Cap. 7, así como GA vol. 24, Cap. II y mi escrito “Una aproximación a Tiempo y Ser”.

---

de patencia. En la esfera de patencia, que es el Dasein mismo, viene a mostrarse una zona de ocultamiento. Esa modificación parcial del horizonte transforma también privativamente al ser del ente en total, el cual ente se muestra por ello, dentro de la zona iluminada del encontrarse, como irrelevante y carente de significación. El Dasein se modifica en un claro-oscuro de patencia y ocultamiento, gracias a lo cual el ente en total viene a mostrarse como aquello *que es*, es decir, como lo que está fácticamente patente y se separa con ello del ocultamiento. “En la clara noche de la nada de la angustia se yergue por primera vez la patencia originaria del ente en cuanto tal: que él es ente - y `no nada’.”(QM 19).

Ese fenómeno de la diferencia ontológica puede ser interpretado aún como una modificación del sobreexcederse y la privación, en tanto la nada, es decir, ese ocultamiento parcial del horizonte, hace posible la patencia de *que* el ente *es*, pero a la vez tiende a anularla, por lo cual, el ente tiene que diferenciarse de la nada. Y recíprocamente, esa oposición del ente contra el ocultamiento del horizonte hace patente al ser como *lo otro* del ente. El “no” que surge aquí entre ente y ser tiene también su condición de posibilidad, a saber, la escisión horizontal, contenida en la angustia, entre patencia y ocultamiento, ser y no-ser. Esa escisión es el origen del no y la negación, a la cual se refiere expresamente ese texto.

La exposición expresa de la diferencia ontológica en el tratado sobre el fundamento, y de manera implícita en la lección

---

inaugural, son sólo los trechos visibles de un camino más largo. Ser y Tiempo no sólo está totalmente determinado por la diferencia ontológica, sino que él aporta ya implícitamente luces acerca de la dirección en la cual Heidegger la piensa. La Sección 3 de la Primera Parte de esa obra, que trataba expresamente sobre la cuestión, fue destruida por Heidegger a comienzos de 1927. La lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, del semestre de verano de 1927, que es el segundo intento de redactar esa Sección, divisa la diferencia en el ámbito de la comprensión de ser y el comportamiento respecto de entes, pero no llega a una formulación decisiva y pormenorizada (cfr. GA vol. 24, 452 ss.). La lección *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, dictada en el semestre de verano de 1928, se mueve ya hacia la interpretación de la diferencia expuesta al año siguiente en el tratado sobre el fundamento (cfr. GA vol. 26, 203 ss.). La lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, del semestre de invierno 1929/30, aborda nuevamente el problema en el seno del proyectar, donde surge la diferencia entre lo posible y lo real-efectivo (cfr. GA vol. 29/30, 524 ss.).

Esa serie de intentos nos indica que la diferencia ontológica no era para Heidegger un problema resuelto. En efecto, la cuestión no consistía solamente en determinar el modo en que el Dasein distingue entre ser y ente, sino en un problema aún más decisivo, motivado en parte por la idea misma de esa diferencia. En efecto, si el ser no es un ente y por ello tampoco un objeto, la tesis de Ser y Tiempo, según

---

la cual el ser es un horizonte que hace frente al comprender, que es divisado desde éste, y que puede ser objetivado por el conocimiento ontológico, encierra *el peligro de objetivar al ser*, es decir, de tratarlo como si fuera un ente y olvidar con ello la diferencia misma. La resolución de esa “crisis” de Ser y Tiempo (*Beiträge*, 451) era obstaculizada por la concepción que esa misma obra tenía de la diferencia, pues en ella el ser seguía siendo concebido como una representación trascendental de la entidad del ente. Por ello fueron necesarios muchos intentos por domeñar la diferencia (ib. 250). Ellos pertenecen al camino de Heidegger hacia su “Kehre”. Considerar qué razones han llevado a Heidegger a dar ese giro y cómo se ha desplegado éste, ha de quedar fuera de esta exposición<sup>13</sup>.

¿Cómo concibe Heidegger la diferencia ontológica después de ese giro de su pensamiento? A fin de aproximarnos a la respuesta, debemos esbozar primero en algunas tesis la posición fundamental alcanzada a través de ese movimiento.

La palabra “ser” no significa ya más, después del giro, la entidad de los entes en el sentido de su arjé, principio o causa. El Ser (Seyn) no es una causa para el ente, que estuviera, por así decirlo al servicio de éste, sino

---

13 Cfr. sobre ese tema mis trabajos: “Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen”, en *Zur phil Aktualität Heideggers*, (1991) vol I, 118 ss. y “Übergang zum anderen Anfang. Reflexionen zu Heideggers `Beiträge zur Philosophie`” en *Recherches Husserliennes*, 3 (1995).

---

es primeramente, en sí mismo, un *ocultarse iluminador* (cfr. *Beiträge*, 174, 183, 229, 258).

El origen y la sede primera de la verdad no es ya la subjetividad o siquiera el Dasein, sino el Ser, pues el Da como dimensión de patencia surge del ocultarse iluminador. “Ser” no designa ya una representación horizontal, que se mostrara al comprender humano y fuera visible a partir de éste, por obra de su poder autolegisador. La libre comprensión humana así como las posibilidades ontológicas frente a las cuales ella tiene que decidirse, brotan del Ser como ocultarse patentizador.

Heidegger ha pensado indirectamente la estructura del Ser así entendido al interpretar la palabra “philía” en su lección sobre Heráclito (cfr. GA vol. 55, pp. 109-160). El ocultarse y el patentizarse son posibles en el Ser sólo gracias a sus referencias mutuas, por las cuales ellas se separan y a la vez se unen. En efecto, es sólo porque el Ser oculta su esencia, que él puede des-cubrir figuras epocales de sí mismo, y recíprocamente, es sólo en la zona de patencia que surge así de él y a partir de ella, que el Ser puede retirarse y ocultarse, manifestándose en ella como lo oculto. La oscuridad sólo puede estar patente en cuanto tal en donde hay luz. Ello implica, en segundo lugar, que ocultamiento y patencia se separan y se diferencian uno del otro en el Ser, en tanto cada uno va contra el otro, tiende a disminuirlo y a anularlo, sin poder lograrlo. Por el contrario, en tanto cada

---

uno de ellos es posible gracias al otro, al ellos contraponerse se posibilitan recíprocamente y permanecen unidos en su separación. Además, como el ocultamiento y la patencia sólo son posibles cada uno gracias al otro, al posibilitarse uno al otro, cada uno se posibilita a sí mismo. Y esa unidad que vibra en el Ser como ocultarse patentizador no es tal en el sentido dialéctico de la identidad de conceptos, ideas o juicios contradictorios de un espíritu o lógos. Su unidad es la copertenencia de esos contrincantes en su lucha. Y como el Ser no es el todo de los entes, esa controversia, en la cual consiste su unidad y su diversidad, es exclusivamente suya y no es atribuible sin más a los entes<sup>14</sup>.

Esa pugna es el modo como la verdad del Ser, es decir, el Ser en tanto verdad y no-verdad, acaece (geschieht, west). En ese acaecer o *acaesencia* (Wesung) el ocultarse y el patentizarse *se otorgan mutuamente lo propio* de cada uno. De acuerdo con ello, Heidegger designa a ese acaecer con la palabra *Er-eignis*, esto es, *apropiación o acaecimiento apropiador*<sup>15</sup>.

El *Ereignis* no es una zona de luz y sombra, más allá del mundo, hacia la cual el hombre tuviera que trascender, sino su luminosidad es el Da mismo, en el cual el hombre existe mientras vive. Ello significa que Ser y Dasein no son

14 Sobre esa dialéctica del Ser cfr. el Epílogo a mi traducción de la lección de H. sobre Schelling: *Schelling y la libertad humana*, 2.ed. Caracas 1996, pág. 252 ss.

15 Cfr. *Identität und Differenz*, pp. 28-29, así como *Beiträge*, por ejemplo pp. 7, 8, 20, 23, 29, 30, etc.

---

dos cosas que se relacionaran adicionalmente una con la otra, sino ellos se copertenecen en el Ereignis como un todo originario, donde el Ser yecta al hombre a la patencia del Da y el hombre, en dirección inversa, comprende la figura epocal de Ser, asumiendo de una u otra manera su propia posibilidad fundamental de albergarla en los entes<sup>16</sup>.

En efecto, la verdad del Ser no flota primero en algún mundo inteligible y luego se realiza en los entes sensibles. Ella acaece únicamente a través del surgimiento del Da, en el cual el hombre puede existir y en tanto los entes no-humanos vienen allí a estar descubiertos. Es más: la verdad acaece sólo en tanto esa patencia (Da) *se alberga* (sich birgt) en esos entes descubiertos en ella (*Beiträge* 389 ss.). Con el descubrimiento de estos, ella viene a quedar *guardada* (verwahrt) en las cosas naturales, los útiles, las obras de arte y de pensamiento, en los hechos de los hombres (*Beiträge* 256,389). Para la metafísica ello equivaldría a decir que la patencia epocal del Ser es inmanente al mundo, pero esa manera de hablar sería errónea, pues para el Heidegger tardío no hay ni un más allá inteligible, ni un más acá sensible inmanente. Finalmente, el ocultamiento del Ser no es tampoco una esfera trascendente<sup>17</sup>.

---

16 Sobre la referencia recíproca entre el Ser y el Dasein, que H. llama “el giro en el Ereignis” cfr. *Beiträge*, por ejemplo pp. 20, 45, 57, 64, 95, 236, 251, 258.

17 Cfr. *Beiträge*, pp.288-289: el Ser no es algo representable que debiera ser pensado como algo separado del ente, sino él es, como “ahí” espacio-temporal, coetáneo con el ente, y como su fundamento. “Fundamento” no quiere decir entonces un ente de donde el ente proviene, sino una dimensión

---

Por otra parte, ese albergarse la patencia en los entes no es algo así como un guardarse algo preexistente dentro de una cosa también preexistente. Por el contrario, el ente es ente en tanto es verdadero. El ente llega a ser tal por vez primera cuando es descubierto y ese descubrimiento es a la vez el albergarse la patencia del Ser en lo que, gracias a ello, viene a mostrarse como ente.

¿Pero por qué es necesario que la patencia del Ser se albergue en los entes? Porque el Ser es un acaecer, la movilidad de la pugna entre el ocultarse y el patentizarse. Heidegger la llama por esto una vibración y una vacilación (*Schwingung, Zögerung*). Además, el ocultarse del Ser tiende no sólo a anular la patencia, sino también a ocultarse a sí mismo y con ello a esa pugna en total. Para evitar esa desaparición, para conservar ese acaecer, es menester que él se albergue en los entes y, por cierto, en los no-humanos, en las cosas<sup>18</sup>, a fin de que ese acaecer adquiera consistencia (*Beständnis, Beiträge, 274*) y permanencia (*ibid. 391*). La verdad del Ser no sólo funda al ente, sino se funda con ello a sí misma en el ente (*ib. 389*) y, como dicen algunos pasajes, se convierte así en un ente, es decir, en algo verdadero (*ibid. 348; y Holzwege p. 50*). Albergar la patencia no quiere decir,

de patencia en la cual el ente está.

18 Cfr. *Beiträge*, 390-91. En la pág. 498 dice Heidegger que sin la apropiación, esto es, sin la yección del Dasein, el Ser tendría que consumirse “en el fuego del propio aprisionado ardor” (*der eigenen ungelösten Glut*). Y en la pág. 495: el Ser tiene que venir a estar guardado en los entes, para que él “arda, sin extinguirse”. Por esto el Ser necesita o requiere del Dasein y de los entes.



---

según esto, tan sólo fijar en el ente las posibilidades que el Ser nos depara en una época, sino más bien guardar en el ente una suerte de anuncio o atisbo (*Vorschein*) de la pugna originaria en el Ser (*Beiträge*, 390).

El ente puede guardar o no guardar ese acaecimiento, puede mostrar un mundo o resistirse a hacerlo (*Beiträge* 482). Esto sugiere ya dos posibilidades contrapuestas entre la patencia y el ente. Como la patencia cae, por decirlo así, sobre lo hasta entonces encubierto y lucha por sacarlo de su encubrimiento, para que sea verdadero, es decir, ente, surge una nueva controversia, que Heidegger llama la pugna entre el *mundo* y la *tierra* (B 346). Esa nueva pugna es el modo concreto como el Ereignis se alberga en el ente.

Mundo es el conjunto de posibilidades epocales de Ser que advienen de la patencia y con ella. En cambio, Heidegger llama “tierra” al ente no-humano en total, en tanto aquello que no es él mismo ni ocultamiento ni patencia, sino algo que está primeramente oculto, pero que puede ser sacado de su ocultamiento y que, al penetrar en una dimensión epocal de patencia, no se agota en su estar-descubierto, se manifiesta como lo que estaba antes oculto y tiende a retirarse hacia su ocultamiento original<sup>19</sup>. La pugna entre el mundo y la tierra

---

19 Es sorprendente que H. llame *ente* tanto sólo a las cosas no-humanas. En ello parece prolongarse la tendencia de la edad moderna, según la cual al sujeto como sede de la certeza se contraponen los objetos, carentes de conciencia. También Ser y Tiempo contraponen Dasein y Nicht-Dasein (cfr. p.9).

---

consiste justamente en que la patencia de un mundo tiende a reducir totalmente al ente a la verdad, mientras que el ente se resiste a ello y busca más bien anular esa tendencia del mundo.

Esa controversia entre la figura epocal de Ser y la tierra es la nueva manera como el Heidegger tardío piensa la diferencia ontológica (cfr. *Beiträge*, pp. 273/75). Tal transformación de su concepto se funda en que, como Heidegger no piensa ya al Ser como un horizonte del comprender, sino como ocultarse iluminador, la diferencia no puede acaecer en un “acto” del sujeto humano que comparara y diferenciara al ente y al Ser en tanto Ereignis. “El Ser y el ente no pueden ser diferenciados de manera inmediata, porque ellos no están referidos en absoluto inmediatamente uno al otro. El Ser está abismalmente lejos de todo ente, si bien el ente vibra en cuanto tal sólo en la apropiación” (*Beiträge*, 477). La diferencia acaece por ello “mediatamente”, *a través de* la pugna entre el mundo (ser) epocal y la tierra.

Según las conferencias sobre “El origen de la obra de arte”, el mundo no admite lo oculto, mientras que la tierra tiende a engullir al mundo hacia su encerramiento. Esa disputa no es algo negativo en el sentido de una perturbación o destrucción, sino una pugna, en la cual cada uno de los contrincantes potencia al otro, de suerte que la lucha se hace más intensa y crece con ello la unidad entre ambos

---

(*Holzwege* 37-38). Esa pugna es un anuncio de la pugna originaria entre el ocultarse y el patentizarse en el Ereignis y tiene su misma estructura.

En su conferencia sobre “La constitución onto-teológica de la metafísica” (1957) caracteriza Heidegger a la diferencia ontológica como un movimiento en el cual el Ser sobreviene al ente, descubriéndolo, y el ente adviene a la verdad, albergándose en ella.

En ese doble movimiento Ser y ente son llevados uno hacia el otro y a la vez alejados uno del otro (dia-phorá, Austral, disputa). Tal diferenciarse es posible porque él acaece en la patencia como una dimensión inter-media, como un “inter” (“entre”) unificante, donde impera a la vez la escisión de Ser y ente. Por ello Heidegger llama a esa dimensión lo “mismo” y a la vez el “Unter-Schied”, que quizás podríamos traducir por “inter-scisión” o “entrescisión” (cfr. *Unterwegs zur Sprache*, 24-25; *Beiträge*, 484-85). Esa dimensión es, por su parte, la patencia que emerge del Ser, lo cual significa que la diferencia ontológica proviene y se encuentra a la vez englobada en el ocultarse patentizador. Éste, es decir, el Ereignis, es por ello la acaesencia y el fundamento de la diferencia ontológica (*Beiträge*, 466).

De acuerdo con ello puede Heidegger determinar unas veces a ésta última como diferencia y con-ferencia entre el mundo y el ente, o pensarla otras veces a partir del Ser como ocultarse iluminador, que es en sí mismo la

---

dimensión inter-media (Inzwischen: entretanto), donde acaece la separación. En tal caso habla Heidegger a veces del Ser *en tanto* diferencia (cfr. IuD. 62 y WdW, Sec. 9).

El Ser en este último sentido no sólo brinda ese inter-medio, sino que hace posible además toda separación y articulación, en tanto la pugna originaria entre ocultamiento y patencia es la primera separación entre Ser y No-ser. Ella contiene el primer “No”. Esa primera separación puede ser interpretada como alteridad o como contradicción (cfr. *Beiträge*, 267).

La alteridad entre el ente y el Ser en tanto mundo no es una separación entre dos cosas, que fuera constatada por un ver. Tanto al nivel de la pugna originaria entre ocultamiento y patencia, como al de la pugna “derivada” entre mundo y ente, se trata de una lucha entre potencias que ocultan y patentizan. Ellas anuncian que son otras entre sí, porque ellas se ocultan y des-ocultan recíprocamente. Si bien esa concepción posterior de la diferencia ontológica y la anterior teoría de la diferencia en las obras en torno a Ser y Tiempo son diversas tanto respecto de su marco filosófico fundamental como de su grado de explicitud, no puede negarse una analogía entre ambas respecto de la manera de concebir esa pugna.

Finalmente, la patencia intermedia que une y separa *Ser* y *ente* es también la dimensión en la cual existe el *hombre* y en la cual, según la época del Ser, pueden presentarse o

---

alejarse los *dioses*. La diferencia ontológica se encuentra, según esto, dentro de un acaecimiento más amplio, en el “Geviert” (el “cuadrado” de Ser, ente, hombres y dioses), donde cada uno de ellos apropia al otro, ocultando y a la vez patentizando, en sentidos diversos, a cada uno de los otros, diferenciándose y a la vez refiriéndose entre sí. El Ereignis es concretamente el acaecer de la verdad del Ser que engloba esa diferencia de los cuatro.

Con esto llega a su fin nuestra aproximación al problema de la diferencia ontológica.

Esperamos haber mostrado con qué radicalidad y vigor Heidegger ha repensado la pregunta fundamental de la metafísica, llevando así a la filosofía a lo que él ha llamado un “nuevo comienzo”.



---

---

**Las cuatro indicaciones en la  
palabra alemana  
“Un-verborgenheit” (“ἀ-λήθεια”)**

**Agustín Rodríguez**





---

**E**l asunto que deseamos abordar aquí pertenece básicamente al ámbito esencial de lo pensado por la así frecuentemente llamada filosofía segunda de Heidegger (o filosofía después del *Giro*). Por ello, y en vista del contexto en que se enmarca la presente ponencia, es importante que señalemos ya de entrada que, a pesar de que en esa segunda vía de pensamiento las alusiones expresas al modo de pensar fenomenológico-hermenéutico son mucho más escasas que en la primera vía (previa al Giro), no obstante ese modo de pensar constituye también el modo de proceder filosóficamente de Heidegger después del giro. La Fenomenología es comprendida y desarrollada por Heidegger como una *posibilidad* del filosofar que se determina por el darse a sí mismas de las cosas o fenómenos (cfr. Rodríguez, 2003, pág. 72); ello tiene lugar a lo largo de todo su camino de pensamiento.

Empuñar genuinamente la posibilidad de la fenomenología, en tanto mostración de los fenómenos mismos, ha de ser visto como un enorme reto para el pensamiento, especialmente cuando los fenómenos que pretenden ser mostrados nos llegan mediante el legado escrito del pensar y poetizar griego antiguo, del cual nos separan más de 2000 años. Justamente a un reto de esta índole le ha hecho frente Heidegger en su intento de interpretar el significado del fenómeno aludido con la palabra griega ἀ-λήθεια. Con este intento de interpretación

---

en su filosofía después del Giro, nos ocuparemos aquí, tomando como base su lección del semestre de invierno 1942/43 “Parménides” y procurando en ello destacar los aspectos esenciales de dicha interpretación.

Aún cuando la palabra Un-*verborgenheit* constituye la traducción *más literal* de la griega ἀ-λήθεια, sin embargo, no es ella la *más cercana* a la esencia de esta palabra (cfr. ibíd. pág. 17); más cercana a dicha esencia se encuentra, conforme a Heidegger y como veremos, la palabra “Ent-bergung”, que nosotros traducimos a nuestra lengua por la expresión “des-cobijar”. Pero, en vista de la riqueza de insinuaciones encerradas en la palabra Un-*verborgenheit*, Heidegger decide emplearla como *palabra guía* (*Leitwort*) al servicio de la dilucidación esencial de la ἀ-λήθεια. Es necesario pues seguir *las indicaciones* que la palabra guía nos ofrece de manera inmediata, a fin de que tenga lugar nuestro *traslado* al dominio al cual pertenece la palabra ἀ-λήθεια, y con ello podamos empuñar la posibilidad de pensarla y decirla filosóficamente. Cuatro son las indicaciones de esta índole que Heidegger percibe en la palabra guía.

En primer lugar, la palabra Un-*verborgenheit* nos remite a lo aludido con el término alemán “*Verborgenheit*”, que significa en español “Estar oculto”. Con esta primera indicación encerrada en la palabra guía, no está decidido qué está *primariamente* oculto en la ἀ-λήθεια en tanto “Estar

---

No-oculto”. La indeterminación no sólo tiene lugar para *nosotros*, sino también, según Heidegger, para *los griegos mismos*, quienes acuñaron por primera vez el término ἀλήθεια. A pesar de la indeterminación en que está sumido para nosotros de manera inmediata “el estar oculto” en consideración, su destacamiento explícito nos hace posible conquistar una comprensión más clara del “estar No-oculto”. En ello se resume el resultado de seguir la primera indicación. Así, tenemos conocimiento de fenómenos tales como “envolvimiento [Verhüllung], Velación [Verschleierung], [...] Encubrimiento [Verdeckung], pero también en las formas del Guardamiento [Aufbewahrung], de la Custodia [Behütung], del Contener [Zurückhaltens], del “Confiar un secreto a alguien” [Anvertrauens] y del “Dar algo como propiedad a un testafarro” [Übereignung]” (GA 54, pág. 19).

En segundo lugar, la palabra *Un-verborgenheit* nos señala, mediante su prefijo “Un-“ (“No“), correspondiente a la alfa privativa de la palabra griega ἀ-λήθεια, que a la esencia de la verdad experimentada por los griegos pertenece “algo así como una suspensión [Aufhebung] y eliminación [Beseitigung] y destrucción [Vernichtung] del “estar no-oculto” (ibíd. pág. 23). La esencia de la verdad está así determinada por una *negación*, cuya significación empero pende de la de aquello que ella niega; por ello tal significación permanece en lo inmediato tan indeterminada

---

como la del “estar oculto”. No podemos saber pues, a partir de nuestra mera constatación inmediata de la negación del “estar oculto”, su significado, si ello quiere decir que el “estar oculto” es, en virtud de la negación, “hecho desaparecer” [weggenommen], “eliminado” [beseitigt], superado [überwunden] o “desterrado” [gebannt]. Lo que sí podemos constatar de la segunda indicación ofrecida por la palabra “Un-verborgenheit” es que en la “esencia de la verdad en tanto del “estar no-oculto” gobierna alguna especie de litigio con el estar oculto” (ibíd. pág. 20). Esta rivalidad deberá ser dilucidada en vista a una más clara comprensión de la esencia de la verdad. Ello conduce al seguimiento de la tercera indicación, la cual apunta hacia “relaciones opuestas”, en las cuales la verdad en tanto “estar no-oculto” se mantiene sobre la base de su esencial carácter litigante.

Tales “relaciones opuestas” tienen lugar entre las distintas formas, por un lado, del “estar no-oculto” y del “estar oculto” y, por otro, de “lo no-oculto” y de “lo oculto”. Sin duda, ya en el pensamiento y poesía antiguos encontramos como oposición a la verdad (ἀλήθεια) a la No-verdad en el sentido de la *falsedad*. La tradición filosófica admite incluso comúnmente a la *falsedad* como *el único* fenómeno contrario a la verdad. Sin embargo, como veremos más de cerca, ello no es visto así por Heidegger en el caso del pensamiento griego antiguo.

---

Para una comprensión pertinente de la ἀλήθεια griega, los miembros de la oposición del caso no deben pues ser tomados *por si aislados*; tampoco deben ser comprendidos a partir de representaciones posteriores al pensamiento griego. Sigamos en lo esencial las indicaciones contenidas en las *posibles* relaciones de oposición en cuestión.

Dado que la falsedad es conocida por los antiguos griegos como contraria a la ἀ-λήθεια, si esta a su vez es concebida en el sentido del “estar no-oculto”, habría que esperar pues que la falsedad sea en ellos una manera del “estar oculto”. Si nosotros ahora eliminamos la alpha de la palabra τό ἀλήθες (lo no oculto), ello nos conduce al término “ληθές”. Ahora bien, no es este el término que designa para los griegos a lo falso, sino la palabra τό ψεύδος, la cual posee una raíz muy distinta a aquél término. En la palabra ἀλήθεια está contenida la raíz “λαθ”, en la cual yace la idea del “ocultar” ψεύδος, por su parte, no designa *inmediatamente* “ocultar”, pero está fundado en él, como resta precisar.

Como testimonio del significado primario del verbo Λαυθάνειν, mencionamos aquí únicamente un proverbio epicúreo, contenido en nuestra lección, que reza así: λάθε βιώσας. Comúnmente el proverbio es traducido correctamente por: “vive en lo escondido”; sin embargo, interpretado conforme a la manera de pensar griega, el mismo dice: “permanece en lo escondido en

---

la manera en que tú conduces tu vida” (ibíd. pág. 35). Así, conforme a esta interpretación, “el estar oculto” es primariamente un “carácter del estar presente del hombre entre los hombres” (ibíd.) y no más bien un carácter del percibir humano, como podría derivarse de la traducción correcta nombrada. Pero esto no quiere decir que el percibir mismo, así como también el decir mismo, no posea para los griegos el carácter fundamental de verdad o de No-verdad (cfr. Ibíd). A partir de la significación aludida de *λανθάνειν* como verbo regente, *λανθάνομαι* podría ser traducido consecuentemente así: permanezco oculto en mi referencia a algo que está en general desoculto para mí (cfr. Ibíd. pág. 36). Esta traducción de *λανθάνομαι* constituye una reinterpretación del “olvidar”, en tanto de su traducción usual, conforme a la cual reinterpretación no sólo lo olvidado sucumbe al ocultamiento, sino también lo hace el olvidar mismo en su relación con lo olvidado. “El estar oculto” *rige pues esencialmente* en el ente *en tanto ente*, a la par que en la manera de ser de la existencia griega que se conduce a éste. Lo que aún no está aquí señalado son los significados mismos del “estar oculto”, que, como veremos, para los griegos, son dos: *τό ψεῦδος* (*la falsedad*) y *ἡ λήθη* (*el ocultamiento originario*).

Consideremos ahora el significado del Pseudos, el cual se presenta para los griegos, *sin lugar a dudas*, como fenómeno opuesto a la verdad (*ἀλήθεια*). Lo falso

---

posee una peculiar riqueza esencial. Falso significa en un caso “la cosa falsa”, “lo no auténtico” (ejemplo: dinero falso). Falso puede también ser una proposición, es decir, lo incorrecto. Una proposición puede además ser errónea o no serlo. Como lo falso, también el *pseudos* griego posee una diversidad de maneras en que puede presentarse. Un ejemplo con el cual constatarla y que al mismo tiempo trae luz acerca del significado esencial del *ψεύδος* es el caso concreto del pseudónimo. Un pseudónimo no es ni un “nombre falso”; tampoco es un mero nombre con el cual se encubre algo que no debe aparecer de ninguna manera. El pseudónimo tampoco es un nombre que induce a error; consiste más bien en un encubrir que muestra a alguien, “y en verdad no como aquél que él [...] en verdad no es, sino como aquél que él es” (ibíd. 44). El *ψεύδος* griego pertenece pues al ámbito esencial del ocultamiento y del desocultamiento; consiste en un ocultar que muestra algo, el cual lo *desfigura*. *Pseudos* en tanto ocultar que muestra es *desfiguración*. Pero ello no quiere decir que *pseudos* signifique el desfigurarse del hombre en el sentido de un comportamiento suyo engañoso; el *ψεύδος* es más bien un acontecimiento que emerge del ente mismo en general. Además, con esta comprensión del *ψεύδος* como ocultar desfigurante, se desvanece ya la perplejidad que ocasiona el hecho de que los griegos refieran lo opuesto a ἀλήθεια mediante la palabra *ψεύδος* y no tal vez mediante la

---

palabra ληθές; pues, como vimos, el pseudos descansa esencialmente en el dominio del ocultamiento. En forma similar, la formación privativa correspondiente a τό ψεύδος, a saber, τό αψεύδος, lo no-desfigurante, alcanza su esencia consecuentemente a partir del “no estar oculto”. Lo no desfigurante se funda en lo no ocultante, en τό ἄληθές. Το/ ἄληθές debe ser comprendido primariamente como “lo No-ocultante” y no como “lo no oculto”; y ello por dos razones. Por un lado, “λόγος ἄληθές no significa, como podría parecer conforme a la letra de esta expresión, la enunciación no oculta, sino la enunciación no ocultante” (ibíd. pág. 49). Por otro, “lo no oculto” es lo que es a partir de lo no ocultante; en consecuencia este último debe constituir la significación originaria de ἄληθές.

Ahora bien, το ἄληθές en tanto lo no ocultante es propio no sólo del enunciar y del percibir del ente, sino también del ente mismo. Por ello tiene que ser determinado si lo que es originariamente no ocultante es sólo el decir y el percibir o sólo el ente o ninguno de ambos. Tal determinación exige que previamente sea pensado de manera más penetrante la esencia del ocultamiento. En ello debe ser precisado si todo “estar oculto” es necesariamente un desfigurar del ψεύδος.

La esencia del ψεύδος griego es determinada por vía imperial romana a partir del verbo fallere, hacer caer, del cual la palabra *falsum* (*falso*) es participio. Correspondiendo



---

con la determinación del ψεῦδος griego como lo falso en el sentido de “lo que hace caer”, lo verdadero alcanza la significación de lo *No-falso* (*o verdadero*), romanamente expresado, del *verum*. En el ámbito romano, *verum* mantiene, de manera predominante, el significado de “lo dirigido hacia arriba”, “lo recto” (*rectum*), “lo justo” (*iustum*). *Veritas* (verdad) como *adaequatio ad rem* (adecuación a la cosa), como *rectitudo* (*rectitudo*), viene a asumir la esencia de la ἀλήθεια griega en su representación decisiva de la “ὁμοίωσις”. Con este desaparecer del ámbito esencial de la ἀλήθεια, en tanto del estar no oculto la verdad como *rectitudo*, “pasa a manos de la *ratio* [razón] del hombre” (*ibíd.* 74). Sobre la base de la aspiración del hombre a seguridad y certeza del uso recto de su facultad fundamental, es decir, de la *ratio*, el *verum* se transforma en el *certum* (lo cierto), a comienzos de la filosofía moderna (Descartes). Incluso hasta Nietzsche, “la *rectitudo* y seguridad” se mantienen como esencia de la verdad. Con la interpretación de la esencia de la verdad como *rectitudo*, la ἀλήθεια misma permanece alejada de su fundamento esencial. Y ya que la *veritas* como *rectitudo* no satisface la esencia de la ἀλήθεια, tampoco su opuesto, la “falsitas” (*falsedad*), constituye la esencia del ψεῦδος griego. Con esta última comprensión, llega a ser evitada una confusión del ψεῦδος mediante la falsitas, pero aún no tiene lugar una dilucidación definitiva del significado esencial del estar oculto encerrado en la ἀλήθεια.

---

Con esa finalidad es necesario ahora que se responda la pregunta pendiente de si el ψεύδος constituye el único fenómeno contrario a la ἀλήθεια, de si no se da algún otro fenómeno del ocultamiento, distinto a la desfiguración, que se oponga “al estar no oculto”. Conforme a Heidegger, a parte de la desfiguración, los griegos conocieron otras formas del ocultamiento. Ello se testimonia en el uso que hicieron del lenguaje, tanto en el dominio cotidiano, como en el ámbito distinguido del “ente en total y último” (ibíd. pág. 99). En el uso de las palabras griegas κεύρω, κρύπτω, καλύπτω son encontradas evidencias de dichas formas de ocultamiento; ellas aluden al “poner a salvo o al abrigo” [Bergen], ocultar [Verbergen], envolver [Verhüllen]. Un uso distinguido de esos verbos se ejerce concretamente en conexión con la muerte, la noche, el día, la luz, la tierra, lo subterráneo y lo supra-terrestre, fenómenos estos que para el griego son gobernados por el no estar oculto y por el ocultamiento. “Por todas partes acontece esencial, es decir, inicialmente, el abrirse hacia lo no oculto y el desaparecer hacia el ocultamiento” (ibíd. pág. 99). El abrirse hacia lo no oculto y desaparecer hacia el ocultamiento, o también, el salir a la luz y escaparse hacia lo oscuro, nombran uno y el mismo fenómeno, a saber, la Φύσις. En este fenómeno de la φύσις se anuncia ya una forma de ocultamiento, distinta a la desfiguración, que pertenece también justamente a la esencia de la ἀλήθεια griega.

---

Hay efectivamente una forma de ocultamiento en que la cosa oculta no llega a perderse, como en el caso de la desfiguración (Pseudos) en sus distintas variantes. Esa forma de ocultamiento a destacar es denominada *ocultamiento originario*; con ella, lo oculto no llega a estar desfigurado o aniquilado o meramente sustraído, sino que, “en aquello que él es, permanece puesto en custodia [geborgen], salvado [gerettet]” (ibíd. pág. 92). El ocultamiento en cuestión se presenta peculiarmente en aquello que en sentido eminente puede ser designado como *lo raro (das Seltene)*. Aún cuando lo raro desde la perspectiva calculadora y arrebatadora de la técnica se da sólo algunas veces y para pocos, sin embargo, él *acontece* constantemente para todos; pero, las más de las veces pasa desapercibido, y en verdad, primariamente, por su inclinación permanente a sustraerse. Lo raro no sólo guarda y conserva, sino al mismo tiempo proporciona y dona lo esencial, es decir, el Ser del ente. Lo raro constituye *una* manera de *lo secreto (das Geheime)*, a saber, *el misterio (das Geheimnis)*. Frente a éste nuestro único comportamiento adecuado consiste en consentirlo como el ocultamiento que él es.

Aún cuando esa otra forma *esencial* de ocultamiento *estuvo constantemente presente para los griegos*, sin embargo, no fue pensada *explícitamente* por ellos. Es un hecho que tanto los pensadores como los poetas griegos *silenciaron, hasta la saciedad, con relación al ocultamiento*

---

*originario* (λήθη); los pensadores más que los poetas, quienes empero hablaron sobre él no tan decididamente como lo hicieron aquellos sobre la ἀ-λήθεια (ibíd. 108). Una indicación sobre el significado esencial de la *palabra* para los griegos puede *tal vez* facilitarnos la comprensión del mencionado factum del silencio. La palabra era para el griego la manera de conservar el “estar no-oculto” y el “estar oculto” del Ser del ente. Además, tanto la palabra mítica, la cual cumplía de modo eminente ese rasgo esencial de la palabra, como la palabra del pensador, eran donadas por el “estar no-oculto” y el “estar oculto” *mismos* del ente al poeta y pensador griegos respectivamente. Así, estos experimentaban *inmediatamente* el ocultamiento originario, a lo cual correspondían con el silencio mismo, como puede presuponerse. Tal vez sea el silencio el modo de corresponder más genuino al aparecer expreso del ocultamiento originario mismo. En “Ser y Tiempo” se dice: “Quien silencia en el hablar unos con otros <da a comprender> más propiamente” (SuZ., pág. 164). Ahora bien, precisamente en la palabra poética y en la pensante es en donde “gobierna el silenciar esencial” (ibíd. pág. 108). Con tal silenciar el griego daba a comprender tal vez, del modo más pertinente, el significado esencial del ocultamiento originario. Pero el silenciar mismo exigió que al menos algunas veces se hablase de él, pues de otro modo no habría sido posible silenciar sobre él y con ello darlo a comprender genuinamente.

---

Al cierre de su caracterización de la tercera indicación contenida en la palabra α-λήθεια, Heidegger ofrece tres referencias tomadas de la poesía griega, a partir de las cuales llegan a ser comprendidos expresamente rasgos esenciales del ocultamiento originario. Presentaremos en lo que sigue el sentido básico de las mismas.

La Teogonía de Hesíodo (V. 226 s.) muestra el origen de la esencia de la λήθη a partir de las diosas Ἐρις (*polémica*) y Νυχ (*noche*). Allí se dice que “la λήθη conjuntamente con el λιμός [tomado éste en el sentido ontológico de la falta de una donación (*Gabe*) y asignación (*Zuweisung*) de Ser] fueron paridos por Ἐρις. Ἐρις misma es la hija de Νυχ, la cual se llama ὀλοή, un epíteto que pertenece a menudo en Homero y Hesíodo a la Μοῖρα [diosa del Destino] [...] La Noche es ὀλοή, ya que ella deja desaparecer todo lo presente: mediante un ocultamiento” (ibíd. pág. 108). Conforme a la interpretación de Heidegger del texto citado, la λήθη ha heredado de la noche (su abuela) ese carácter esencial del ocultamiento que permite el ausentarse de lo presente; que ella como ocultamiento deje desaparecer todo lo presente, está ya insinuado en su nacimiento simultáneo con el λιμός, pues es precisamente por la ausencia de donación de Ser que lo presente desaparece. Es necesario comprender que la desaparición aludida no quiere decir aquí que el ente sea destruido, aniquilado, sino que el ente en cuanto tal, es decir, el Ser del ente, no comparece positivamente, y ello gracias al ocultamiento.

---

En la VII Oda olímpica de Píndaro (VII, 43ss.) encontramos también una alusión esencial, expresa y decisiva al ocultamiento originario. La Oda presenta un mito, que habla de la fundación de un lugar sagrado en lo alto de la ciudad “Lindos” (en la isla de Rhodos). Ese mito refiere a la λάθρα (ocultamiento) en oposición al Αἰδώς (Horror, Scheu). El Horror es posible interpretarlo a partir del mito como esencia del Ser mismo, como lo cual pone al hombre en un temple de ánimo que lo abre al desocultamiento (Entbergung) del ente en total en su ser. Por su parte, el ocultamiento originario es nombrado allí en el giro “la nube sin señal del ocultamiento” (λάθρας νέφος ἀτέκμαρτα). Desde este giro cabe comprenderlo como “el envolvimiento [Verhüllung] peculiar a él, ocultándose a sí mismo y substrayendo en ello” (pág. 130). Conforme al sentido del mito, ese envolvimiento *avanza* sobre cosas y hombres y sus referencias mutuas, *nublándolos* y con ello ocultándolos en lo que son. Pero en esta interpretación del mito en cuestión, se ofrece por primera vez de manera explícita un carácter sumamente importante del ocultamiento originario. Éste es caracterizado ahora como envolvimiento *que se oculta a sí mismo y que al mismo tiempo subtrae en ese ocultarse* (sentido de la palabra griega ἀτέκμαρτα). El ocultamiento originario se oculta a sí mismo y con ello podemos comprender mejor el motivo por el cual él es rara vez experimentado por el hombre; él se oculta a sí mismo y lo hace en el modo del sustraer al ente, en tanto “lo no-

---

oculto”, y a sí mismo, haciendo muy tenaz su inaccesibilidad, por decirlo así, procurando no dejar huella alguna de sí.

Como tercera y última de las referencias anunciadas, tomadas por Heidegger de la poesía griega, se encuentra un mito dicho por Platón, quien representa (junto con Aristóteles), conforme a Heidegger, *la culminación* del modo de pensar propiamente griego. El mito, que también habla de la esencia de la λήθη, y en verdad, como su rasgo fundamental, constituye el cierre del más extenso de los diálogos de Platón, del diálogo Πολιτεία. Pero desde la perspectiva interpretativa de Heidegger, es él al mismo tiempo, pero en otro sentido, su apertura. El mito es narrado por el guerrero “Er”, quien después de muerto, en una batalla en el “aquí”, (ἐνθάδε, es decir, vida sobre la tierra), comienza su viaje obligatorio en el “allí” (ἐκεῖ); en este lugar le es encomendada la tarea de llevar noticias acerca de ese viaje a los hombres en el “aquí”, una vez que hubiere retornado a éste. La narración del guerrero de vuelta al “aquí” deja ver al allí en su totalidad como un δαιμόνιος τόπος (lugar demoníaco). Justamente el lugar último y más demoníaco dentro de la *localidad* del allí es la λήθη. Conforme a Heidegger, *lo demoníaco* (τό δαιμόνιον), bajo el cual debe ser comprendido *al Ser mismo* (ibíd. pág. 157), posee dos caracteres esenciales, íntimamente ligados entre sí. Por un lado, lo demoníaco, en tanto lo *No-familiar* (*Das Ungeheure*), se entrega (*sich gibt... herein*) al ente,

---

en tanto *lo familiar* (*Das Geheure*), y con ello lo *muestra* (*weist, δαίε*); por otro, en tanto este entregarse que muestra, al mismo tiempo *mira* (*presumiblemente: Θεά-ει ο θεός; blickt*) hacia el ente, de suerte que en ese mirar muestra su *esencia* (con carácter de acontecimiento: *Ereignis*). Los δαίμονες (*demonios*) son los que muestran al ente, dirigiendo su mirada hacia él. De modo enteramente formal, lo demoníaco es pues *mostrar dirigiendo la mirada hacia*.

Consideremos ahora la peculiaridad que alcanzan, en el campo de la λήθη, en tanto lugar más extremo y último de la localidad del “allí”, los dos caracteres esenciales mencionados, que lo demoníaco posee. En la interpretación de Heidegger del mito, su consideración de la siguiente frase, producto de la narración del guerrero “Er”, ocupa un lugar central: “También estaría pues devastado este campo del ocultamiento substrayente, estaría vacío tanto de vegetación como de todo lo que (la) tierra deja surgir [και ὅσα γῆ φύει]” (ibíd. pág. 176). A partir de esta cita se hace claramente visible el campo del ocultamiento como contrario a cualquier *Physis*, toda vez que el mismo no consiente ningún φύειν, es decir, ningún surgir y aparecer. La λήθη se evidencia aquí como esencia contraria a la φύσις y, con ello, a la ἀλήθεια; pues φύσις y ἀλήθεια son para Heidegger lo mismo. Por ello puede decir él también: “El campo de la λήθη impide cualquier *desocultamiento* [destacado por nosotros, *Entbergung*] del ente y, por



---

tanto, de lo familiar. La λήθη, en su lugar esencial que ella misma es, hace desaparecer todo” (ibíd). Ahora bien, lo distintivo de la λήθη como lugar no es únicamente que ella haga desaparecer la *totalidad* del ente; lo que co-constituye tal distinción es también el hecho de que “*el hacer desaparecer*” mismo comparece en el lugar que es la λήθη. El lugar no es una Nada meramente vacía, nula; se trata más bien de una Nada que alberga en sí la presencia de “*la substracción misma*“. En el lugar del ocultamiento no hay nada de lo familiar, pero en ella *se muestra* “el hacer desaparecer mismo que subtrae al ente en total”. Tal “hacer desaparecer” se muestra (δαίε) al mismo tiempo como “la mirada [Θέα] que mira hacia [...] [el lugar del ocultamiento] y lo llena” (ibíd). Con ello queda pues en evidencia la pertenencia peculiar de los dos caracteres esenciales de lo demoníaco en el lugar del ocultamiento, es decir, en el ocultamiento mismo.

Además, al campo del ocultamiento sólo pertenece un río del mismo carácter esencial que él. Se llama Αμέλες que significa “sin cuidado” (Ohnesorge). El agua del río en tanto substracción pura misma no conoce el cuidado por “el no estar oculto”. De ella debe beber previamente un trago todo viajero que, de retorno del allí, tenga que comenzar su viaje en el aquí, y en verdad, una cierta medida. Cualquier viajero que emprende su viaje en el “aquí” se encuentra así en medio del ente, el cual comparece para él, por un lado, y

---

sobre la base del trago, sometido a la substracción; por otro, y al mismo tiempo, gobernado por “el estar no-oculto”, gracias a lo cual solamente el ente es ente. El todo del ente está pues gobernado por la pugna entre el ocultamiento originario (λήθη) y “el no-estar oculto” (φύσις). De la totalidad de los viajeros sólo aquellos que beben la justa medida serían *salvados* por la *prudencia* (φρόνησις) en el sentido del mirar de la mirada esencial, es decir, de la filosofía. Ser salvados quiere decir aquí más finamente salvar al ente en tanto ente, conservarlo y custodiarlo en tanto “lo no-oculto”, frente a la substracción.

Consideremos ahora la cuarta y última indicación que Heidegger avista en la palabra traductora “Un-verborgenheit”. La indicación se origina cuando constatamos que esa palabra no agota la esencia de la ἀλήθεια, pues no deja ver explícitamente un rasgo fundamental de la misma. Tal rasgo comienza a ser visto cuando nos damos cuenta de que también “lo falso” es algo que está no oculto. “<No oculto> es también lo que aparece en el brillo de la mera aparición” (ibíd. pág. 196). Esto nos conduce a tener presente que “el estar no oculto” no puede ser determinado como la mera eliminación del ocultamiento. “No oculto” no es el ente gracias meramente a la caída de la cubierta del ocultamiento. En su “no estar oculto” frente al ocultamiento substrayente, “lo no oculto” es salvado y con ello *cobijado* (*geborgen*). El *cobijamiento* (*Bergung*) de “lo no oculto” en “el estar no oculto” es pues ese rasgo fundamental

---

al cual pasamos por alto, cuando comprendemos “el estar no oculto” como simple ausencia del ocultamiento.

Para poner de relieve, de manera pertinente, el rasgo en cuestión, Heidegger emplea, en lugar de “Unverborgenheit”, la palabra “Ent-bergung”, “Des-cobijar”. El “Des-cobijar” es comprendido ante todo como *contrario* del cobijar en tanto ocultar (Verbergen), de la misma manera que el “Des-enredar” (Ent-wirren) lo es del “Enredar” (Verwirren). Pero, la palabra alemana “Entbergen” tiene al mismo tiempo la significación de un cobijar, así como nuestra palabra española “Des-enseñar” no sólo significa corregir una enseñanza, sino hacerlo por medio de otra propia y acertada. Así, “Entbergen” (“Descobijar”) significa en su sentido pleno “el cobijar des-ocultando a lo des-oculto en el “estar no-oculto” (ibíd. 198).

Ya que “el cobijamiento” cobija lo des-oculto en el “estar no oculto”, debe entonces ser preguntado por lo que es “el estar no oculto”, de suerte que él funja como cobijo. Valiéndose de su interpretación de una sentencia griega acerca del tiempo, la cual se encuentra en la tragedia de Sófocles “Ἄλυστος”, Heidegger responde esta pregunta mostrando que “el estar no oculto” tiene el carácter esencial de “lo abierto” (το δῆλον). Conforme a la interpretación, lo que está determinado a surgir (φύειν, aufgehen), pero que aún no está abierto (ἔδελον), es dejado aparecer como abierto por el tiempo. Aquí se evidencian la alntheia y la Physis como lo mismo.

---

La cuarta indicación que ofrece la palabra “Un-verborgenheit” nos señala pues lo abierto como carácter más esencial del “estar no oculto”. Pero en verdad, los griegos mismos silenciaron respecto al significado de la esencia de lo abierto. Heidegger determina lo abierto no como el resultado del abrir del “descobijar”, sino como “lo que abre de antemano” a lo abierto, lo que se abre a sí mismo. A ello lo llama también *la libertad*.

Conforme a las intenciones de Heidegger, el seguimiento de las cuatro indicaciones acabadas de exponer, tienen apenas el propósito de hacernos *presentir* el fenómeno de la ἀλήθεια, tal como fuere experimentado por los antiguos griegos. El esfuerzo de Heidegger por pensar la esencia de la ἀλήθεια constituye para él mismo un estar en camino hacia ella. Ello nos revela la inmensa dificultad que pueden ofrecer a la Fenomenología sus fenómenos. Pendiente pues aún, según esto, permanece para el pensar fenomenológico ponerse a la altura de la ἀλήθεια misma.

---

---

**Notas sobre la interpretación  
genealógica y fenomenológico-  
hermenéutica de la primera  
sentencia filosófica de occidente.  
(Anaximandro, Nietzsche y  
Heidegger)**

**Mauricio Navia A.**



---

**E**sta intervención quiere sólo dar unas notas acerca de la interpretación, excepcional para la filosofía, que dos de los más significativos pensadores de nuestro tiempo abrieron, recuperando posibilidades encubiertas en el fragmento filosófico más antiguo que conocemos y que encierra abismales significados acerca del significado originario de la filosofía. Esto constituye, al menos en el caso de Nietzsche, el horizonte esencial desde donde se funda su filosofía.

Es significativo también el que Heidegger le dedicara la “Segunda Parte” de su curso del semestre de verano, en Freiburg en 1941, sobre los “*Conceptos Fundamentales*”, “*Grundbegriffe*”, al “decir inicial del Ser en Anaximandro”. Si Heidegger “comprende conceptos fundamentales de una manera literal”, como ha dicho Petra Jaeger, “en cuanto ellos fundamentan todo, dan fundamento a todo e interpelan al hombre en su esencia”, considera entonces que en la sentencia de Anaximandro se encuentran estos conceptos “omniconcernientes” que fundan la filosofía misma. El término omniconcernientes lo tomo prestado del profesor Alberto Rosales, quien lo introduce en su libro *Unidad en la dispersión: aproximaciones a la idea de la filosofía*, Mérida, Publicaciones Vicerrectorado Académico, 2006, para indicar los conceptos fundamentales de la filosofía. Heidegger mismo escribió en 1946, basado, fragmentariamente, en este curso de 1941, un estudio en 1946, que apareció en *Holzwege, Der Spruch des Anaximander*, donde dice: “En el

---

lenguaje de estas palabras fundamentales, pensadas a base de la experiencia del estar presente, hablan las palabras en la sentencia de Anaximandro; DIKE, TISIS, ADIKIA...La interpelación (Anspruch) del ser, que habla en estas palabras, determina la filosofía en su esencia. La filosofía no ha surgido del mito. Surge sólo del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar el ser. El pensar no nace. Es en la medida en que el ser está presente (o llega a presencia – *Sein west*).”<sup>1</sup>

Heidegger ha recordado que ese mismo año Herrmann Diels publicó la otra traducción “normativa” de Anaximandro en su compilación *Fragmente der Versokratiker*.

El fragmento dice así tal y como Nietzsche, Diels y la filología de su época lo aceptaban:

“EX HON DE É GENESIS ESTI  
TOIS OUSI, KAI TEN PHTHORAN EIS  
TAUTA GINESTAI KATA TO KREON.  
DIDONAI GAR AUTA DIKEN KAI TISIN  
ALLELOIS TES ADIKIAS KATA TEN  
TOU KRONOU TAXIN”.

La traducción de 1872 de Nietzsche dice así:  
“De donde las cosas tienen su nacimiento hacia allí deben ellas también perecer (zu Grunde gehen), según la Necesidad; porque ellas deben pagar (zahlen) su culpa (Buße) y ser juzgadas por sus  
1 Inerhalb der Sprache dieser Grundworte, die aus der Erfahrung des Anwesens gedacht sind, sprechen die Worte im Spruch des Anaximander: DIKE, TISIS, ADIKIA.

Der Anspruch des Seins, der in diesen Worte spricht, bestimmt die Philosophie in ihr Wesen. Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden. Sie entsteht nur aus dem Denken im Denken. Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken Entsteht nicht. Es ist insofern Sein west. (...352, 325-326)



---

Injusticias, conforme al Orden del Tiempo”.<sup>2</sup>

La traducción de 1903 de Diels dice así:  
“Pero de donde las cosas tienen el nacer, hacia ahí va también su perecer según la necesidad; pues ellas pagan las unas a las otras castigo y pena por su infamia, con arreglo al tiempo fijado”.<sup>3</sup>

La traducción de Heidegger de 1941 dice así:  
“Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es, da a todo lo presente lo mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo”.<sup>4</sup>

Y la “literal” (Wörtlicher) de 1946 dice así:  
“Pero de qué es el nacer para las cosas, también el surgir a este nace según lo necesario; se dan por tanto, justicia y culpa entre sí para la injusticia según la disposición del tiempo”.<sup>5</sup>

---

2 Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäss der Ordnung der Zeit” (K.S.A.; 1;818)

3 “Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Busse ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit”. (...322, 296).

4 Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Busse einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”. (..... 329, 303-304)

5 Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Busse einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”. (Holzwege; 1950, 329, 303)

---

## 1. La interpretación fenomenológico-hermenéutica<sup>6</sup>

Heidegger ha objetado con razón las inadvertencias esenciales de las traducciones de Nietzsche y Diels, así como de toda la filología clásica, quienes no ponen en evidencia algunos prejuicios esenciales para la apropiación del pensar griego antiguo (que el primero llama preplatónico y el segundo presocrático), y que van más allá de las dificultades histórico-críticas. Ambas traducciones se hallan ya mediadas por la apropiación platónica del pensar conceptual de palabras esenciales como EIDOS, GENESIS y PHTHORA y por la mediación aristotélica, que abre en el Libro Alfa de la

---

6 Ya en 1927, en *Ser y tiempo*, en el famoso párrafo 7, Heidegger había definido el método de la fenomenología-hermenéutica de modo expreso desde una apropiación distinta de la esencia del hombre (el Dasein), del ente, del ser del ente y del ser mismo. “De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación* (Auslegung). El Logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *ermeneuein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del Dasein es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el negocio de la interpretación. Ahora bien, en tanto que descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación de todos los otros entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las posibilidades de toda investigación ontológica. Y puesto, por último, que el Dasein tiene una primacía ontológica frente a todo ente –como el ente que es en la posibilidad de la existencia –la hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del Dasein, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el primario: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia. En cuanto esta hermenéutica elabora ontológicamente la historicidad del Dasein como condición óptica de la posibilidad del saber histórico, ella sirve enseguida de terreno de arraigo para aquello que sólo derivadamente puede ser llamado “hermenéutica”: la metodología de las ciencias históricas del espíritu.” Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Max Niemeyer Verlag, 1927, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

---

Metafísica, de los filósofos que denomina arcaicos o primitivos y los piensa conceptualmente desde términos como PHYSEI ONTA, TEKNE ONTA, OUSIA, AITIA, HYLE, DOXAI y otros que ciertamente no pertenecían al significado del lenguaje de la época de Anaximandro. Más aun Heidegger subraya la mediación aristotélica de donde nos ha llegado este fragmento, esto es, a partir de la tradición doxográfica iniciada por el discípulo de Aristóteles, Teofrasto, y además, por el último seguidor de esta tradición, casi mil años después de Anaximandro, Simplicio, un neoplatónico del 350 de nuestra era. Toda vez que el fragmento no es una cita claramente delimitada en el texto de Simplicio y con la cautela que exige una apropiación hermenéutica rigurosa, Heidegger, siguiendo al filólogo inglés John Burnet, en su obra *Los comienzos de la filosofía Griega*, decide que “es seguro no atribuir a Anaximandro las expresiones GENESIS Y PHTORA en el sentido que como términos técnicos tienen en Platón”.<sup>7</sup> De este modo y, además, porque “toda la frase anterior a KATA TO KREON es mucho más aristotélica que arcaica por su construcción y sonido” y “el mismo rasgo tardío revela también el KATA TEN TOU KRONOU TAXIN que aparece al final del texto”<sup>8</sup>, Heidegger reduce el texto así considerando “el resto sólo como testimonio indirecto”:

“KATA TO KREON. DIDONAI GAR  
AUTA DIKEN KAI TISIN ALLELOIS TES  
ADIKIAS”

---

7 “...ist es sicherer, die Ausdrücke GENESIS und PHTORA in dem Sinne, den sie als termini technici bei Platon haben, dem Anaximander nicht zuzuschreiben”. (Ibid., 340, 314).

8 Den gleichen Späteren Zug verrät auch das KATA TEN TOU KRONOU TAXIN am Ende gewöhnlich angenommenen Textes. (Ibid, 341,314)

---

“según la necesidad. Pues se pagan recíprocamente castigo y pena por su injusticia”.<sup>9</sup>

Luego de su investigación, concluirá que la traducción correcta desde el pensar filosófico, aunque ni demostrable ni científica, sino desde el pensar que es “poetizar la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan”<sup>10</sup> es: “... a lo largo de la carencia (Brauch); a saber, adjudican lo debido (Fug) y, en consecuencia, también aprecio una al otro (en el reparar) de lo indebido (Un-Fugs)”.<sup>11</sup>

Heidegger ha mostrado con el tiempo tener casi toda la razón, aunque la filología posterior concuerda en incluir la última parte del fragmento como parte de él, como aquello que auténticamente Anaximandro Dixit KATA TEN TOU KRONOU TAXIN (por ejemplo Kirk y Raven).

Pero esta cautela más que filológica, que advierte la mediación metafísica del platonismo aristotélico y latino, tanto en el origen como en la traducción del fragmento, fundada en una apropiación fenomenológico-hermenéutica de la tradición, no es suficiente. Sólo nos advierte de los errores de la filología y de la confusión que produjo la traducción latina platónico-cristiana del pensar griego. “La confusión no estriba, dice Heidegger, en una mera negligencia de la filología ni en una insuficiencia de la investigación histórica. Viene de lo hondo de la situación en que se ha producido la esencia del hombre occidental”.<sup>12</sup>

9 “...nache der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strasse und Busse für ihre Ungerechtigkeit”. (... , 341, 315)

10 “Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden.” (... ,372,343)

11 “... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruches dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.” (... ,372,342).

12 Die Wirrniss berührt weder in einer blossen Nachlässigkeit der Philologie, noch in einer Ungenügen der Historischen Forschung. Sie kommt aus der

---

Heidegger exige “que antes de la traducción, nuestro pensamiento se traduzca a lo dicho en griego. Traducir pensativamente a lo que en la sentencia aparece en la lengua de ésta, es saltar por encima de un foso...sin tener espacio suficiente para tomar impulso”.<sup>13</sup>

Esto no con el fin de perfeccionar el saber o tener un texto más claro, sino de dialogar sobre “aquello que los primeros tiempos del pensar llevaron al destino de lo Occidental (como Abend Landes, Crepúsculo). En virtud de ese destino llegaron los griegos a ser griegos en sentido histórico,...griego es la aurora del destino en que el ser mismo se ilumina en lo ente y aspira a una esencia del hombre que, en virtud del destino, tiene su curso histórico en como lo preserve en el ser y en como se aparte de él, aunque sin separarse nunca de él”.<sup>14</sup>

Pero cómo procede este camino fenomenológico hermenéutico para salir de los “gran sinsentido” (Grossen Unsinn) que produce la filología que pretende encontrar “líneas fundamentales” (Grundlinien) y un pensamiento físico, ético, racional y jurídico en el fragmento de Anaximandro cuando no existía ni física, ni ética ni jurisprudencia, ni filosofía racional. Heidegger lo dice brevemente en su curso de 1941:

---

Abgrund des Verhältnisses, wozu das Sein des Wesens des abendländischen Menschen ereignet hat » (G ; Band 5 ; 335,309-310).

13 “...ist nötig dass unser Denken vor der Übersetzen erst zu den übersetzt, was griechischen gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben...keiner genügenden...dass wir für den Absprung” (Holzwege; 1950, 329, 303).

14 Es iste jenes was die Frühe des Denkens in das Geschick des Abend-Ländischen bringt. Diesem Geschick zufolge werden die Griechen erst zu den Griechen im geschichtlichen Sinne...Griechisch ist die Frühe des Geschickes, als welches das Sein selbst sich am Seinden lichtet und ein Wesen des Menschen in seinen Anspruch nimmt, das als geschickliches darin seine Geschichtsgang hat, wie es in “Sein” gewahrt und wie es aus ihm entlassen, aber gleichwohl nie von ihm getrennt wird.” (Holzwege; 336, 310).

---

*“Ser “más filológico” significa aquí: saber más de las condiciones internas esenciales de toda interpretación histórica que, en cada caso, no es tal sin una decidida remisión fundamental a la historia acontecida”.*<sup>15</sup>

Entiéndase aquí la historia acontecida como la historia del ocultamiento del ser. Así dice: “Lo griego... lo pensamos a base de un rasgo fundamental del ser que, como ALETHEIA, más bien se oculta que se revela en la ALETHE, Sin embargo, ese ocultar su esencia y el origen de la esencia, es el rasgo en que el ser se ilumina al principio, si bien de suerte que el pensar no lo sigue precisamente, lo ente mismo no aparece en esa luz del ser. El desocultamiento de lo ente, la claridad que se le depara, oscurece la luz del ser.”<sup>16</sup>

Heidegger ha traducido, en su curso de 1941, GENESIS por proveniencia (Hervorgehen) y PHTORA por desaparición (Entgängnis) (que proviene de Entgehen, escapar) y que quiere decir, según Heidegger marcharse (Weggehen)<sup>17</sup>, desde su apropiación del problema de la ALETHEIA como desocultamiento. Con ello subraya su diferencia ya no sólo con Diels y Nietzsche, sino con Hegel mismo que piensan que “ya desde antiguo los griegos han concebido el ser como devenir” al pensar el nacer y el perecer de los ONTA

15 Pholologischer, das heisst hier, wissender hinsichtlich der erineren Wesensbedingungen jeder historischen Auslegung, dass nämlich ohne ein je entschiedenes Grundverhltnis zur Geschichte...” (Gesamtausgabe; Band 51; 95, 96)

16 “Die Griechischen...denken wir aus einem Grundzug des Seins, den es als die ALETHEIA in der ALETHE eher verbirgt als enthüllt. Doch dieses Verbergen seines Wesens und der Wesenherkunft ist der Zug, in dem das Seisn sich anfänglich lichtet, so zwar, das ihm das Denken gerade nicht folgt. Das Seinde selbst tritt nicht in diese Licht des Seins Die Unverborgenheit des Seinden, die ihm gawährte Helle verdunkelt das Licht des Seins » (Holzwege ; 336, 337 ; 310)

17 Holzwege; 104)

---

(de TOIS OUSI) como sucesos físicos o como proceso: “...ni el concepto nietzscheano del “devenir” y el “ser”, ni el concepto hegeliano del “devenir” y el “ser” deben ser mezclados con la GENESIS en el modo en que fue pensada inicialmente”.<sup>18</sup>

El Argumento central lo expone en su ensayo de 1946 sobre Anaximandro:

“...si el devenir es, tenemos que pensar tan esencialmente “ser” que no sólo abarque el devenir en la vacía acepción conceptual, sino que el ser es el que lleva y forja esencialmente en esencia el devenir (GENESIS –PHTORA)”.<sup>19</sup>

Esta discrepancia inicial con la traducción e interpretación de Nietzsche y Diels incluye, por tanto, un complejo diálogo de Heidegger con Hegel y una traducción e interpretación de ALETHEIA propia de la filosofía fenomenológico-hermenéutica. De ahí que traduzca TOIS OUSI y TA ONTA, lo ente, por “lo cada vez presente” (dem jeweilig Anwesenden)<sup>20</sup>. Con esta modificación esencial de la orientación, la traducción de la sentencia de Anaximandro debe ser pensada a partir de lo cual sale a luz la proveniencia (GENESIS), esto es la irrupción a luz, a patencia, a fenómeno, de la presencia misma, es decir, del ser y en aquello que desaparecen (PHTORAN), que se ocultan lo “cada vez presente” los entes (TOIS OUSI). Desde este punto de partida se modifican los significados primero de TAUTA y luego de

18 “...weder Nietzsches Begriff des “Werdens” und “Seins” noch Hegels Begriffe von “Werden” un “Sein” dürfen mit der anfänglich gedachten GENESIS zusammengeworfen werden.” (Gesamtausgabe; Band 51, 105).

19 “Wenn jedoch das Werdens ist, dann müssen wir Sein so wesentlich denken, dass es nicht nur im leeren begrifflichen Meinen das Werden umgreift, sondern dass das Sein das Werden (GENESIS – PHTORA) seinsmässig im Wesen erst trägt un prägt.” (Ibid, 343)

20 Ibid., 104.

---

KREON, y con ello Heidegger intenta una apropiación dentro de su filosofía de la ALETHEIA de los términos de ARJE Y APEIRON que no vamos a exponer.

Ciertamente esta posición de Heidegger tiene ecos de la crítica a la metafísica, al platonismo, y del llamado retorno al problema del ser en los filósofos preplatónicos realizado por Nietzsche. Gadamer ha señalado en *Verdad y Método*: “El verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde. Pero retrospectivamente puede decirse que la elevación de la crítica radical de Nietzsche contra el “platonismo” hasta la altura de la tradición criticada por él, así como el intento de salir al encuentro de la metafísica occidental a su misma altura y de reconocer y superar el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno, son tareas que están de un modo u otro ya esbozadas en *Ser y Tiempo*”<sup>21</sup>.

## **2. Nietzsche: la interpretación genealógica**

Nietzsche ya en el bachillerato se familiarizó con los textos de los presocráticos y conoció este fragmento. Pero es a partir de 1872 y hasta 1876 que dedica cursos y cavila sobre la Filosofía de los Preplatónicos.<sup>22</sup>

21 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca España, 1996, Pág. 323.

22 Tenemos noticias de que al menos desde el 11 de junio de 1872 trabajaba en un manuscrito sobre los preplatónicos y que el 21 de agosto de ese año destaca satisfecho esta ocupación “especialmente fructífera” (C.P. Janz; Vol. 2; 171, 174). En marzo de 1873 comenta a Rohde del esfuerzo en el que se halla sumido y de un posible título. “Espero que pronto podré enviarte una parte extensa de mi libro sobre la filosofía griega, trabajo al que estoy



---

Nietzsche, quien se formó en la mejor tradición filológica de la Alemania de entonces y que había publicado trabajos notables en la *Reinischen Museum* dirigida por Ritschl, tutor del mismo, no se plantea un diálogo filológico con los filósofos preplatónicos y menos con Anaximandro. En *El Nacimiento de la Tragedia*, publicado en 1872, había sentado las bases para una apropiación genealógica que quería mirar más que conceptos y sistemas, las fuerzas, los intereses, los hombres que se esconden en la óptica que interpreta la existencia desde palabras oscuras como PHYSIS, PANTA, ARJE, ADIKIA, TISIN, KRONOU, LOGOS, HEN, PYR, POLEMOS, AEON, PAIS, PAIZON, HYBRYs. Su interés era evaluar el saber, la ciencia, como óptica, perspectiva e interpretación, de artistas-hombres dando luz con enorme lentitud. Sobre el título no hay nada decidido; el hecho de que pudiera llamarse “El Filósofo como médico de la Cultura” te dice, sin embargo, que me enfrento con un problema general y no sólo histórico” (carta a E. Rohde; 22-5-1873; Correspondencia, 178).

Trabajó tan intensamente que para abril de 1873 había hecho cuatro redacciones del mismo, y aún consideraba que no tenía “ni mucho menos la forma de un libro”. Pero estaba deslumbrado con los resultados: “El camino de Tales a Sócrates tiene algo de prodigioso”, le dice en carta a Carl. von Gersdorff; el 5-4-1873 (Ibid.; 208).

En la misma carta le comunicó que llevaba a Wagner “el manuscrito para leérselo”. Es decir, quería su autorización para publicarlo en breve. Cosima escribe en su Diario que ya en la tarde del 7 de abril (en Bayreuth), Nietzsche inició la lectura de “su nuevo e interesante trabajo sobre los filósofos preplatónicos”. EL día 8 señala, “continúa la lección”, pero el día 9 y 10 es interrumpida por las ocupaciones de los Wagner. El 11 de abril escribe Cosima, “llegó la conclusión de su tratado. Poca conversación”, (Ibid.; 208, 209). Las intenciones de publicarlo por parte de Nietzsche se desbordan y pide a Cosima que acepte la dedicatoria del libro y ella acepta “inmediatamente” según escribe “en un borrador de cartas” el mismo Nietzsche, (Ibid.; 209).

“Wagner se interpone en el surgimiento de esta nueva obra... tan tenazmente que el libro nunca llegó a concluirse”, (Janz, Ibid.; 209). Luego de su muerte será publicado en 1903 bajo el título de *La Filosofía en la época trágica de los griegos*.

---

que crean la existencia como valoraciones con mayor o menor verdad según la fuerza, la salud, la valentía, (la ANDREIA), para asumir más verdad o huir de ella. Su interpretación está mediada por una doble caracterización del ser: el ser como valor de artistas (genios tipos) y el ser como devenir (la vida, lo dionisiaco). Su meta filosófica es indagar acerca del valor de la existencia, tal como lo dice en su *Ensayo de Autocrítica*, publicado en la 3ª edición de *El Nacimiento de la Tragedia*, en 1886. Su respuesta entonces fue afirmar que la existencia sólo se justifica estéticamente. Más tarde intenta indagar cuál es la posición desde donde el valor adquiere el carácter de valor y, a su vez, desde donde el valor de la existencia es pensado desde el “resentimiento de la voluntad contra el tiempo y su fue”, contra el pasar y lo pasajero, contra el juego del fuego del devenir que retorna eternamente como devenir. La óptica de la interpretación de Nietzsche es aquella que mira la esencia del devenir desde la esencia del tiempo como Kronos, como existencia relativa (relatives Dasein); como actividad en obra (wirken) para toda realidad (Wircklichkeit); como lucha (Streit) de contrarios y guerra del cosmos (POLEMOS); como unidad que es sólo multiplicidad en devenir (das Eine ist das Viele); como juego inocente del fuego, el tiempo cósmico al modo del niño y el artista.

Nietzsche piensa a los filósofos preplatónicos como médicos de la cultura y decide configurar “con tres anécdotas el retrato del hombre” filósofo. Este propósito, muy alejado de toda prescripción e interpretación filológica y ciertamente alejada de toda pretensión académica de “los doctos eruditos”, tiene como horizonte estético la tradición del romanticismo que va de la Crítica de la Facultad de Juzgar, de Kant, el movimiento *Sturm und Drang*, (Goethe,

---

Schiller, Hamann), el romanticismo del idealismo alemán (Hegel, Hölderlin, Schelling) y, sobre todo, Schopenhauer y el tardoromántico schopenhaueriano, Richard Wagner.

Según él existen dos “frases lapidarias”: la del “único moralista serio” y la del “primer escritor de la antigüedad” que sintetizan todo el pensamiento fundamental acerca del valor de la existencia en el Devenir. Su interpretación de la sentencia de Anaximandro la funda en una frase de Schopenhauer.

La frase de Schopenhauer dice así: “La justa medida para el enjuiciamiento de cada hombre es que él es propiamente un ser, según la cual no debía existir de ningún modo (gar nicht existieren) sino expiar su **Dasein** a través de multiformes dolores y la muerte. ¿Qué se puede esperar de tal ser? ¿No somos acaso todos nosotros pecadores condenados a la muerte? Nosotros, expiamos nuestro nacimiento primera a través de la vida y segunda a través del morir.”<sup>23</sup>

Nietzsche comprende ambas sentencias, “dentro del destino general de los hombres”...”y el mal fundamental de cada vida humana”, donde se debe “considerar, con Anaximandro, todo Devenir (alles Werdens) como una emancipación del eterno ser, digno de castigo, como un delito, que con el perecimiento se expía”. Todo ente (cosa-Dinge-ONTA), que es tal, en cuanto determinado según una cualidad, “está condenado a dejar de ser”, condenado a su “destrucción y a la desaparición de su cualidad.”, condenado a la PHTORA (Ibid.; 819)

---

23 “Der rechte Masstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, das er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Todt: was kann man von einer solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büssen unser Geburt erstlich durch das Leben und zweites durch das Sterben ab”. (K.S.A.; 1; 818)

---

Nietzsche piensa el significado ontológico esencial de estas sentencias en cuanto experiencia de que todo lo que es, todo ente individual, (TOIS OUSI) “todo lo que alguna vez ha llegado a ser”, debe dejar de ser, está prisionero de la finitud. No es un ser-esencial permanente, y esto se da como “prueba de la experiencia (Erfahrungsbeweis)”, una “monstruosa prueba de la experiencia”. La “esencia” de todos los seres (y entre ellas el de cada vida humana), su “necesidad (Nothwendigkeit)” esencial, es que son seres-para-la-muerte, están yectados de finitud. Todo ser determinado con alguna cualidad debe perecer y desaparecer en tanto ser-algo. El ente en tanto ente y el ser del ente mismo son esencialmente no ser pues su ser es para dejar de ser. Esta es la primera conclusión ontológica. El Devenir arrastra y le quita ser al ente. Este es la esencial oposición entre PERAS y APEIRON. Eugen Fink ha llamado a esta posición “la ontología negativa del ente”.

De ella se desprenden dos consecuencias esenciales. La primera, sobre el fondo esencial del Verdadero Ser, origen y fundamento de las cosas, donde ellas nacen y perecen: el APEIRON, la “Voluntad” o “la cosa en sí”.<sup>24</sup> Este, en cuanto “Origen y Principio de las Cosas (Ursprung und Princip der Dinge)”, no puede ser una cualidad determinada, ninguna determinación (que nazca y perezca).

“Para que el Devenir no cese (Damit das Werden nicht aufhört), el Ser-Originario (Urwesen) debe ser

---

<sup>24</sup> El 28 de agosto de 1872, en las fechas en que se hallaba sumido en este estudio, le escribió a E. Rohde, sugiriéndole una nueva acuñación para este principio de lo indeterminado: “... se me ha ocurrido cambiar el nombre a la aburrida “cosa en sí” denominándola “lo el-la-lo”, una utilización extremadamente abstracta del artículo para designar lo puramente indeterminable en su contenido.” (F.N. **Correspondencia**; 164)

---

indeterminado. Este Ser-Originario así llamado está por encima del Devenir (über das Werden) y por ello mismo garantiza la Eternidad (die Ewigkeit) y el curso libre del Devenir... No le conviene ningún predicado del presente mundo del Devenir...”, (K.S.A., 1; 819).

Tenemos una expresa comprensión del Devenir, pensado “conforme al Orden del Tiempo (gemäß der Ordnung der Zeit)”. El Devenir aparece en el lugar (Topos) donde todos los entes son, donde toda cosa con cualidad determinada es, pero donde ellos mismos perecen según su curso, según el orden y la disposición del Tiempo, según la Necesidad. Pero el Devenir no es tampoco el Ser-Originario, lo Indeterminado. Este está por encima de él y lo garantiza. El Devenir, considerado negativamente, no es las cosas, los entes, las cualidades determinadas, pero no es tampoco el Ser-Originario, el APEIRON. Pero tampoco debemos pensarlo como el Tiempo separado de los entes y del Ser-Originario y que los empuja según su “flecha del Tiempo”. Su determinación es la de ser siempre un ser que no es, que es eterno llegar a ser. Pero no está fracturado de lo-que-es. No es mero lugar intermedio entre el Ser-Indeterminado, origen y principio, y el ser esencialmente negativo de lo determinado finito.

Nietzsche dará su respuesta a estas tres esferas ontológicas (entes, Devenir, Ser-Originario), en su interpretación de Heráclito. Aquí sólo parece producirse una fractura “metafísica”. Anaximandro y Schopenhauer, dice, se refugian en el “castillo metafísico”, en “conjeturas míticas”: “El eterno Devenir solo puede tener su origen en el Ser eterno (das ewige Werden kann seinen Ursprung nur im ewigen Sein haben)”, (Ibid; 821). He aquí la primera ironía contra su maestro Schopenhauer-Anaximandro.

---

La segunda consecuencia es “el profundísimo problema ético” sobre “el valor moral de la existencia” que ha abierto Anaximandro y tiene presente, el “único moralista serio”, Schopenhauer (al igual que la filosofía Hindú).

“¿Cuál es el valor de la existencia? (Dasein Werth), dice Nietzsche, ¿Y si ella no tiene valor, por qué estáis vosotros aquí?”, (KSA,1;820). ¿Por qué existen los entes, las cosas, los hombres? ¿Solo para perecer y nacer? ¿Para sufrir y morir?

El juicio ético es pues de carácter ontológico, ante la evidencia del ser finito de las cosas. El ser-cosa lleva consigo el no-ser y esto sin sentido ni fin. Ésta es la Injusticia por la que deben ser juzgados y deben pagar penitencia las cosas. El ser-cosa, el ser-ente con una cualidad determinada, es esencialmente algo que debe perecer y destruirse, no sólo en su cualidad individual (este hombre); sino en su cualidad última (la especie humana-el ser humano). Ésta es “la verdadera medida para el juicio de cada hombre” y de cada ente determinado según alguna calidad.

De allí los adjetivos ético-pesimistas de Nietzsche: somos “penitentes condenados a muerte”, debemos “expiar” el nacimiento, como un “castigo”, como un “delito”. Éste es “el mal-ontológico-fundamental de cada vida”, es “la dolorosa prueba de la experiencia”, “la culpa que expiaremos con la muerte”. Es la “maldición del Devenir (“Fluche des Werdens”), “el carácter negativo y autodestructivo de la multiplicidad”.

En la PHYSIS sólo sabemos que todo lo que existe nace y perece en lo indeterminado. Allí todo es esencialmente solo Uno y la existencia de la multiplicidad tiene “un carácter negativo y autodestructivo”.

---

Anaximandroy Schopenhauer pensaron las consecuencias últimas de lo que significa la multiplicidad de los entes, de las cosas y especialmente, del ente-hombre, desde la unidad esencial eterna de donde tenían su origen y donde perecían, y descubrieron el sin sentido, doloroso e injusto de ellas, en tanto, condenadas a la muerte, a desaparecer.

Pero Nietzsche no hace suyo este juicio “sobre el valor moral de la existencia (von dem moralischen Werte des Daseins)”, y aquí no sólo se separa de Anaximandro, sino de Schopenhauer (y con ello en cierta medida de Wagner). La ADIKIA, como última esencia del ser de las cosas, en tanto cosas, tenía ya en este momento de Nietzsche (1873) una respuesta opuesta: en la DIKE, en la inocencia del Devenir y en el pensamiento del juego heracliteo.

Tales había reducido lo múltiple a lo Uno, dice. Anaximandro fue detrás de él adelantando dos pasos más. Él se preguntó una vez: ¿Cómo es pues posible, cuando en general hay una eterna Unidad (ewige Einheit), aquella multiplicidad (Vielheit)? Y encontró la respuesta en el carácter contradictorio, autodestructivo y negativo de esta multiplicidad... Pero entonces se le ocurrió a él la pregunta ¿por qué no ha perecido, entonces ya hace mucho todo lo devenido (alles gewordene zu Grunde gegangen), si ya ha transcurrido toda una Eternidad de Tiempo (eine ganze Ewigkeit von Zeit)? ¿De dónde el siempre renovado río del Devenir (Strom des Werdens)? Él sólo supo responder a esta pregunta a través de místicas conjeturas: el eterno Devenir sólo puede tener su origen en el Ser eterno (das ewige Werden kann seinen Ursprung nur im ewigen Sein haben) (Ibid; 821).

Nietzsche, interpretando luego a Heráclito, dará dos

---

respuestas distintas a estas preguntas. La multiplicidad, las cosas, el ente, ya no serán considerados fenómenos éticos signados por la ADIKIA y el Devenir será pensado, no originado en y por un “Ser eterno”. Pero aquí al hacerlas expresas y determinadas, las señala justamente en aquello donde “él se separa, y ya no sólo de Anaximandro, sino de Schopenhauer. El mundo del Devenir donde se sucede el nacimiento y la muerte de la multiplicidad ya no será separado del mundo del Ser original, pensado sin ninguna determinación.

Con el significado metafísico que abre en su interpretación de Anaximandro, esto es, con la última afirmación que Nietzsche pone en su boca: “el eterno Devenir sólo puede tener su origen en el Ser eterno”, queda señalada la fractura ontológica esencial de la metafísica y la peculiar dirección donde recae el acento decisivo del fundamento último. La disputa de todo dualismo metafísico tiene en esta “conjetura mística” su fuente última.

Pero no sería legítimo preguntarse ¿si la interpretación misma no está preñada de la concepción de los esquemas y lenguajes de la tradición metafísica iniciada por Platón y Aristóteles? Nietzsche se apropiaría de esta tradición, que ha interpretado a los preplatónicos, incluso desde la reductiva traducción teológico- cristiana del platonismo, a través de Schopenhauer. Su diálogo con Anaximandro es entonces un diálogo con la metafísica de Schopenhauer esencialmente, según la tradicional oposición Ser-Devenir. Así lo piensa Heidegger cuando dice de este estudio, que “sus interpretaciones de los textos se atienen completamente a la tradición, eso cuando no son francamente superficiales”.<sup>25</sup>

---

25 “...seine Auslegungen der Texte sind aber durchaus, herkömmlich, wenn nicht gar oberflächlich”. (Holzwegwe, 323, 298).



---

Por lo demás está claro que, con este ensayo, Nietzsche redescubre a los primeros filósofos y con ellos el origen y esencia de la filosofía, y justamente al pensarlos como preplatónicos, (pre-metafísicos). Con Tales, Anaximandro y Heráclito, Nietzsche abre dimensiones esenciales para la filosofía contemporánea, como seguramente las abrió para Heidegger, en horizontes ya no-metafísicos. Así lo reconoció más tarde E. Fink: “Un inicio no-metafísico de filosofía cosmológica se encuentra en su idea de “juego”... Cuando Nietzsche concibe el Ser y el Devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica”, (E.F.; La Filosofía de Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 223, 225).



---

---

# **La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua**

**Javier Aoiz**



---

**E**l interés en aclarar cómo abordó la cultura antigua la reflexividad del ser humano desplazó, a lo largo del siglo pasado, la vieja controversia historiográfica en que se debatía si los antiguos se aproximaron a la noción de conciencia o si ésta permaneció más bien como un punto ciego para ellos. Entre sus resultados cabe destacar la atención a tradiciones, como la originada por el famoso precepto délfico “conócete a ti mismo”, y fenómenos como la vergüenza, la culpa, el αἰδώς o la φιλία, en los que parecen hacerse presentes aproximaciones a la figura de la conciencia. Otro logro destacable ha sido la recopilación y el estudio de las expresiones mediante las que los antiguos se refirieron a la conciencia, así como la identificación y el examen de los diversos momentos en los que la filosofía antigua afronta su estudio. Voy a ocuparme de uno de ellos, el análisis aristotélico de la reflexividad de la percepción y los planteamientos que sobre este tema ofrecieron posteriormente los estoicos y los comentaristas griegos de Aristóteles. No es la única modalidad de reflexividad señalada en el corpus aristotelicum, pero constituye la modalidad básica, pues es atribuida a la capacidad cognoscitiva elemental. Si la conciencia perceptiva constituye, en realidad, dicha modalidad básica o si cabe atribuir a la facultad sensible reflexividad fueron precisamente cuestiones que inspiraron en buena medida, como se verá, los aportes de los estoicos y los comentaristas griegos de Aristóteles.

## I

En el *Cármides*, Sócrates interroga al joven Cármides, que al parecer destaca por su belleza exterior e interior, sobre la σωφροσύνη. Si está presente en ti, le dice Sócrates, tendrás de ella alguna comprensión que te

---

permita emitir opinión acerca de qué es σωφροσύνη (159a). Cármides conviene en ello y formula una primera definición que desencadena el conocido proceso de objeciones y reformulaciones. Finalmente, se da en el diálogo con lo que parece ser la respuesta correcta: σωφροσύνη es el conocerse a sí mismo (167a). Sócrates observa que tal afirmación pareciera implicar que, de alguna manera, la σωφροσύνη sería el único saber tanto de sí mismo como de los otros saberes, y advierte que se encuentra enredado, porque le parece algo muy extraño eso de un saber que es de sí mismo y de los otros saberes. Comienzan así a examinar si una realidad de este tipo es posible. Sócrates destaca que δύναιμις, como la que constituyen la visión, la audición, la opinión, el deseo o el temor, se caracterizan por ser siempre δύναιμις de algo. Asimismo δυνάμεις, expresadas por relaciones como “ser mayor”, “ser doble”, “ser más viejo”, son siempre respecto a algo. Sócrates afirma que resulta manifiestamente imposible predicar la reflexividad de este último tipo de δύναιμις. Si es posible hacerlo respecto a las primeras es algo de lo que se declara incapaz de responder, pero añade: sería tarea de algún gran hombre (169a) examinar si es posible algo así como una visión de la visión, una audición de la audición, etc. Aristóteles trató de hacerlo y, muy probablemente, teniendo presentes los planteamientos del *Cármides*.

Los dos pasajes del corpus aristotelicum que nos interesan son *Acerca del alma* (AA) 425b12-25 y *Acerca del sueño y la vigilia* (ASV) 455a4-455b6. Antes de iniciar su análisis, es importante reparar en qué términos plantea Aristóteles el problema que el *Cármides* deja en suspenso. En este diálogo Platón se pregunta por la posibilidad de una visión de la visión o de una audición de la audición. Platón no se pregunta por la posibilidad de una percepción de la

---

visión o audición o de una percepción de la percepción. De hecho, Platón no parece haber reconocido **una** facultad sensible, sino que acotó filosóficamente el sentido ordinario del verbo ἀισθάνεσθαι, a través del reconocimiento de la δύναμις de los ojos, de la δύναμις de los oídos, etc. Aristóteles se pregunta por una percepción de la visión o de la audición y, por cierto, no se interroga acerca de su posibilidad, sino que trata de dar razón de lo que considera un factum de nuestra vida ordinaria. Así, en *AA* el examen de la reflexividad de la percepción se inicia con esta afirmación: *puesto que percibimos que vemos y oímos (...)* (425b12). En *ASV* la reflexividad de la percepción aparece como una de las notas características de la actividad mediante la que reconocemos si alguien está despierto, percibir. Tanto en estos pasajes del corpus como en otros que tocan el tema de la conciencia perceptiva, ésta es presentada en tercera persona del singular o en primera del plural, nunca en primera persona del singular. Asimismo en *AA* y en *ASV* las referencias a la reflexividad de la percepción aparecen claramente enmarcadas en el estudio de la facultad sensible, es decir, de la capacidad que define al animal en general.

En *AA* Aristóteles trata de explicar la reflexividad de la percepción a partir de la directriz interpretativa que se deriva de las dos conclusiones negativas alcanzadas en el capítulo anterior al que analizamos, en el que ha destacado que no hay sentido alguno, además de los cinco sentidos, que tuviera por objeto determinados sensibles propios (424b22-425a13) o que tuviera como sensibles propios los llamados sensibles comunes (425a14-425b11). La facultad sensible, en consecuencia, se circunscribe a los cinco sentidos. ¿Cómo dar razón entonces de la reflexividad de la percepción? A juicio de Aristóteles, su esclarecimiento se enfrenta a la siguiente disyunción: puesto que percibimos

---

que vemos y oímos, es necesario o bien percibir con la vista que se ve o bien con otro sentido (425b11-12). Con la expresión “con otro sentido” traduzco el pronombre ἑτέρῳ. Literalmente significa “con otra” y pareciera admitir tres posibles interpretaciones. Aristóteles pudiera estar refiriéndose a otra facultad cognoscitiva distinta de la facultad sensible y superior a ella, o bien al llamado sentido común o, simplemente, a otro sentido. A mi parecer, sólo la tercera opción se ajusta a la estructura de la argumentación aristotélica. La primera lectura disolvería el problema al remitir su explicación a instancias diferentes de la facultad sensible. La segunda apela a una figura, el sentido común, que Aristóteles no introduce en la argumentación. Si reparamos en propiedades tradicionalmente atribuidas al sentido común, como la interioridad y el tener por objeto no sensibles externos sino sensaciones, puede apreciarse, además, que la apelación a esta figura hace incongruentes dos argumentos fundamentales utilizados en la exposición de los términos de la disyunción señalada: el de la reduplicación perceptiva (425b14-15) y el del regreso al infinito de la reflexividad perceptiva (425b15-16). La tercera lectura, por el contrario, parece hacer justicia al curso de la argumentación aristotélica.

Aristóteles, en efecto, entiende que la explicación de la reflexividad perceptiva, ejemplificada mediante la visión, se enfrenta a la siguiente disyunción: o bien percibimos con la vista que vemos o bien con otro sentido. El primer problema que suscita la disyunción parece resultar de su confrontación con un principio de la teoría aristotélica de la percepción al que Aristóteles se refiere precisamente en las líneas que siguen al pasaje que nos ocupa: el acto del sentido y el del sensible correspondiente son uno y el mismo, si bien son diferentes en su ser (425b26-27). Si el acto de la vista no



---

se da sin el del color, no podría percibirse dicha actividad, es decir, la visión, sin percibir también el color. Así, en el caso de que percibiéramos que vemos por otro sentido distinto de la vista, estaríamos ante dos sentidos del color (la vista y el “otro sentido”).

Tal planteamiento implicaría la disolución del concepto aristotélico de sensible propio y una reduplicación de facultades ajena a la psicología de Aristóteles. Pero surge además otra dificultad. Si se postula que percibimos que vemos por otro sentido distinto de la vista, se requeriría un tercer sentido que percibiera a su vez el percibir de éste dándose paso a una regresión al infinito. La reduplicación perceptiva y la regresión al infinito que comporta la hipótesis del “otro sentido” llevan a Aristóteles a sostener que es preferirle aceptar el primer término de la disyunción (que la vista se percibe a sí misma), aunque su aceptación tampoco está exenta de dificultades, pues se ha de enfrentar a la vieja objeción de *Cármides* 168d: si percibimos por la vista que vemos y la visión tiene por objeto el color, el “ver” que vemos ha de ser coloreado. A esta objeción opone Aristóteles dos indicaciones. Observa, en primer lugar, que percibir con la vista no posee un solo significado, ya que incluso cuando no vemos distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, si bien no de la misma manera (425b20-22). En segundo lugar, destaca que cabe decir que lo que ve está en cierto modo coloreado, pues cada uno de los sentidos recibe los sensibles sin la materia, por lo que incluso al desaparecer los sensibles permanecen en los sentidos sensaciones y fantasías (425b22-25).

En estos términos queda el problema de la reflexividad perceptiva en *AA* III, 2. En *ASV* 455a15-17, Aristóteles señala escuetamente: no se ve que se ve por la vista sino mediante una facultad común que acompaña a

---

todos los sentidos y tiene por base un órgano en el que todos los sentidos convergen. Podría pensarse que el esfuerzo y las observaciones de *AA* 425b12-25 han quedado atrás. De hecho, algunos intérpretes han catalogado este pasaje de aporético y han sostenido que sólo en *ASV* ofrece Aristóteles una respuesta positiva al problema de la conciencia perceptiva. Esta apreciación parece, sin embargo, excesiva, pues el pasaje, al igual que otros análisis de *AA*, contiene, como voy a tratar de mostrar, indicaciones preciosas para esclarecer el planteamiento de *ASV* 455a14-16 y, en definitiva, el alcance que Aristóteles otorga a la reflexividad perceptiva.

En *AA* 425b20-22 destaca que percibir con la vista no posee un solo significado y señala como ejemplo: incluso cuando no vemos distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, si bien no de la misma manera. Vale la pena reparar en la expresión “cuando no vemos distinguimos con la vista (...)”. Está dirigida a resaltar la pluralidad de sentidos de “percibir con la vista” y la plausibilidad de que la reflexividad perceptiva sea uno de ellos, sin embargo, obliga más bien a preguntarse por el o los sentidos de la propia expresión “cuando no vemos”. Examinar las privaciones, como sabemos, puede resultar esclarecedor. De hecho, es la directriz de la que se sirve Aristóteles en *ASV* para poner de relieve la unidad de la facultad sensible y una de sus expresiones, la reflexividad perceptiva (453b24-454a7). En este pequeño tratado se señala que quien está dormido, en sentido propio y absoluto, *κυρίως καὶ ἀπλῶς* (454b13-14), no percibe.

En *AA* Aristóteles no se ocupa de la privación constituida por el sueño, sino de diversos modos de privación perceptiva, característicos del estado de vigilia en la vida ordinaria del hombre y de los animales, estado que se

---

reconoce precisamente por el pleno ejercicio de la percepción. A cada sentido le corresponde la discriminación del dominio propio que circunscribe dos contrarios, pero también la de lo opuesto a dicho dominio: lo invisible (la oscuridad), lo inaudible (el silencio), etc. (AA 421b3-6, 422a20-21, 418b28). Aristóteles destaca la significación plural de la alfa privativa para poner de relieve que, por ejemplo, invisible, ἄορατον, no significa sólo lo completamente imposible de ver, sino también lo que bajo ciertas circunstancias no puede ser visto o aquello que apenas puede verse o se ve mal (AA 422a21-31, 421b6-8, 424a10-15). En diversos pasajes de AA se muestra que estas modalidades perceptivas, correspondientes a la multivocidad de la alfa privativa, dejan entrever reflexividad. Al analizar la fantasía señala Aristóteles: *además, no decimos “esto nos parece (φαίνεται) un hombre” cuando estamos en actividad acertadamente (ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς respecto al sensible, sino más bien cuando no <lo> percibimos claramente (ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανῶμεθα (...))* (AA 428a12-16). Si distinguimos cuándo percibimos acertadamente y cuándo no percibimos claramente es porque percibimos tanto nuestra actividad perceptiva como su calidad. Aristóteles observa que a la conciencia de esta última le son además manifiestas las condiciones de su deficiencia, por ejemplo, la luz tenue, la lejanía del objeto o su pequeñez. El mismo planteamiento vale para los casos ya no de percepción deficiente, sino de plena deficiencia de la percepción: cuando estamos en una completa oscuridad, percibimos que no vemos, al igual que cuando hemos sido encandilados. En ambos casos, nos son también manifiestas las circunstancias de la inactividad del sentido. Con referencia a la audición, Aristóteles observa que contamos con una señal de si oímos o no: si, al taparnos el oído, éste resuena permanentemente como un cuerno (AA 420a15-17).

---

Cabe, no obstante, tanto en los casos de percepción deficiente como en los de plena deficiencia de percepción, que la privación sea imputable no a factores externos, sino a los propios órganos perceptivos. Esta posibilidad es ciertamente más alarmante para el animal y revela, en un modo especialmente intenso, la reflexividad que traslucen las privaciones perceptivas. Considero, en fin, que su examen resulta esclarecedor para interpretar el alcance que Aristóteles atribuye a la reflexividad de la percepción en *ASV* 455a14-16. Aristóteles en *AA* pareciera entender por conciencia perceptiva la noticia que el animal posee de la actividad, inactividad y funcionamiento de sus sentidos<sup>1</sup>. Al atribuir en *ASV* expresamente tal conciencia perceptiva a una *δύναμις* que acompaña a todos los sentidos y adscribirla a un órgano en el que todos ellos convergen (455a33-34) Aristóteles subraya que la reflexividad perceptiva no permanece encapsulada y dispersa en cada uno de estos, sino que concierne a la actividad, inactividad y funcionamiento de todos. Prueba de ello es que cuando estamos en total oscuridad y no vemos, aguzamos los otros sentidos. Lo mismo ocurre cuando nos damos cuenta de que un sentido no percibe claramente, *ἐναργῶς*, o de que está dañado; los sentidos se corrigen y se compensan entre sí.

Creo que las precedentes consideraciones muestran claramente que la reflexividad de la percepción representa para Aristóteles un factor esencial del ejercicio de la facultad sensible. La conciencia perceptiva, como los sentidos, constituye una dotación natural<sup>2</sup> del animal

1 Cf. Prisciano, *Metaphrasis in Theophrastum*, 21,32-22,33. K.Oehler, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg, 1997, pp. 26-34, 39-40. P. Gregoric, *Aristotle on the common sense*, Oxford, 2007, pp. 184-192.

2 Cf. *Ética a Nicómaco* 1103a26-31, *Analíticos Posteriores* 100a34-35.

---

orientada al logro de la función que Aristóteles otorga al percibir: su supervivencia mediante la obtención de los elementos que requiere del medio y el alejamiento de los agentes destructivos. Al operar como una especie de vigilancia de la actividad, inactividad y funcionamiento de los sentidos, la reflexividad perceptiva resulta un factor imprescindible para conseguir información adecuada del entorno, pero a la vez para hacerle patente al animal la pertenencia de sus sentidos y percepciones y, con ello, su propia identidad<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> En *ASV* Aristóteles señala que la capacidad común que acompaña a todos los sentidos, mediante la que uno percibe que ve y oye, tiene por base una sección común a todos los órganos sensoriales que denomina τὸ κύριον αἰσθητήριον (455a21), órgano en el que todos los sentidos convergen. No obstante, Aristóteles destaca la especial vinculación existente entre este órgano y el del tacto: τοῦτο δὲ ἅμα τῷ ἄπτικῷ μάλιστα ὑπάρχει (455a22-23). El texto encierra algunas ambigüedades que, aunadas a algunas observaciones de Aristóteles sobre el órgano y el medio del tacto, posibilitaron interpretaciones como la de Miguel de Efeso, quien sostuvo que el sentido común, que identifica con τὸ κύριον αἰσθητήριον (455a21), y el tacto son lo mismo, de modo que el sueño constituía una afección del sentido del tacto (*In Parva Naturalia Commentaria* 48, 7-10). También la vigilia y la reflexividad perceptiva que le caracteriza habrían de definirse, en consecuencia, por el tacto. Algunos intérpretes como Pedro Olivi, al comentar los análisis de Aristóteles sobre el tacto, prestaron también especial atención al nexo entre tacto y reflexividad. M. Yrjönsuuri ha mostrado cómo expande Olivi el dominio del tacto hasta hacer de él la modalidad más elemental de percepción de sí. Además de las cualidades tradicionales, Olivi le atribuye la percepción de la disposición e indisposición de los propios órganos y de todo el cuerpo, las necesidades del cuerpo, como el hambre y la sed, la saciedad, la pluralidad de sensaciones de la piel, la disposición ágil o lenta de nuestros miembros, su fuerza o debilidad, su integridad o daño y el placer o dolor que causan, la postura o posición estable y en reposo o inestable e inquieta de los miembros. Olivi destaca que prácticamente todo el cuerpo es capaz de sentir mediante el tacto, incluyendo a los órganos de los otros sentidos: el encandilamiento lo percibe el ojo, pero también el tacto a través de la molestia del ojo. El tacto no percibe el sonido, pero sí la agitación que produce el zumbido en el oído y su molestia. El tacto, en fin, nos provee de una evaluación del estado de nuestro cuerpo, que incluye, por supuesto, el de los sentidos, y constituye así la forma básica de reflexividad. Cf. M. Yrjönsuuri, “Perceiving One’s Own Body” en

---

---

## II

La reflexividad perceptiva constituye para los estoicos una parcela de un fenómeno más amplio que denominaron percepción de sí del animal y también *συναίσθησις*. Este término, al igual que el verbo *συναίσθάνεσθαι*, aparece por primera vez en el corpus aristotelicum<sup>4</sup> en pasajes no relacionados directamente con el análisis de la reflexividad de la percepción. Su primera mención en el estoicismo se encuentra en un pasaje de Crisipo recogido por Diógenes Laercio (VII, 85) en el que se presenta la *συναίσθησις* de la propia constitución como el fundamento de la *οἰκείωσις* del animal. El pasaje permite algunas consideraciones que no se ven afectadas mayormente por las principales divergencias de lectura que ha suscitado<sup>5</sup>. En efecto, otros testimonios sobre Crisipo, como el de Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* 1038c) y Porfirio (*Sobre la abstinencia* III, 19, SVF I, 197), confirman que Crisipo estableció como fundamento de la *οἰκείωσις* la percepción de sí. Con esta tesis, convergen, además, las exposiciones sobre la *οἰκείωσις* que se nos han conservado, como la contenida en las *Cartas a Lucilio* (CL) de Séneca, los *Elementos de Ética* de Hierocles y otros testimonios como el *Comentario anónimo al Teeteto*.

---

Simo Knuuttila (Ed.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki, 2008, pp. 101-116.

4 Cf. *Ética Eudemia* 1244b25, 1245b20ss. *Historia de los animales* 534b18. *Ética a Nicómaco* 1170b4- 1170b10.

5 La mención de *συναίσθησις* en el pasaje es problemática, pues en la mayoría de los códices, en lugar de *συναίσθησις*, enmendación propuesta en 1897 por A. Dyroff y aceptada, entre otros, por M. Pohlenz y R. H. Schwyzer, aparece *συνείδησις*. M. Giusta propuso la lectura alternativa *συντήρησις*. M. Gigante, al igual que Marcovic, en la reciente edición teubneriana de Diógenes Laercio, retoma la lectura tradicional *συναίσθησις*.

---

El verbo συναισθάνεσθαι está presente en dos pasajes del *Acerca del alma* de Crisipo, conservados por Galeno en *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón (ADHP)*. Las menciones recogidas por Galeno prueban que Crisipo no sólo utilizó este verbo, sino que también evaluó su status epistemológico. Los pasajes que nos interesan conciernen a la disputas de la antigüedad en torno a la localización de la sede de τὸ ἡγεμονικόν, el principio rector del alma. Crisipo señala que estas disputas se deben a que no se dispone de una percepción clara de dicha sede ni de indicaciones de las que pudieran deducirse (*ADHP* II 7.6). No obstante la mayoría, a juicio de Crisipo, parece tender a localizarla en el corazón (*ADHP* II 7.8), porque tiene una percepción interna, es consciente, ὡσαυεὶ συναισθανόμενοι, de que las afecciones del pensamiento le suceden en torno al pecho y en especial en torno al corazón, sobre todo al experimentar penas, temores, ira y, principalmente, furor. Crisipo señala también que así como cuando nos molesta un pie o nos duele la cabeza somos conscientes de que el dolor se da en el pie o en la cabeza, del mismo modo cuando experimentamos el dolor de las aflicciones, somos conscientes, συναισθανόμεθα, de que tiene lugar en torno al pecho. Ciertamente a partir del siglo I después de Cristo, el sustantivo συναίσθησις y el verbo συναισθάνεσθαι se utilizaron en los textos de medicina para referirse a las más diversas expresiones de dolor, molestias o tonos anímicos como pesadez en la cabeza, bienestar, euforia, irritación en la piel, mareo, desfallecimiento, hormigueo en los miembros, ahogo, agobio, opresión, etc.

---

Como ha mostrado T. Tieleman, con la expresión  $\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\ \sigma\upsilon\nu\alpha\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ , Crisipo pone de relieve que tal  $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  no constituye una impresión patentemente falsa ni es equiparable tampoco a una impresión aprehensora ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ). Constituye una impresión que si bien no envuelve  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\psi\iota\varsigma$  es verdadera pero confusa<sup>6</sup>.

Para captar las implicaciones de esta evaluación epistemológica de la  $\sigma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  y analizar la función que la percepción desempeña en la teoría de la  $\acute{\omicron}\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \omega\sigma\iota\varsigma$ , debemos remitirnos a los textos de Séneca y Hierocles mencionados. Su análisis permitirá poner de relieve el lugar que la reflexividad perceptiva tiene en la teoría estoica.

Hierocles<sup>7</sup> inicia sus *Elementos de ética*, obra recordando (I, 2) que el mejor principio para fundamentar la ética es el análisis de lo que es primariamente propio,  $\acute{\omicron}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ , del animal y que a su conocimiento contribuye el análisis de la percepción (I, 33-35). Hierocles no se refiere al percibir en general, sino a la percepción de sí que el animal, a su parecer, posee desde el nacimiento (I, 37-38). Hierocles es plenamente consciente del carácter controversial de esta tesis. Subraya que algunos consideran que el animal no dispone de tal percepción desde el nacimiento, mientras que otros, más torpemente aun, creen que la percepción fue dada por la naturaleza para la captación de los objetos externos y no para la de sí mismo (I, 42-46). Hierocles se ocupa, en primer lugar, de la segunda tesis y para refutarla comienza por explicitar la expresión “percepción de sí del animal”<sup>8</sup>. Ésta, a su

6 T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the soul*, Leiden, 1996, pp. 168-185.

7 Hierocles, *Elementa moralia*, Ed. G. Bastianini y A. A. Long in *Corpus dei Papiri Filosofici Grece i Latini* I, vol. 1, Firenze, 1992, pp. 268-451

8 Hierocles utiliza las siguiente formulaciones para referirse a la percepción



---

jucio, equivale a la συναίσθησις que el animal posee de sus partes y de las funciones específicas de éstas. Todo animal, señala Hierocles, desde que nace percibe la idoneidad y la disponibilidad de las partes de su cuerpo. Los que vuelan perciben las alas y para qué las tienen e igualmente les ocurre a los animales terrestres. Séneca expone en *CL* la misma idea: la destreza de que dota el arte al pintor, al piloto o al bailarín para sus ejecuciones es provista al animal por la naturaleza; ningún animal mueve sus miembros con dificultad ni vacila en su uso. Con este saber surgen a la vida. Nacen, señala Séneca, adiestrados (*CL* 121, 5-6).

El mismo planteamiento es válido para los órganos sensoriales y sus funciones: el animal percibe sus sentidos y las funciones de estos, como “sabe” de las de sus alas y sus funciones. Hierocles observa que podemos comprobarlo en nosotros mismos, pues nuestro modo de proceder confirma que percibimos nuestros ojos, nuestros oídos y percibimos también para qué los tenemos. En efecto, cuando queremos ver, dirigimos la mirada y no el olfato hacia el objeto visible, al igual que cuando queremos caminar, nos servimos de las piernas y no de las manos, y para tomar o dar algo, nos servimos de éstas y no de aquéllas (I, 50-60). Para Hierocles una segunda prueba de que el animal tiene percepción de sí la proporciona la conciencia que el animal posee de sus instrumentos de defensa: son estos precisamente con los que ataca y se defiende en las contiendas (II, 3-18).

Asimismo el animal tiene percepción de sus partes fuertes

de sí del animal: αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (I, 37-38), συναίσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (IV, 58), τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν (III, 55-56), τῆς ἑαυτοῦ ἀντιλήψεως (IV, 51-52, V, 46-47). Séneca usa las expresiones constitutionis suae sensus (*CL* 121, 5, 9) y animal esse sentit (121,11); Cicerón, sensus sui (*De Finibus*, III, 16).

---

y de las vulnerables, pues presenta unas y protege las otras e incluso sacrifica alguna parte de su cuerpo para salvarse (II, 18-III, 19).

Tras mostrar que el animal tiene percepción de sí mismo y en qué consiste ésta, Hierocles trata de probar que el animal posee tal *συναίσθησις* continua e ininterrumpidamente y se apoya para ello en una tesis fundamental del estoicismo, la afirmación de la corporalidad y tangibilidad de cuerpo y alma (III, 55-57). Ambos, a juicio de los estoicos, conforman una mezcla admirable que da lugar a una total interacción. Ello implica el ejercerse de forma continua la fuerza cohesionante constituida por el alma en tanto principio activo del viviente. Tal fuerza cohesionante se expresa en el llamado movimiento tónico del alma que, expandiéndose, golpea todas las partes del cuerpo, con el que está completamente mezclada, pero al golpear resulta a su vez golpeada. Cuerpo y alma se hacen así recíproca presión y resistencia, y al ser el alma una facultad perceptiva, se verifica una percepción de todas las partes, sea del cuerpo, sea del alma, equivalente a la continua percepción de sí (IV, 33ss.), que no se interrumpe ni siquiera en el sueño. Hierocles señala (IV, 55ss.) que en el durmiente está presente en cierta manera la percepción de sí, pues éste, aun estando profundamente dormido, recoge la ropa para tapar las partes descubiertas del cuerpo cuando siente frío y protege asimismo las heridas con un celo similar al que tiene en la vigilia (V, 4-5).

Dado que el movimiento tónico del alma, en el que se fundamenta la percepción de sí, acompaña al animal desde que es tal, es decir, desde el nacimiento, Hierocles concluye que la percepción de sí no puede suscitarse sino a la par del nacimiento del animal. Hierocles trata de confirmar este planteamiento con dos argumentos adicionales (VI,

---

1-10). Observa, en primer lugar, que los animales recién nacidos tienen percepción de algo externo, pues buscan a la madre para alimentarse y protegerse de las inclemencias del medio. Ahora bien, a su parecer, la percepción de lo externo por lo general no se cumple sin la percepción de sí, pues al percibir lo blanco, por ejemplo, nos percibimos también a nosotros mismos *emblanqueciéndonos*, καὶ ἑαυτῶν ἀισθανόμεθα λευκαιομένων<sup>9</sup> (VI, 4), y análogamente sucede al percibir lo dulce o lo caliente. Por consiguiente, si el animal desde que nace percibe algo externo y la percepción de lo externo está unida naturalmente a la de sí, habrá que reconocer que los animales tienen percepción de sí desde que nacen. Así, aquel que acepta que el animal, desde que nace, percibe algo externo, confirma, a juicio de Hierocles, la tesis de que desde el nacimiento el animal se percibe a sí mismo.

El segundo argumento (VI, 10-22) se basa en una consideración de la unidad y continuidad de la facultad sensible a partir del concepto estoico de causa sinéctica o cohesionante. Tenor, ἔξις, naturaleza, φύσις y alma, ψυχή representan, en orden ascendente, los tres principios de cohesión de entidades de acuerdo al mayor grado de refinamiento. Hierocles destaca que para ejercerse la actividad de la causa sinéctica se requiere que ésta

---

<sup>9</sup> Al parecer fueron los Cirenaicos quienes iniciaron la utilización de verbos como λευκαίνομαι y γλυκάζομαι para destacar que la blancura o la dulzura de la que estamos afectados al percibir lo blanco o dulce no prueba las propiedades de los objetos exteriores. G. Bastianini y A. A. Long señalan, a partir del análisis de diferentes pasajes de Sexto Empírico, que el uso de tal tipo de términos era ya común en su época para poner de relieve el aspecto subjetivo de las impresiones sensibles Cf. Hierocles, *op. cit.*, p. 433. Gail Fine "Subjectivity, Ancient and Modern. The Cyrenaics, Sextus and Descartes" in J. Miller (Ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, 2003, pp.192-231.

---

se ejerza primeramente sobre sí misma. Ahora bien, si esto es válido para los principios de cohesión inferiores, como tenor y naturaleza, lo es en mayor medida aún en el caso del principio superior representado por el alma. Hierocles equipara alma y facultad sensible, pues indudablemente está pensando en el animal en general, y concluye que la capacidad hegemónica constituida por la facultad sensible ha de ejercer primeramente su actividad cohesionante sobre sí misma para poder ejercerla sobre lo que cohesionan y unifica. La percepción de lo externo, en consecuencia, requiere la de sí misma<sup>10</sup>.

Hierocles comprende la percepción de sí del animal, suscitada con el nacimiento, como el fundamento de la *ὀυκείωσις*. Al percibirse a sí mismo el animal no puede sino *apropiarse* de sí mismo y de su propia constitución, ya que sería absurdo pensar que el animal al percibirse a sí mismo sintiera desagrado o indiferencia respecto a sí mismo. Los hechos, subraya Hierocles, prueban que no es así, pues el animal desde que nace se esfuerza en su propia conservación y evita las amenazas (Cf. igualmente Séneca, *CL* 121, 17, 20, 22). La naturaleza hábilmente infunde en los vivientes un intenso amor por sí mismos sin el cual la supervivencia sería imposible (VII, 3-4). Los animales, dice Séneca, no podrían sobrevivir si no lo quisieran (*CL*, 121, 22)

<sup>10</sup> Los estoicos parecen haber dedicado especiales esfuerzos al problema de la unidad de la facultad sensible. Todavía Tomás de Aquino los menciona al ocuparse del sentido común en su Comentario al *De sensu* (Liber Un. Lectio XIX, 293). Pero, sin duda, es más conocida la imagen de la araña que recoge Calcidio de Crisipo (SVF II, 879). La araña, como el principio hegemónico unificador de la facultad sensible, se encuentra al acecho en medio de su tela ejerciendo una tensión constante sobre los hilos, como hace el pulpo con sus tentáculos (SVF II, 836). La calidad, precisión y fidelidad de la percepción dependen del grado de tensión (SVF II, 863). La percepción moviliza el tono, y al proceder, como señala A.-J. Voelke, de una tensión inmanente al alma es atención. Cf. A.-J. Voelke. *L'Idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris, 1973, pp. 40-49.

---

Hierocles encuentra una prueba de este amor en el terror que experimentan los niños ante la privación perceptiva. Al estar en lugares completamente oscuros y silenciosos aguzan los sentidos y, al no poder ver ni oír nada, tienen una representación de su destrucción y por eso sufren. Con el fin de atenuar estos miedos y acostumbrarles a la privación perceptiva, las niñeras les exhortan a cerrar los ojos para que, mediante las privaciones perceptivas voluntarias, se acostumbren a las otras y se atenúe así su miedo (VII, 5-8).

La exposición de Hierocles sobre la percepción de sí del animal parece estar dirigida a enfrentar dos posiciones distintas: la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí mismo desde el nacimiento y la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí. A. A. Long sugirió que los primeros estarían representados por el académico Antioco y sus seguidores<sup>11</sup>. Long remite al testimonio sobre Antioco recogido por Cicerón en *De Finibus* V, 41, en el que se puede apreciar que para éste la conciencia o el conocimiento de sí no era un atributo primario del animal, sino algo que se desarrolla gradualmente. Probablemente para enfrentar esta tesis, Hierocles, al igual que Séneca (*CL* 121, 9), subrayan que lo que el animal y el niño poseen propiamente desde el nacimiento es *συναίσθησις* de su propia constitución y no conocimiento de lo que ésta es. El niño, observa Séneca, posee una comprensión burda, superficial y oscura de su propia constitución (*CL* 121, 12). Hierocles la califica de confusa, imprecisa (VII, 58) e indeterminada (VII, 7). Las calificaciones de la percepción de sí del animal que utilizan tanto Séneca como Hierocles están cercanas a la evaluación epistemológica del término *συναίσθησις* que, a juicio

<sup>11</sup> Hierocles, *op. cit.*, pp. 390-395.

---

de Tieleman, parece haber mantenido Crisipo. De hecho, Séneca señala expresamente que los niños y los animales, aunque perciben su constitución, no saben qué es, no conocen su definición. Tienen percepción del principio rector del alma, pero no es suficientemente clara ni expresa, *est non satis dilucidus nec expressus* (CL 121, 13). Lo mismo les ocurre a los adultos.

Ahora bien, si en Hierocles y Séneca parecen reconocerse diferentes modalidades de percepción de sí, habrá de admitirse un desarrollo de la *οἰκείωσις*, puesto que ésta, como hemos visto, tiene su fundamento en aquella. Lamentablemente, la sección aprovechable del papiro que contiene los *Elementos de ética* de Hierocles termina en el momento en que Hierocles pareciera abordar esta temática, pues se refiere aparentemente a cierto proceso de articulación, *διάρθρωσις* (VII, 53) de la percepción de sí, en el que ésta se iría haciendo gradualmente más refinada y quizás pudiera dar lugar mediante la actividad filosófica a una percepción, ya no natural y común, sino experta, *τεχνική*<sup>12</sup>. Las CL de Séneca proveen alguna información al respecto. Séneca distingue la *οἰκείωσις* de uno mismo y la *οἰκείωσις* de la propia constitución. Cada edad, indica Séneca, el recién nacido, el niño, el adulto, el viejo, posee su constitución específica dotada de su *οἰκείωσις* particular, pero la forma de la *οἰκείωσις* permanece invariable, por lo cual es posible referirse a una *οἰκείωσις* permanente del individuo consigo mismo (CL 121, 14-16). El conocimiento de sí sería más bien una forma desarrollada de la *συναίσθησις* de la propia constitución que para Séneca y Hierocles, como hemos visto, está presente en la vida del animal desde su nacimiento.

12 Cf. T. Tieleman, *op. cit.*, pp. 181-182.

---

No está claro a quién se refiere Hierocles cuando afirma que algunos lentos de mente niegan que el animal tiene percepción de sí porque, a su parecer, la facultad sensible ha sido dada por la naturaleza para la percepción de los objetos externos y no para la percepción de sí (I, 44-46). Algunos intérpretes han sugerido que se trataría de los peripatéticos. Desde luego, la tesis que menciona Hierocles no es imputable a Aristóteles, pero está próxima en cierto modo, como vamos a ver de inmediato, a los planteamientos que defenderán comentaristas de Aristóteles posteriores a Hierocles.

### III

Los textos de los estoicos conservados sobre la percepción de sí no remiten explícitamente a los pasajes analizados de *AA* y *ASV*. Si los habían estudiado, si los conocían ya directa o indirectamente por tradición oral u escrita, o si algunos peripatéticos desarrollaron su propia teoría de la *ὀκείωσις*, provista quizás de consideraciones sobre la percepción de sí<sup>13</sup>, constituyen el tipo de cuestiones que han llevado a calificar el estudio de la relación de los estoicos con Aristóteles como *a methodological crux*<sup>14</sup>. En el caso de los comentaristas griegos de Aristóteles, nos encontramos en la situación opuesta. Los comentaristas abordan los fenómenos a partir del análisis pormenorizado del texto aristotélico que la mayoría de ellos, de inspiración neoplatónica, lee con ánimo de armonizarlo con el de Platón. Tiene lugar así una transformación de Platón y Aristóteles, crucial

13 Cf. Roberto Radice, "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 100-158, 184-185, 295-313.

14 David E. Hahm, "Aristotle and the Stoics: a methodological crux" en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), pp. 297-311.

---

para la transmisión de la filosofía antigua, que en lo que respecta a Aristóteles, ejemplifican convenientemente los comentarios a los pasajes de *AA* y *ASV* estudiados arriba.

Los primeros que se nos han conservado pertenecen a Alejandro de Afrodisia. Alejandro utiliza el término συναίσθησις y el verbo συναισθάνεσθαι para referirse a la reflexividad de la percepción y la atribuye al sentido común, ἡ κοινὴ αἴσθησις, el cual, en su opinión, constituye el primer y principal sentido<sup>15</sup>. Ni esta atribución ni el vocabulario se encuentran en los pasajes de *AA* y *ASV* que Alejandro está comentando. Ya lo habíamos advertido respecto a los términos συναίσθησις y συναισθάνεσθαι. Respecto a la utilización por parte de Alejandro de la expresión ἡ κοινὴ αἴσθησις, comparto la indicación de P. Gregoric: en algún punto situado entre Teofrasto y Alejandro la expresión ἡ κοινὴ αἴσθησις se convirtió en un término técnico de la psicología peripatética<sup>16</sup>. Pero no se trata de meras modificaciones terminológicas. Aristóteles en *ASV* adscribe la reflexividad perceptiva a una facultad que acompaña a todos los sentidos y que tiene por base un órgano en el cual convergen todos ellos. A tal facultad común atribuye también la discriminación entre sensibles como blanco y dulce (455a17-22). Alejandro identifica esta facultad con el sentido común, pero presenta el sentido común en términos que no concuerdan con los análisis que Aristóteles dedica a dicha facultad. Alejandro transforma el alcance de una de las comparaciones que había utilizado Aristóteles para su exposición -la

15 Alejandro de Afrodisia, *De anima liber cum Mantissa* 65,2-10, *In librum De sensu Commentarium* 148,10. No obstante en ἸΑπορίαι καὶ λύσεις<sup>c</sup> 91,26-93,22 se atribuye la συναίσθησις a los sentidos.

16 P. Gregoric, *op. cit.*, p, 125.



---

comparación con el punto que, como límite, puede ser uno y dos, Cf. AA 427a9-14- orientándola a evidenciar la incorporalidad de la facultad representada por el sentido común. Para Alejandro la única manera de explicar la discriminación de sensibles como blanco y negro y su comparación con el punto que, como destaca P. Henry, “il prenait au sérieux”<sup>17</sup>, es concebirla como el juicio, κρίσις, de una facultad incorporea, a la que, a diferencia del cuerpo, que no puede ser a la vez afectado por lo blanco y lo negro, nada impide juzgar simultáneamente contrarios como blanco y negro.

Alejandro entiende el sentido común como un punto equivalente al centro de un círculo en el que convergen los radios desde la periferia<sup>18</sup>. Históricamente la imagen va a ser sumamente exitosa<sup>19</sup>. También lo va a ser la incorporalidad que Alejandro realza al interpretar la unidad de la facultad sensible. Aristóteles comparó, ciertamente, la unidad de la facultad sensible con el punto, pero también con la unidad y pluralidad constitutiva de los objetos (*Acerca del sentido y lo sensible* 449a23-20). Asentó, además, la unidad de la facultad sensible en un órgano, τὸ κυρίον αἰσθητήριον (455a21). Alejandro remite la unidad de la facultad sensible al sentido común e inaugura una directriz interpretativa que relega la base orgánica del percibir, tan claramente destacada por Aristóteles. Los comentaristas aristotélicos posteriores acentúan esta directriz, pues al analizar la teoría

17 P. Henry, “Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin” en *Entretiens sur L’Antiquité Classique. Les sources de Plotin* V (1957), pp. 437

18 Alejandro de Afrodisia, *De anima liber cum Mantissa* 62,2-65,10, *In librum De sensu Commentarium* 167,10-168,10, ἸΑπορίαι καὶ λύσεις 94,10-98,15.

19 P. Henry, *art. cit.*, pp. 429-449, ha estudiado su eco en Plotino. Posteriormente se encuentra en Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.,

---

aristotélica de la percepción enfatizan notablemente la impasibilidad del alma, en especial cuando abordan la reflexividad perceptiva.

Para Simplicio, el uso de la primera persona del plural en *AA* 425a12-13 muestra que Aristóteles atribuye la reflexividad perceptiva únicamente al hombre. Simplicio conviene en esa tesis, pues entiende que el volverse hacia sí mismo, τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν<sup>20</sup> –la expresión parecen haberla tomado los neoplatónicos de Epicteto– es atribuible sólo al modo de vida que participa de la razón y requiere un poder separado del cuerpo. Dado que todo cuerpo posee diferentes partes de sí mismo en diferentes lugares, al cuerpo le es imposible convergir y reunirse en sí mismo<sup>21</sup>. La razón se extiende en el hombre hasta la percepción y por ello puede, en cierto modo, ésta conocerse a sí misma. No conoce, como el intelecto y la razón, su esencia y capacidad, puesto que no es despertada por sí misma, sino que conoce solamente su actividad cuando está activa.

Simplicio, al igual que otros neoplatónicos, establece una jerarquía en la actividad perceptiva. A su parecer, los sensibles comunes poseen una naturaleza notablemente distinta a la de los sensibles propios. Los sensibles propios implican más afección y corporalidad. A ellos les corresponde un modo de percepción que es conocimiento corpóreo, el cual es el más adaptado a su naturaleza<sup>22</sup>. Los sensibles comunes son, por el contrario, más eidéticos, εἰδητικώτερα<sup>23</sup>, por lo que les

---

20 Simplicio (Pseudo-Simplicio para muchos), *In Libros Aristotelis De Anima Commentaria* 187, 29.

21 *Ibidem*, 187, 33-35.

22 *Ibidem*, 127, 9-10.

23 *Ibidem*, 127, 12. Filopón, Pseudo-Filopón para muchos intérpretes, señala que los sensibles comunes son precisamente los objetos de los que se

---

corresponde un modo de aprehensión diferente, adecuado a su carácter. Tal es la aprehensión del denominado sentido común. La percepción de los sensibles comunes es vista así como una función del alma superior a la que trasluce la percepción de los sensibles propios. Simplicio utiliza para referirse a esta dignidad superior del sentido común el adjetivo ἑξάριετος, que es el término habitual utilizado por los neoplatónicos para referirse a una instancia que posee más alto nivel ontológico que otra. Al constituir una instancia más unificada que los sentidos, el sentido común es ontológicamente superior a ellos. Es como un centro del que salen y en el que convergen las percepciones. El sentido común es calificado por Simplicio de indivisible y separable de lo corpóreo.

Simplicio parece aplicar una similar jerarquía a la reflexividad perceptiva. Toda percepción, en cuanto constituye una proyección, προβολή, de las razones formales de los objetos sensibles que surge desde el alma, participa de la vida racional y no constituye propiamente ni una afección ni una recepción, sino que cabe más bien decir que es consciente y está activa discerniendo, συνίησι καὶ κριτῶς ἐνεργεῖ<sup>24</sup>. Éste es el modo de reflexividad que Simplicio parece reconocer a cada uno de los sentidos: σύνεσις. No obstante, Simplicio destaca que el sentido común posee una forma de reflexividad más pura, correspondiente a la συναίσθησις, puesto que manifiesta en mayor grado el estar separado del cuerpo<sup>25</sup>.

---

ocupan las matemáticas. Cf. Filopón, *In Ar. De Anima libros Commentaria* 456, 20-23. Sofonías destaca lo mismo y califica a los sensibles comunes de καθολικά y de superiores a los otros sensibles. Cf. Sofonías, *De anima Paraphrasis* 108, 24. 108, 33-37.

24 Simplicio, *op. cit.*, 166, 17. Igualmente 166, 4-5.

25 *Ibidem*, 198, 33-35.

---

Las consideraciones de Prisciano sobre la reflexividad en su *Metaphrasis in Teophrastum* coinciden, en términos generales, con las de Simplicio, aunque Prisciano subraya en mayor medida que la συναίσθησις concierne tanto a la actividad como a la inactividad del percibir. Prisciano adscribe la συναίσθησις propiamente al sentido común, pero parece aceptar también que a cada percepción, por estar vinculada con éste, le es inherente en cierto modo reflexividad, probablemente aquella modalidad que Simplicio llama σύνεσις. La preeminencia del sentido común y de su modo de reflexividad se fundamenta asimismo en la unicidad y en la separación del cuerpo. Cada una de las percepciones es más bien corporiforme, debido a su división, y se eleva hacia lo separado de acuerdo a su unión inseparable con las otras. Para los neoplatónicos, las instancias más altas de un nivel ontológico inferior tienen afinidades y parecidos con las instancias más bajas del nivel inmediato superior. Así ocurre con cada uno de los sentidos respecto al sentido común y con éste, según Filopón<sup>26</sup>, respecto a la opinión.

Filopón desarrolla un tratamiento de AA 425b12-13 distinto del que comparten Simplicio y Prisciano. Tras presentar una historia, bastante controversial<sup>27</sup>, de la interpretación de este pasaje, Filopón somete a crítica la posibilidad de atribuir la συναίσθησις al sentido común a partir de planteamientos propios en torno al tradicional requerimiento de incorporealidad asociado a la reflexividad. Sostiene que es absurdo hablar de la

---

26 Filopón, *op. cit.*, 446,25

27 Cf. I. Hadot, "Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens" en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filos. Medievale VIII* (1997), pp. 72ss.

---

percepción conociendo su propio acto, porque tal conocer implica un volverse hacia sí mismo del que sólo es capaz lo que actúa separado del cuerpo y posee una sustancia separada, por lo que es eterno e incorpóreo<sup>28</sup>. Ahora bien, los sentidos no son eternos ni incorpóreos, por lo que mal podrían volverse hacia sí mismos y aprehender su propia actividad. Filopón subraya que los sentidos, al igual que el sentido común, están dirigidos a los sensibles, que se dan en los cuerpos y, por consiguiente, no pueden aprehender la actividad de los sentidos, que ni son sensibles ni están en cuerpo alguno. Filopón destaca contra Aristóteles que este conocimiento compete a una facultad del alma racional denominada τὸ προσεκτικὸν, literalmente 'lo que está atento'. No obstante, señala también, sorprendentemente, que concuerda con Aristóteles, pues si éste afirma que la percepción sabe de su actividad, no se refiere a ésta en tanto percepción, sino en tanto instrumento de la razón.

En su reseña histórica Filopón presenta la facultad de la atención como una capacidad de la parte racional del alma que está encima de todo lo que sucede en el hombre y dice “yo pensé”, “yo opiné”, “yo entré en cólera”, “yo deseé”. La facultad de la atención se extiende a todas las capacidades del hombre, tanto las racionales como las no racionales y las vegetativas. A ella compete también decir “yo vi”, “yo oí” y, en general, captar las actividades de los sentidos y de todas las actividades

---

28 Filopón, op. cit., 466, 27-35. Cf. W. Bernard, “Philoponus on Self-Awareness” in R. Sorabji (Ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, New York, 1987, pp.154-163. H. J. Blumenthal, “Proclus on perception” en *Bull. of the Institute of Classical Studies* 29 (1982), pp. 1-11. P. Lautner, “Rival theories of self-awareness in late Neoplatonism” en *Bull. of the Institute of Classical Studies* 29 (1994), pp. 107-115.

---

del hombre. Cuando está dirigida a las cognitivas se denomina propiamente *προσεκτικὸν*; cuando está referida a las vitales se denomina *σύνεσις*, como lo prueba, según Filopón, el uso de este término en la tragedia para referirse a la conciencia que se experimenta de haber cometido actos terribles. Filopón subraya que esta facultad ha de ser una, porque el hombre es uno.

No está claro en qué medida Filopón estaba comprometido con este tratamiento de τὸ *προσεκτικὸν*, la facultad de la atención. Como ha mostrado I. Hadot, algunos de sus análisis parecen depender de observaciones sobre la atención de Proclo, Damascio y, sobre todo, Plotino. A su juicio, Filopón extrae estos análisis de su contexto platónico para reutilizarlos al comentar *AA* 425b12-13, quizás inspirado en un texto neoplatónico tardío perdido<sup>29</sup>. En todo caso, su explicación de la reflexividad perceptiva es completamente distinta de la que encontramos en Alejandro, Prisciano y Simplicio aunque persiste, acrecentado, el nexo entre reflexividad e incorporalidad.

Aristóteles atribuyó la reflexividad de la percepción a la propia facultad sensible en *AA* y en varios de los tratados incluidos en *Parva Naturalia*, pero también en un célebre pasaje del libro IX de *Ética a Nicómaco* afirmó: el que ve percibe que ve, el que oye que oye y el que camina que camina y en todas las otras actividades hay asimismo algo que percibe que estamos activos (1170a29-31). En el análisis que dedica a este pasaje un comentarista tardío como Miguel de Efeso, se encuentran condensados el vocabulario y alguno de los planteamientos sobre la reflexividad de la percepción que

---

<sup>29</sup> I. Hadot, *art. cit.*, pp.82-85.

---

he presentado. Aristóteles habla de *percibir* que percibimos, Miguel de Efeso utiliza el verbo συναίσθάνεσθαι. Escribe: συναίσθάνόμεθα (...) ὅτι αἰσθάνόμεθα<sup>30</sup>. Aristóteles atribuye la reflexividad perceptiva a la propia facultad sensible. Miguel de Efeso atribuye la συναίσθησις a la parte del alma que ha sido denominada –señala el propio Miguel de Efeso- τὸ προσεκτικὸν y deja bien claro que se trata de una parte del alma racional.

Ciertamente la sustitución de referencias aristotélicas, al percibir por el verbo συναίσθάνεσθαι, la habían efectuado ya con anterioridad comentaristas como Simplicio, incluso al analizar pasajes de Aristóteles que no concernían directamente a la reflexividad del percibir. Uno de los casos más significativos lo constituyen las referencias de Aristóteles a la percepción del tiempo. Tanto al comentar el tratado aristotélico del tiempo como al estudiar el pasaje de *AA* 433b7, en el que Aristóteles se refiere a la percepción del tiempo, Simplicio sustituye αἰσθησις por συναίσθησις. Las implicaciones de tal sustitución no resultan irrelevantes, pero es imposible entrar a considerarlas ahora.

La breve cita de Miguel de Éfeso muestra la profunda transformación que experimentó la explicación de la reflexividad de la percepción desarrollada por Aristóteles. Los planteamientos de Simplicio o Filopón se alejaron de las explicaciones que encontramos en *AA* o en *Parva Naturalia*, pero es innegable también que los comentaristas y los estoicos, al igual que Aristóteles, se concentraron en aspectos heterogéneos del fenómeno y siguieron directrices interpretativas claramente diferentes y hasta antagónicas.

---

30 Miguel de Éfeso, *In Ethica Nichomachea IX-X*, 517, 16.

---

No obstante, tanto la vinculación entre reflexividad perceptiva y supervivencia que destaca Aristóteles, como la confusa, indeterminada e imprecisa συναίσθησις de la que hablan los estoicos, al igual que la συναίσθησις *racional* de Simplicio y Prisciano o la conciencia de los actos del alma que Filopón parece haber atribuido a τὸ προσεκτικόν, constituyen aproximaciones al fenómeno de la conciencia históricamente lejanas, pero a la vez sorprendentemente cercanas a los problemas que la teoría de la conciencia enfrenta en nuestro días.







UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
VENEZUELA

### **Mauricio Navia A.**



Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela, magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes (ULA) y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Mauricio Navia es profesor de la Facultad de Humanidades de la ULA y coordinador del Centro de Investigaciones Estéticas y del Doctorado de Filosofía de la ULA, así como fundador de la Revista de Filosofía-ULA, director e la Revista Estética-ULA, ex presidente de la

Sociedad Venezolana de Filosofía y autor de diversas investigaciones sobre Ontología y Estética Contemporánea.

### **Agustín Rodríguez V.**



Ingeniero de sistemas por la Universidad de Los Andes (ULA), magíster en Filosofía por la ULA, doctor en Filosofía por la Albert-Ludwig Universität de Freiburg (Alemania), ex – jefe del Departamento de Filosofía y ex coordinador de la Maestría en Filosofía de la ULA, Agustín Rodríguez es profesor de la Facultad de Humanidades de la ULA, presidente de la Sociedad Venezolana de Fenomenología y autor de los libros *Warheit und Berfindlichkeit in der Fundamentalontologie* y *Verdad y Sentimiento en ‘Ser y tiempo’* de Martín Heidegger.

