

QUÉ ES Y CÓMO SE DETERMINA ΛΑΦΥΣΙΣ ARISTÓTELES FÍSICA B, 1*

Martin Heidegger

RF Φύσις la tradujeron los romanos por *natura*; *natura* de *nasci*, nacer, provenir-de; en griego γεν — lo que permite provenir de sí.

El nombre “Naturaleza” desde entonces es la palabra fundamental que nombra las relaciones esenciales del hombre histórico occidental con el ente, que no es el hombre mismo y con el ente que él mismo es. Esto se hace evidente con la simple enumeración de algunas oposiciones que se han convertido en dominantes: Naturaleza y Gracia (Supra-naturaleza), Naturaleza y Arte, Naturaleza e Historia, Naturaleza y Espíritu. Pero al mismo tiempo, se habla también de “naturaleza” de la historia y de la “naturaleza” del hombre y con ello se mienta no sólo el cuerpo o, pues, el sexo, sino toda su “esencia”. Así, es frecuente hablar de “naturaleza de las cosas”, es decir, tanto de *lo que* son en “pósibilidad” y *cómo* lo son, dejando de lado si son “realmente” y hasta qué punto lo son.

Lo “natural” del hombre significa —pensado cristianamente— lo que le fue dado en la creación junto con su libertad y entregado a ésta; *esta* “naturaleza” —abandonada a sí misma— acarrea a través de sus pasiones la ruina del hombre; por ello, la “naturaleza” tiene que ser *sofrenada*; ella es, en cierto modo, lo que no debe ser.

En otra interpretación, la liberación de los impulsos y pasiones vale precisamente como lo natural del hombre; *homo naturae* es, según Nietzsche, el hombre que hace del “cuerpo” el hilo conductor de la interpretación del mundo y, por ello, conquista una nueva relación de acordanza con lo “sensible” en general, con los “Elementos” (Fuego, Agua, Tierra, Luz), con las pasiones e impulsos y con lo que ellos condicionan, en virtud de cuya relación cae bajo su poder “lo elemental” y con este poder se vuelve capaz de dominar el mundo, en el sentido de un dominio mundial planificado.

Y finalmente, “Naturaleza” es la palabra para Aquello que está, no sólo sobre todo “lo elemental” y sobre todo lo humano, sino incluso, sobre los

*“Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles' Physik B, 1”; escrito incluido en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

dioses. Así, dice Hölderlin en el Himno “Como cuando en día de fiesta...” (Estrofa III):

“¡Pero ahora amanece! Lo esperaba y lo veía venir
Y lo que vi, lo sagrado sea mi palabra.
Pues ella, ella misma, más antigua que los Tiempos
Y que está sobre los dioses de Occidente y de Oriente,
La Naturaleza ha despertado con ruido de armas,
Y desde arriba, desde el Eter hasta abajo, el abismo,
Según firme estatuto, como antaño, engendrada del sagrado caos,
Siente el entusiasmo renovado,
La creadora de todo”.

(“Naturaleza” es aquí nominación de lo que está *sobre* los dioses y es “más antigua que los Tiempos”, en los que cada vez lo ente llega a ser ente. “Naturaleza” se convierte en palabra para el “er”; pue éste es anterior a cualquier ente, el cual por él se inviste de lo que es; y *bajo* el Ser están incluso todos los dioses, en tanto que estos *son* y tal como son).

Aquí no es malinterpretado lo ente en total “naturalísticamente” y restringido a la “naturaleza”, en el sentido de lo material dotado de fuerza, ni lo ente en total es oscurecido “místicamente” y diluido en lo indeterminable.

Cualquiera que sea la fuerza y el alcance que se hayan atribuido a la palabra “naturaleza” en las diversas épocas de la historia occidental, siempre contiene una interpretación de lo ente en total; incluso, cuando aparentemente se emplea la palabra sólo como el concepto opuesto. En todas esas distinciones, la naturaleza no es sólo un reverso, sino que está preponderantemente en primer plano, ya que siempre y ante todo frente a *ella* se hacen las distinciones y, de esa manera, se determina *desde ella* lo distinguido. (Por ejemplo, cuando se toma “naturaleza” superficial y unilateralmente, como “material”, “materia”, elemento, lo inconstituido, entonces y de manera correspondiente, el “espíritu” vale como lo “in-material”, “espiritual”, “creador”, constituyente).

/ Pero la perspectiva de la distinción misma: “Ser” /

Así, la distinción entre Naturaleza e Historia tiene siempre que pensar más allá de tal distinción, hacia un ámbito que está a la base de tal distinción y que la porta; en el cual ámbito son la Naturaleza y la Historia. Aunque no se trate de saber o se deje indeterminado si la “Historia” reposa en la “Naturale-

za” y cómo reposa, aunque se conceptúe a la Historia desde la “subjetividad” humana como “Espíritu” y, así, se pueda determinar a la naturaleza desde el espíritu, aún entonces está *todavía* y *ya* co-pensado en su ser el sujeto, ὑποκεί—μενον, esto es, la φύσις. Esta indispensabilidad de la φύσις llega a luz en el nombre con *el* que nosotros denominamos al modo de saber occidental, hasta ahora sido, acerca de lo ente en total. La trama, en cada momento histórico, de la verdad “sobre” lo ente en total se llama “Metafísica”. Que ésta sea expresada en proposiciones o que no lo sea, que lo expresado se conforme en sistema o no, es igual. Metafísica es el saber en el que la humanidad histórico occidental custodia la verdad de las referencias a lo ente en total y la verdad sobre éste último. Meta-física es, en un sentido esencial, “Física”, — esto es, un saber de la φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Si nosotros vamos preguntando tras lo que es y cómo se concibe la φύσις, pudiera parecer a primera vista, que se trata sólo de una indagación curiosa acerca de la proveniencia de la versión tradicional y actual de la “naturaleza”. Pero meditemos que esta palabra fundamental de la Metafísica occidental cobija en sí decisiones sobre la verdad de lo ente, reflexionemos sobre que la verdad de lo ente en total se ha vuelto completamente problemática y presintamos íntegramente que con ello la esencia de la verdad sigue estando absolutamente sin decidir y si por sobre todo lo anterior sabemos que todo eso está cofundamentado en la historia de la versión esencial que e haga de la φύσις, entonces estaremos fuera de los intereses historiográfico-filosóficos por una “historia del concepto”; experimentaremos entonces, aunque desde lejos, la cercanía de decisiones venideras.

/ Pues el globo terráqueo se sale de sus goznes, suponiendo que alguna vez haya estado en ellos; y surge la pregunta sobre si la planificación del hombre moderno —aunque sea planetariamente— podría crear una trama de mundo /

La primera —a base de su modo de preguntar— elucidación pensante y conexionadora sobre la esencia de la φύσις, que se nos ha transmitido, procede del tiempo de la consumación de la filosofía griega. Proviene de Aristóteles y figura en su φυσική ἀκρόασις (lecciones, mejor aún, audiciones, sobre la φύσις).

La Física aristotélica es el libro fundamental, oculto y por ello nunca suficientemente pensado hasta el cabo de la Filosofía occidental.

Es probable que sus ocho libros no fueran proyectados unitariamente y que no fueran escritos en las mismas fechas; tales problemas aquí no tienen

importancia; sobre todo, tiene poco sentido afirmar que la “Física” precede a la “Metafísica”, ya que la Metafísica es tan “Física” como la Física es “Metafísica”. Se puede aceptar, con fundamentos reales e históricos, que alrededor del año 347 (año de la muerte de Platón), ya estaba confeccionado el libro II (Cf. también Jaeger, *Aristóteles*, 1923, p. 311 sq.; este libro, con toda su erudición, tiene una sola falta: que piensa la filosofía de Aristóteles de una manera completamente *no griega*, sino escolástico-moderna y neokantianamente; más correctas, por estar menos afectadas por el “contenido”, son muchas cosas de la *Historia del nacimiento de la metafísica de Aristóteles*, 1912).

En todo caso, este primer conceptuar, pensadamente cerrado, a la φύσις, es también el último eco del *proyecto* inicial, y por ello más alto pensadamente, de la esencia de la φύσις, tal como se nos ha preservado en los fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides.

En el primer capítulo del II de los ocho Libros de la Física (*Física B* 1, 192b 8-193b 21) da Aristóteles la interpretación de la φύσις, interpretación portadora y directriz de todas las subsecuentes interpretaciones de lo que es la “Naturaleza”. Ahí también tiene su raíz oculta la determinación esencial de la *Naturaleza*, surgida posteriormente desde la distinción con el espíritu y a través del espíritu. Con lo cual se indica que la distinción entre “Naturaleza y Espíritu” es *absolutamente no griega*.

Antes de que sigamos paso a paso la determinación esencial aristotélica de la φύσις, prestemos atención a *dos frases*, que Aristóteles expresa en su primer Libro (A), introductorio:

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα
εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

“Pero para nosotros debe quedar puesto delante de antemano (como establecido), que lo ente de de la φύσις es o todo o algo / lo no en reposo / un movido (determinado por medio de la movilidad); pero esto es evidente por la inmediata in-ducción (que conduce hasta ese ente y *por sobre* este ente hasta su “Ser”)” (A 2, 185 a 12 sqq.).

Aristóteles destaca aquí lo que él considera decisivo en el proyecto de la esencia de la φύσις: κίνησις, la movilidad; y por eso la determinación de la esencia del movimiento se convierte en una parte nuclear de la pregunta por y hacia la “Physis”. Para nosotros, gentes de hoy, vale sólo como un lugar común decir que los procesos de la naturaleza son procesos de movimiento, expresión que, por añadidura, dice lo mismo dos veces. No vislumbramos

nada de la gravedad de las citadas frases de Aristóteles y de su interpretación de la φύσις, si no nos damos cuenta de que esto que para nosotros es un lugar común, fue destacado para él y por primera vez fue peraltado por él hasta la mirada fijadora de esencia del hombre occidental. Por cierto que los griegos anteriores a Aristóteles ya habían experimentado que cielo y mar, plantas y animales, están en movimiento; por cierto que los pensadores anteriores a Aristóteles habían intentado decir lo que sea el movimiento; y, no obstante, por primera vez él alcanza el nivel del preguntar (que, incluso, se crea con ello) en el que (movimiento no vale sólo como algo que se da también entre otras cosas, sino más bien un nivel desde el cual) se pregunta propiamente por el *ser-movido* y se lo concibe como el modo fundamental del Ser. (Pero esto significa: la determinación de la esencia del Ser no es posible sin la mirada esencial a la movilidad en cuanto tal. Ciertamente que esto no significa, de ninguna manera, que el Ser sea conceptualizado “como movimiento” (o como reposo); pues, esto sería un pensamiento *no-griego*, incluso algo completamente infilosófico (por cuanto que la movilidad no es “nada” y sólo el Ser rige en esencia a la nada y a lo ente y a sus modos).

Que todo lo que es ente desde la φύσις sea en movimiento, o en reposo, es evidente, según Aristóteles: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Se suele traducir la palabra ἐπαγωγή por “Inducción”: y la traducción es, literalmente, casi adecuada; pero según el asunto, esto es, como interpretación, e totalmente errónea. Ἐπαγωγή no mienta el cur o de hechos particulares, ni la serie de hechos que, por sus propiedades semejantes, son englobados en algo común y “general”. Ἐπαγωγή mienta el conducir hasta aquello que llega ante la vista cuando nosotros, de antemano, miramos más allá del ente particular *hacia*, y ¿hacia dónde? Hacia el Ser. Sólo si nosotros ya tenemos ante la vista, por ejemplo, lo arbóreo, podremos constatar árboles particulares. El ver y hacer visible a lo que, como lo arboreo, ya tenemos ante la mirada, es ἐπαγωγή. La ἐπαγωγή es el *ausmachen* alemán, en el doble sentido de: de un lado, traer ante la mirada y, por otro lado, al mismo tiempo, fijar lo visto. La ἐπαγωγή es aquello que para el hombre, ligado al pensar científico, se hace inmediatamente sospechoso y que frecuentemente le queda extraño; tal hombre ve en ello una inadmisibles “petitio principii”, esto es, un empujón contra el pensar “empírico”; sólo que el *petere principium*, el requerir fundamento fundamentador es el único paso de la filosofía, el impulso previo que abre al ámbito en el cual y desde el cual podrá asentarse una ciencia.

Cuando nosotros a lo ente desde la φύσις lo experimentamos directamente y cuando lo mentamos, entonces siempre está ya ante la

mirada lo “en movimiento” y movilidad; pero lo que está ante la mirada no está fijado todavía en lo que él es y en cómo se esencia.

Por ello, la pregunta por la φύσις tiene que preguntar y considerar, en torno a la movilidad de este ente, lo que sea la φύσις en relación con movilidad. Empero, para fijar unívocamente la dirección en torno a este preguntar, tiene que ser previamente delimitado, dentro de lo ente en total, aquel ámbito del que decimos que lo ente perteneciente a él *es* ente determinado por la φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

Con tal delimitación comienza la *Física* B 1. (En lo que sigue se da una “traducción”, articulada según párrafos *adecuados*; puesto que ésta es traducción, ya la *interpretación* propiamente tal, requiere sólo de una aclaración de la “traducción”. La “traducción” no es, de ningún modo, un trasladar las palabras griegas a la *fuerza portadora propia de nuestro lenguaje*. La traducción no requiere *sustituir* las palabras griegas, sino sólo y precisamente, desplazarse *a* ella y, emplazados en ellas, desaparecer en ella. Por eso le falta toda la impronta y rotundidad del propio fondo lingüístico; tampoco tiene nada de feliz ni de “brillante”).

“De lo ente (en total) uno es desde la φύσις, otro, empero, por otras “causas”; pero, desde la φύσις son, como decimos, los animales como también sus miembros (partes), así como las plantas, igual que los elementos simples de los cuerpos, como tierra y fuego y agua y aire” (192 b 8-11).

El otro ente que todavía no es propiamente nombrado, *es* por otras “causas”; pero, el uno, “nombrado”, es por la φύσις. Por tanto, la φύσις es puesta al punto, como causa [Ur-sache: proto-cosa] (αἴτιον — αἴτια). Con la palabra y concepto causa [Ursache] pensamos no otros, como algo que va de suyo, en “causalidad” [Kausalität], en el modo y manera cómo una cosa “actúa” [wirkt] sobre otra. Αἴτιον — para esto Aristóteles pronto introducirá una determinación más perfilada—, mienta aquí aquello que es responsable de que un ente sea *lo que* es. Este ser responsable no tiene el carácter de causación [Verursachung] en el sentido de actuación “causal” que produce efectos; así, por ejemplo, la espacialidad pertenece a la realidad de la materialidad, pero el espacio no causa a lo material; a la proto-cosa [Ur-sache] hay que comprenderla aquí literalmente, como lo primordial [Ur-tümliche], que constituye la cosidad de una cosa. “Causalidad” sólo es un modo derivado del ser-protocosa.

Por medio de la simple denominación de animal, planta, tierra, fuego, agua, aire, indica Aristóteles hacia el ámbito en el que hay que hacer la pregunta por la φύσις.

“Pero todo eso nombrado se muestra como lo que se destaca frente a lo que *no* se pone junto por sí mismo en un estar y *constar* desde la φύσις” (192 b 12-13).

El término Συνεστῶτα es empleado aquí para ὄντα (Cf. 193 a 36 τοῖς φύσει συνεσταμένους), de eso deducimos nosotros lo que quiere decir “Ser” para los griegos. Estos hablan de lo ente como lo “estable”; lo “estable” mienta algo doble: de un lado, lo que tiene-estar-en-sí-desde-sí, lo que “está-ahí”; y, al mismo tiempo, lo estable tiene el sentido de perdurante, duradero. Pensaríamos de una manera totalmente no griega si pretendiéramos captar lo estable como lo *contrastable* [*Gegenständige*: objetivo]. Objeto [*Gegenstand*] es la “traducción” de objeto [*Objekt*]; lo ente sólo puede ser experimentado como objeto [*Objekt*] cuando previamente el hombre se ha convertido en sujeto, que experimenta la relación fundamental con lo ente en la objetivación de lo que hace frente como enseñoreamiento de eso mismo. Para los griegos el hombre no es nunca sujeto y por ello lo ente no-humano tampoco puede tener jamás el carácter de objeto (Ob-jeto). Φύσις es lo responsable de un estar-en-sí, de modo propio, de lo estable. En la frase que sigue, la φύσις es circunscrita más claramente.

“En efecto, de esto / lo que desde la φύσις es *lo que e* y *cómo lo es* / tiene cada uno en él mismo poder originario (ἀρχή) sobre la movilidad y quietud (reposo), en donde movilidad y reposo son entendidos una vez con respecto al lugar, otra vez con respecto al aumento y disminución, otra vez con respecto a la alteración (transformación)” (192b 13-15).

Aquí, en lugar de αἴτιον y αἰτία está expresamente la palabra ἀρχή. En esta palabra oían los griegos, por lo menos, algo doble: ἀρχή mienta de un lado, aquello desde donde algo tiene su origen y punto de partida; pero, de otro lado, lo que, al mismo tiempo, *en cuanto tal* origen y comienzo se anticipa *sobre* lo otro que sale de él y, así, lo retiene y, con ello, lo domina. Ἄρχη significa, al mismo tiempo, comienzo y dominio. En una ampliación de rango inferior, eso significa: salida y mando; para expresar la unidad oscilante de ambas significaciones, se puede traducir ἀρχή por poder originario y origen poderoso. La unidad de eso doble es *esencial*. Y este

concepto de ἀρχή da un contenido más determinado al αἴτιον, protocosa, empleado en primer lugar. (Es probable que el *concepto*-ἀρχή no sea un concepto “arcaico”, sino introducido posteriormente, primero por Aristóteles, y revertido después por los “doxógrafos” a los comienzos de la filosofía griega).

La φύσις es ἀρχή y ciertamente origen para y poder sobre la movilidad y reposo y, por cierto, de algo en movimiento y que tiene en él mismo este ἀρχή. Nosotros no decimos aquí “en sí mismo”, para indicar que el ente articulado de esa manera no tiene “para sí” el ἀρχή sabiéndolo expresamente, porque, incluso, en general, no “se tiene” a sí mismo en tanto que sí mismo. Plantas y animales son *en* la movilidad y, por cierto, también cuando están quietos y en reposo; reposo es un modo del movimiento; sólo lo móvil puede reposar; no tendría sentido hablar de un número “3” “reposando”. Por tanto, porque plantas y animales —que reposen o que se muevan— son *en* el movimiento, por eso ellos son no sólo en *movimiento*, sino que *son* en la movilidad; esto quiere decir: ellos no son primeramente entes por sí y entre otros, que después, a veces, también entran en estado de movimiento, sino que sólo *son* entes en tanto que tienen en la movilidad su estancia esencial y lo que los mantiene en su ser. Pero, su ser-movido es *de tal modo* que el origen para, ἀρχή, el poder sobre la movilidad, domina en ellos mismos.

Aquí, donde Aristóteles determina la φύσις como ἀρχή κινήσεως, no deja de indicar hacia diversos modos de movimiento: aumento y disminución, alteración y desplazamiento (transporte). Tales modos sólo son enumerados, esto es, no se les distingue según perspectiva citada expresamente, ni se los fundamenta en tal distinción. (Cf. *Física*, E 1, 224b 35-225b 9). Incluso, la mera enumeración no es ni siquiera completa. Y el modo de movilidad *no* citado es precisamente el que es decisivo para la determinación esencial de la φύσις. No obstante, tiene su significación que nombre en ese pasaje los modos de movimiento. Ello indica que Aristóteles comprende la κίνησις —movilidad— en un sentido muy *lato*, pero “lato” no en el significado de “extenso”, “aproximado” y chato, sino “lato” en la significación de esencial y de plenitud fundamental.

Nosotros, los de hoy, bajo el predominio del pensar mecánico de las ciencias de la naturaleza, estamos inclinados a considerar como la forma fundamental de movimiento a la movilidad en el sentido de avance desde un punto a otro del espacio y estamos inclinados también a “aclarar” todo lo que es movido según ella. Este modo de movilidad — κίνησις κατὰ τόπον, movilidad respecto al lugar y sitio— es para Aristóteles sólo *una* entre otras y

de ninguna manera está señalada como el movimiento en cuanto tal y por *autonomasia*.

Además, hay que observar que el “cambio de lugar” es algo diferente, en cierto sentido, a la variación posicional, modernamente pensada, de un punto-masa en el espacio. Τόπος es el πού, el donde y allí en donde tiene su lugar un determinado cuerpo; lo fogoso lo tiene arriba, lo terráqueo abajo. Los lugares mismos arriba-abajo (Cielo-Tierra) son muy característicos; por medio de ellos se determinan distancias y relaciones, por tanto, lo que nosotros llamamos “espacio”, para lo cual no tenían los griegos ni palabras ni concepto. Para nosotros, gentes de hoy, el espacio no está determinado por lugares, sino, por el contrario, todos los lugares, comprendidos como puntos, son determinados por el espacio infinito, igual por todas partes y en ninguna parte distinto. Aquel reposo que corresponde a la movilidad, en el sentido de cambio de lugar, es el permanecer en el mismo lugar. Mas, lo que *no* se mueve de este modo, porque tiene el mismo lugar y se mantiene en él, puede, no obstante, estar en movilidad, por ejemplo, una planta que, radicada en su “paraje”, crece (aumenta) o se desmedra (disminuye) / αὔξησις — φθίσις /. Y, a la inversa, lo que se mueve, en el sentido de cambio de lugar, puede, sin embargo, “reposar” de modo que permanezca tal como está constituido: un zorro corriendo reposa, en cuanto mantiene el mismo color, reposo de no convertirse en otro, ausencia de ἀλλοίωσις. O algo puede estar movido en el modo del desmedrarse, pero moverse al mismo tiempo aún de otro modo, a saber, alterándose; al agostarse el árbol se marchitan las hojas, lo verde se convierte en amarillo. Lo movido de esa doble manera (φθίσις — ἀλλοίωσις) *reposa*, al mismo tiempo, en cuanto árbol que está ahí.

La consideración que destaca a todos estos “fenómenos” entrecruzados, como casos de movilidad, acusa una mirada a su rasgo fundamental, que Aristóteles fija en la palabra y concepto μεταβολή. Toda movilidad es mutación [Umschlag = cambio brusco] de algo (ἐκ τινος) hacia algo (εἰς τινος). Nosotros hablamos también de cambio brusco del tiempo y de los sentimientos, y pensamos con ello en “alteraciones”; los alemanes hablan también de *Umschlageplätzen* [estaciones de trasbordo], cuando se trata del transporte de los bienes en el tráfico comercial. Topamos con el núcleo esencial de μεταβολή, pensado *griegamente*, sólo si prestamos atención a que en mutación [Umschlag] llega a aparecer algo hasta ahora oculto y ausente (“irrupción” [“Aus-schlag”] y “atravesar” [“Durchschlag”]).

(Nosotros los de hoy tenemos que llevar a cabo una doble tarea:

1. Liberarnos de la opinión que el movimiento es *en primera línea* variación de lugar;

2. aprender a ver que, para los griegos, el movimiento (como un modo del Ser), tiene el carácter de entrar en la presenciación [Anwesenung].

Φύσις es ἀρχή κινήσεως — poder originario sobre la mutación, de tal manera que todo lo que cambia tiene en él mismo tal poder. Ya al comienzo del capítulo se distinguió lo ente desde la φύσις frente a otros entes, sin que estos fueran propiamente nombrados y caracterizados. Sigue ahora una distinción expresa y determinada, aunque, al mismo tiempo, curiosamente restringida:

“Pero una cama [un lecho] y un vestido y cualquier otro tipo (de tales cosas) que haya, (eso) tienen, *en tanto en que ciertamente* son hechas comparecer y afirmadas conforme al apelativo respectivo (por ejemplo; como vestido), y hasta el punto en que provienen del saber producente, *eso no lo tienen en absoluto* como irrupción del mutar que naciera de ellas mismas; *pero en tanto que* a tales cosas (respectivamente) les ocurre, además, que son de piedra o de tierra o de una mezcla de ambas, *tienen* una irrupción del mutar en ellas mismas y, por cierto, la tienen sólo en esa medida” (192 b 16-20).

A lo ente de tipo de “plantas”, animales, tierra, aire, se contraponen ahora entes de tipo cama, vestido, escudo, carro, barco, casa. Los primeros son “las que crecen” [Gewächse], en sentido amplio, en el que los alemanes hablan de un campo “gewachsene” [“crecido”]; los otros son los artefactos (ποιούμενα). La contraposición realiza sólo lo que debe, a saber, destacar más agudamente la esencia propia de los φύσει ὄντα y de la φύσις, cuando ésta está bajo la perspectiva directriz, en la que se pregunta por y hacia lo movido, por su movilidad y por la ἀρχή de ambos.

Pero, ¿son, pues, cama y vestido, escudo y capa, algo movido? Ciertamente, sólo que la mayor parte de las veces los encontramos en un modo de movimiento difícilmente visible: el de lo que reposa; y su “reposo” tiene el carácter del haber-llegado-a-estar-listo, del haber-sido-producido y del estar-“ahí” y delante de ese determinado modo. Nosotros, hoy día, pasamos fácilmente por encima de este señalado reposo y, con ello, por encima de la movilidad correspondiente o, por lo menos, no lo tomamos de manera suficientemente esencial como la señal legítima del Ser de estos entes. ¿Por qué? Porque nosotros, presos en las mallas del ser-hombre moderno, estamos entregados al hábito de pensar lo ente como *objeto* y a dejar que se agote el Ser de lo ente en la objetividad del objeto. Pero, para Aristóteles se trata de mostrar aquí que los artefactos *son* en la movilidad de la producción y, por tanto, en el reposo del Ser-producido, lo que ellos son y cómo lo son; sobre

todo, mostrar también que esta movilidad tiene otro ἀρχή y que los entes movidos de este modo se comportan con su ἀρχή de otra manera. (No hay ningún motivo para leer con Simplicio ἀρχή en lugar de ὁρμή, porque ὁρμή irrupción, aclara bien la esencia de ἀρχή).

El ἀρχή de los artefactos es la τέχνη; ésta no significa “Técnica” en el sentido de producción y de modos de producción; no significa tampoco “Arte” en el sentido de saber-producir; sino que τέχνη es un concepto de conocimiento y significa el reconocerse capaz acerca de aquello en que se fundamenta toda fabricación y producción; el reconocerse capaz acerca de aquello por lo que una producción, por ejemplo, la de una cama, se realiza, fina y está lista. Este “fin” se dice en griego τέλος. Aquello en donde una producción “termina”; es la mesa en cuanto está terminada, pero terminada precisamente *como* mesa, como lo que es una mesa y tal como aparece: el εἶδος — mesa. El εἶδος tiene de antemano que estar ante la mirada, y este aspecto, visto anticipadamente, — εἶδος προαιρετόν — es el fin, τέλος, en el que la τέχνη se reconoce capaz; sólo *por eso* se convierte ella, al mismo tiempo, en determinación del modo de proceder de la que nosotros llamamos “técnica”. Pero, de nuevo: la esencia de la τέχνη no es el proceso de manipulación en cuanto actividad, sino el reconocerse capaz del procedimiento; y τέλος no es meta ni intención, sino fin, en el sentido de perfección determinante y esencial; sólo *por eso* puede ser tomado como intención y puesto como meta. Pero el τέλος, el aspecto pre-visto (por ejemplo, de la cama) es lo conocido por quien se reconoce capaz en ello y está en *éste*; y sólo en cuanto tal es punto de partida para la representación y poder sobre la confección. Ἀρχή no es el εἶδος en sí, sino el εἶδος προαιρετόν, esto es, la προαίρεσις, esto es, la τέχνη es ἀρχή.

Por lo tanto, en los artefactos, el ἀρχή de su movilidad y, por consiguiente, del reposo de su estar listos y acabados, *no* está en ellos mismos, sino en otro, en el ἀρχιτέκτων, que tiene poder sobre la τέχνη en cuanto ἀρχή. Frente a ellos se distinguirían los φύσει ὄντα, que se llaman así precisamente porque *no* tienen el ἀρχή de su movilidad en ningún otro ente, sino en el ente que ellos mismos son (y en tanto que lo son). Sólo que, según la exposición aristotélica, la delimitación entre lo que es hecho y lo que crece no es tan sencilla. Ya la contribución de la frase citada da una indicación — ἧ μὲν — ἧ δέ: en cuanto lo que es hecho (los artefactos) es visto así — hasta el punto en que son vistos de otra manera; los ποιούμενα pueden ser tomados en una doble perspectiva: de un lado, en cuanto lo producido es alcanzado según la declaración casual — κατηγορία.

Tropezamos aquí con un uso de esta palabra que es *previo* a su fijación en “término”, fijación que realiza precisamente Aristóteles y, por cierto, a base

del empleo habitual aquí usado. Κατηγορία la traducimos nosotros por declaración y, ciertamente, que no captamos la plena significación griega: κατὰ — ἀγορεύειν, en el ἀγορά, en la vista de una causa pública, decirle a alguien en su cara, que él es “aquel” que...; de esto resulta la significación más amplia: declarar algo como esto y esto, de tal manera que en la declaración y por ella lo denunciado es hecho público y puesto en lo abierto y manifiesto. Κατηγορία es la denominación de lo que algo es: casa, árbol, cielo, mar, duro, rojo, sano. El “término” “categoría” [Kategorie] mienta, por el contrario, una *señalada* declaración. Cuando nosotros declaramos algo que está ahí delante como siendo casa, árbol, podemos hacer eso sólo en cuanto que, de antemano, a lo que nos hace frente como algo que-está-en-sí, como cosa, ya lo hemos traído, interpelado tácitamente, a saber, a lo abierto de nuestro campo “visual”; de igual manera, un vestido se deja declarar como rojo, si él, de antemano, ha sido ya interpelado tácitamente en cuanto algo así como cualidad. Pero, lo-que-está-en-sí (“sustancia”) — cualidad (“qualitas”) y semejantes, constituyen el Ser (entidad) de lo ente. Las categorías son, por eso, en un elevado sentido, las declaraciones, κατηγορίαι, señaladas, a saber, portadoras de todo declarar habitual y cotidiano. Las “categorías” están a la base de las declaraciones cotidianas, que toman forma de proposiciones, de “juicios”; y, *a la inversa*, sólo por e o es posible encontrar a las “categorías” al hilo conductor de la proposición, del λόγος; en consecuencia, Kant tuvo que “deducir” la tabla de las categorías de la tabla *de los juicios*; por ello, el saber de las categorías, en cuanto determinación del Ser de los entes, la llamada Metafísica, es, en un sentido esencial, saber del λόγος, es decir, “Lógica”; por eso la Metafísica recibe ese nombre allí donde ella llega a la *completa* (a ella posible) *conciencia de sí misma*, en Hegel. / “Ciencia de la Lógica” = saber absoluto de lo sabible en cuanto algo sabido, representado; (ser-representado, modernamente = entidad – Ser) /.

En el pasaje citado de Aristóteles, κατηγορία está empleada en sentido *preterminológico*; tan pronto como un producto, por ejemplo, la cama, es tomado en la perspectiva que abre la declaración y denominación cotidiana, tomamos a este ente respecto a su aspecto, como tal cosa de uso; en cuanto tal *no* tiene en ella misma el ἀρχή κινήσεως. No obstante, nosotros podemos tomar a este mismo ente, la cama, con respecto a que es de madera y, así, es un trozo de madera. En cuanto madera, es un tronco de árbol que ha crecido; éste tiene en él mismo el ἀρχή κινήσεως. Por el contrario, la cama no es madera, sino solamente leñosa, *de* madera; y sólo lo que es algo distinto que madera, puede ser *de* madera; por lo cual, nosotros no declaramos nunca a un árbol como de madera, mientras que sí decimos de una manzana que es como “leñosa” [“holzig”: harinosa] y a los modales de un hombre los

calificamos de “toscos” [“hölzern”: secos]. Lo que la cama es, según la κατηγορία, la cosa de uso que aparece de una y otra manera, no tiene ningún lado absolutamente necesario con la madera, podría ser también de piedra o de acero; lo “de madera” es συμβεβηκός, ha sido sólo introducido y *com-puesto* con lo que la cama es “legítima” y propiamente; así que, en tanto, pero *sólo* en tanto, que simple madera, tiene ciertamente el ἀρχή κινήσεως en ella misma; la madera es lo crecido en algo que crece.

A base de esta diferenciación de los artefactos frente a lo que crece naturalmente, Aristóteles puede trazar, recogiendo lo dicho hasta ahora, el primer esbozo de la esencia de la φύσις:

“Según eso, pues, la φύσις es algo así como salida y poder y con ello, lo arquetípico para y del moverse y reposar de algo, en lo que ella tiene originariamente poder (ἀρχει), de antemano (ὑπό), en primer lugar en sí y desde sí y hacia sí, y por ello mismo *nunca* de manera como si el ἀρχή se instalase (en lo ente) precisamente sólo de pasada” (192 b 20-23).

Sencilla y casi duramente es aquí modelado el esbozo esencial: la φύσις no es, solamente y en general, el poder originario sobre la movilidad de un móvil, sino que ella pertenece a tal móvil y de manera tal que éste dispone en él mismo, desde sí mismo y para sí, de su movilidad. El ἀρχή no es, pues, algo así como punto de partida de un impulso, que expulsa a lo empujado y lo abandona a sí mismo; al contrario, lo que está determinado por la φύσις, queda en su movilidad no sólo en sí mismo, sino que, desplegándose conforme a la movilidad (a la mutación), retorna precisamente a sí mismo.

La situación esencial aquí mencionada podemos aclarárnosla con lo que crece en sentido estricto (con las “plantas”): mientras “la planta” brota, surge y se despliega en lo abierto, retorna, al mismo tiempo, a sus raíces, afirmándolas en lo cerrado y así toma su sitio. El surgir desplegándose es en sí un retorna-en-sí; este modo de desplegar el ser [Wesung] es φύσις; pero ésta no debe ser pensada como un “motor” [“Motor”] aplicado en alguna parte, que algo impulsa, ni como un “organizador” [“Organizador”], que existe en alguna parte y que organiza algo. Asimismo se podría caer en la opinión de que el ente determinado desde la φύσις, sería tal que precisamente *se hace a sí mismo*. Esta opinión se impone tan fácil e inadvertidamente, que ella fue decisiva para la interpretación de la naturaleza viviente, expresa sobre todo en que, bajo el predominio del pensar moderno, se conceptúe a lo viviente como “organismo”. Es posible que aún pase mucho tiempo hasta que se aprenda a ver que el pensamiento

de “organismo” y de “orgánico” es un concepto puramente moderno y técnico-mecánico, según el cual es interpretado lo que crece como artefacto que se hace a sí mismo. Ya la palabra y el concepto “planta” toman a lo que crece naturalmente como “plantón”, es decir, como algo plantado y cultivado.

Pero, en todos los artefactos el punto de partida del hacer está “fuera de” el artefacto; visto desde éste, el ἀρχή se inserta siempre y ante todo de pasada. Para no mal interpretar la φύσις como *autoproducción* y a los φύσει ὄντα sólo como un tipo particular de artefactos, aclara Aristóteles el καθ’ αὐτό, añadiendo καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός . El καὶ tiene aquí la significación de “y esto quiere decir”. Lo que mienta esta observación aclaratoria, lo explica Aristóteles con un ejemplo:

“Pero yo añado ‘que no en el modo de lo que ha venido de pasada’, porque muy bien un hombre podría ser por y para sí mismo el origen (partida y poder) de la ‘salud’ y, empero, podría ser, al mismo tiempo, también médico; sin embargo, él tiene el saber capaz de sanar *en él*, no en cuanto que él sana, sino que más bien en este caso, están juntos en uno y el mismo hombre, ser médico y sanar; por esto están también ambos separados el uno del otro”. (192 b 23-27).

Aristóteles, hijo de un médico, emplea con gusto, también en otros contextos, ejemplos de la “πράξις” médica. Aquí expone el caso de un médico que se trata a sí mismo y que con ello se cura. Dos tipos de movilidad se entrecruzan aquí de manera peculiar: la ἰατρεισις , esto es, la medicina como τέχνη, y la ὑγίανσις, esto es, la curación en cuanto “φύσις”. Ambos movimientos, en el ejemplo puesto del médico que se trata a sí mismo, están en uno y el mismo ente, en este hombre determinado. Esto vale incluso del ἀρχή respectivo de ambos “movimientos”. El “médico” tiene el ἀρχή de la curación ἐν ἑαυτῷ, *en* sí, pero no καθ’ αὐτόν, no según él mismo, en tanto que es *médico*. El ser médico no es la ἀρχή de la curación, sino el ser hombre, y esto sólo en tanto que el hombre es un ζῶον , viviente, que sólo vive “encarnado”. Como decimos también la “naturaleza”, sana y capaz de resistir, es el legítimo punto de partida hacia la curación y el estar dispuesto hacia ella; sin este ἀρχή toda medicación sería vana. Por el contrario, el médico tiene en sí el ἀρχή de la curación; el ser médico es la partida y el poder para el tratamiento. Pero este ἀρχή, a saber, la *mirada previa* que se reconoce capaz de (τέχνη); conformada sobre lo que es la salud y lo que es inherente a su mantención y recuperación (el εἶδος τῆς ὑγείας), este ἀρχή no está en el hombre en tanto que hombre, sino que se la ha añadido y se lo

ha apropiado él mismo, adquiriendo conocimientos y aprendiendo; y, consecuentemente, la τέχνη misma en relación a la curación, es sólo, en cada caso, algo que puede concurrir. Médicos y medicina no crecen como árboles; ciertamente que hablamos a veces de alguien que “ha nacido” para médico y con ello queremos decir que un hombre trae consigo la predisposición para reconocer enfermedades y para tratar enfermos. Sólo que estas disposiciones no son nunca, según — φύσις, el ἀρχή para ser médico, ya que ellas *por sí mismas* no se despliegan en un ser médico.

Pero, se podría aducir aquí la siguiente objeción: Considérense dos médicos que padezcan la misma enfermedad, bajo las mismas condiciones y que ambos se trataran a sí mismos; pero entre ambos casos media un tiempo de 500 años, en el cual ha tenido lugar el “progreso” de la medicina moderna. El médico actual dispone de una “mejor” técnica y sana; el de antaño muere a causa de la enfermedad. El ἀρχή de la curación del médico actual *sí* que es entonces, precisamente, la τέχνη. Pero aquí hay que reflexionar: por lo pronto, el no-morir, en el sentido de una prolongación de la vida, no es necesariamente curación; que hoy los hombres vivan más largo tiempo no es prueba de que sean más sanos; incluso, se podría concluir más bien lo contrario. Pero, suponiendo también que el médico actual no sólo retrase por un tiempo la muerte, sino que sanase, entonces el arte médico también aquí sólo ha apoyado a la φύσις y la ha guiado mejor. La τέχνη sólo puede ir al encuentro con la φύσις, puede favorecer más o menos la curación; pero, en cuanto τέχνη, no puede sustituir a la φύσις y, en su lugar, convertirse ella misma en ἀρχή de la *salud* en cuanto tal. Esto sólo ocurriría si la vida en cuanto tal se convirtiera en un artefacto, fabricable “técnicamente”; pero entonces, en el mismo instante, ya no se daría tampoco ninguna salud más, como tampoco se daría nacimiento y muerte. A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: *que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, a *su ser como subjetividad*; saltar por los aires, en los que lo absolutamente insensato vale como el único “sentido” y el mantenimiento de esta valoración aparece como el “señorío” humano sobre la Tierra. De esa manera no es superada la “subjetividad”, sino sólo “tranquilizada” en el “eterno progreso” de una “constancia” [“Konstanz”] de chinos; esta es la más extremada desesencia [Unwesen] de φύσις — οὐσία.

El ejemplo en el que se entrecruzan dos movi­lidades de distinto tipo, lo toma Aristóteles, al mismo tiempo, como ocasión para determinar más cercanamente el modo cómo los ποιούμενα (artefactos) están en relación con su ἀρχή.

“De igual manera pasa también con cualquiera otra cosa que pertenezca a las fabricadas; pues ninguna de ellas tiene en sí misma la partida para y el poder de fabricar; sino que, más bien, las unas tienen su ἀρχή en otro ente y, por tanto, desde fuera, como, por ejemplo, la casa y cualquiera otra cosa hecha a mano; las otras, ciertamente, tienen el ἀρχή en ellas mismas, pero no en cuanto ellas mismas son ellas mismas. A esto pertenece todo lo que puede ser para sí mismo “causa” de manera ocasional” (192 b 27-32).

La casa tiene la partida para y poder de ser casa, a saber, construcción, en el propósito de construcción del jefe de obra, propósito que se determina en el plano de construcción del arquitecto. Este plano —esto es, en griego, el aspecto de la casa *previamente avistado*— (literalmente, la ἰδέα), dispone cada paso en la realización de la construcción y dispone sobre la elección y elaboración de los materiales de la construcción. También cuando la casa “está” ahí, lo está por cierto sobre sus fundamentos *puestos*, pero nunca *desde* ella misma, sino siempre y sólo como *construcción*. Estando la casa —pensado en griego— está dentro de lo abierto y desvelado, nunca podrá ella, estando así, retrotraerse a su ἀρχή; la casa no está nunca enraizada, sino que siempre sólo queda puesta y establecida ahí.

Pero si alguien, por ejemplo, con un movimiento torpe de la mano “se mete el dedo en el ojo” y lo lesiona, entonces, lesión y movimiento de la mano están ciertamente ἐν ταύτῳ, “en” el mismo ente, pero no se copertenecen el uno al otro, sino que sólo han coincidido —συμβεβηκός—, han ocurrido juntos. Por eso, para la determinación de los φύσει ὄντα no basta que se diga sólo que ellos tienen el ἀρχή de su movilidad en ellos mismos, sino que se requiere esta determinación característica: en ellos mismos y ciertamente en tanto que ellos mismos son ellos mismos y son cabe ellos mismos.

/ Este “y ciertamente” no es una restricción, sino la exigencia de mirar en la amplitud de la esencia abisal de un Ser, que se rehúsa a toda τέχνη, porque ésta renuncia a saber y a fundar la *verdad* en cuanto tal /.

Aristóteles concluye la caracterización, realizada hasta ahora, de la esencia de la φύσις, con una aclaración, sólo en apariencia externa, de la significación de los conceptos y de los giros lingüísticos, que se reúnen en torno a la esencia, al concepto y a la palabra φύσις.

“Φύσις, es, pues, lo ducho. Pero, φύσις “tiene” todó lo que contiene un poder originario articulado de esa manera. Y todo eso *es* (tiene el ser) del tipo de entidad; pues, pre-estando por sí, tal es la φύσις y cada vez *en* algo

así pre-estante (constituyente del pre-estar). Pero, según la φύσις es, tanto esto como todo lo que le es propio en él y por él mismo, como, por ejemplo, al fuego ser llevado hacia arriba; pues, esto (ser llevado hacia arriba) no es, por cierto, φύσις, tampoco contiene φύσις, pero sí es desde la φύσις y conforme a φύσις. Por tanto, está definido lo que sea la φύσις y, asimismo, lo que mienta el “desde la φύσις” y el “conforme a φύσις” ”. (192 b 32-193 a 2).

Podría chocar que hayamos dejado sin traducir todavía la palabra fundamental φύσις. No la traducimos por *natura*, naturaleza, porque estos nombres son demasiado multívocos y recargados y han recibido su fuerza nominativa ante todo desde una interpretación de la φύσις, orientada de una manera peculiar. Por cierto que no tenemos tampoco ninguna palabra que fuese adecuada para nombrar pensadamente el modo de ser de la φύσις, aclarada hasta ahora. (Podemos tratar de decir “brotar”, pero no somos capaces de dar inmediatamente a esa palabra la plenitud y determinabilidad que requiere). Pero, la razón principal de que continuemos empleando sin traducir la palabra φύσις, quizás intraducible, reside en que todo lo dicho hasta ahora para elucidar su modo de ser, es sólo el preludeo. Incluso, ni siquiera sabemos qué tipo de consideración y de cuestionar está ya en marcha cuando nosotros preguntamos así por la φύσις. Esto nos lo dice Aristóteles en el párrafo últimamente transcrito, en el que, con extremada sobriedad, fija el horizonte en el que se mueve la dilucidación hecha hasta ahora y la que va a seguir.

La frase decisiva suena: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία : y todo esto —a saber, lo ente desde la φύσις tiene el ser del modo de la *entidad* [Seiendheit]. Esta expresión “entidad”, poco bella para el oído habitual, es la única traducción adecuada de οὐσία. Ciertamente, que esta expresión *tampoco* dice *mucho*, incluso casi nada. Empero, en ello estriba su ventaja: evitamos las “traducciones” corrientes, es decir, interpretaciones de οὐσία, tales como “substantia” [“sustancia”] y “essentia” [“esencia”]. Φύσις es οὐσία, esto es, entidad— aquello que designa y signa a lo ente en cuanto tal, el Ser precisamente. La palabra οὐσία no es originariamente una “expresión” filosófica, como tampoco lo es la palabra κατηγορία, ya aclarada; la palabra οὐσία fue acuñada como “término” ante todo por Aristóteles. Esta acuñación consistió en que Aristóteles, pensando, sacó del contenido de esta palabra algo decisivo y lo fijó unívocamente. Pero, la palabra conserva al par, en tiempos de Aristóteles y en los posteriores, la significación habitual. Gracias a ésta son mentados casa y patio, los haberes, la hacienda; nosotros decimos también la finca [“Anwesen”], los “bienes raíces” [“Liegenschaft

ten”), las existencias [*das Vorliegende*]. Tenemos que pensar en la dirección de esa significación para asegurarnos la fuerza nominativa de la palabra οὐσία, en cuanto palabra filosófica fundamental. Entonces, al punto podemos ver también como la aclaración que Aristóteles agrega en e e pasaje a la palabra οὐσία, se comprende por sí misma: ὑποκείμενον γὰρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί — pues tal como un pre-estar y “en” un pre-estar es la οὐσία en cada caso. Se podría querer observar que nosotros traducimos aquí “falsamente”; la frase de Aristóteles no reza: ὑποκεῖσθαι γὰρ τι, no un pre-estar, sino ὑποκείμενον: un pre-estante; pero hay que hacer notar, precisamente aquí, que se trata de aclarar hasta qué punto la φύσις es οὐσία y, por tanto, tiene el carácter de la entidad (del Ser); de ello sólo resulta la exigencia, puesta frecuentemente en el uso lingüístico griego y que fue poco tenida en cuenta por los posteriores, de que hay que comprender el participio ὑποκείμενον en correspondencia a lo que él dice, tal como hay que hacerlo con τὸ ὄν. Este puede significar *lo ente*, esto es, este determinado ente mismo; pero puede querer decir también: lo que *es*, que tiene *Ser*; correspondientemente: ὑποκείμενον, lo pre-estante, pero también lo que se caracteriza por el pre-estar y, así, el pre-estar mismo; (las formas participiales, insólitamente ricas y múltiples, de la lengua griega — la lengua propiamente filosófica— no son casuales, aunque no se reconoce todavía su significación).

Entidad de lo ente significó para los griegos, según la aclaración de οὐσία como ὑποκείμενον, tanto como estar-“ahí” y “pre-estar”; recordemos en este punto que Aristóteles, al comienzo de este capítulo 192 b 13 (y después 193 a 36) dice, en lugar de τὰ ὄντα, συνεστῶτα —lo constante que ha llegado a su consistencia; según eso, Ser significa tanto como “estar-erguido-en-sí”; pero “estar (erguido)” es, empero, lo contrario de “yacer”—; ciertamente, pero siempre que veamos a cada uno de de él mismo; pero si tomamos “estar (erguido)” y “yacer” en lo que ambos coinciden, entonces se hará visible precisamente cada uno por medio del contrario. Sólo lo que está (erguido) puede caer, y entonces yacer; y sólo lo que yace puede levantarse y entonces estar (erguido). Cuando los griegos toman al Ser ya como estar-erguido-en-sí, ὑπόστασις —substantia, ya como pre-yacer, ὑποκείμενον — subjectum, entonces valen ambo sentido igual, porque así ellos tienen ante la vista lo uno y único: el venir a ser desde sí mismo, la *presenciación*. La frase conductora y decisiva de Aristóteles respecto a la interpretación de la φύσις, reza: la φύσις tiene que ser conceptuada como οὐσία, como un modo de la *presenciación*.

Ahora bien, mediante la ἐπαγωγή ya se precisó que los φύσει ὄντα son κινούμενα — lo ente desde la φύσις es ente en movilidad; según eso, hay

que conceptualizar a la movilidad como un modo del Ser, esto es, de la *presenciación*. Sólo entonces, si esa tarea tiene éxito, será asible la φύσις como el *poder originario sobre la movilidad de lo movido desde sí mismo y hacia sí mismo*. Con ello queda principalmente claro que la pregunta por la φύσις de los φύσει ὄντα no va, en lo ente de este tipo, tras propiedades ónticas que se encuentran en él, sino que indaga el Ser de este ente, desde el cual Ser se determina previamente de qué modo, en general, puede tener propiedades lo ente de tal Ser.

Cuán decisiva la elucidación aristotélica de la φύσις, hasta ahora realizada, que desemboca entretanto y expresamente en la meditación de los principios, y cuán necesaria es ésta en relación con la próxima tarea, lo muestra el próximo pasaje, que constituye el tránsito hacia la determinación de la esencia de la φύσις desde un nuevo punto de partida:

“Pero, querer dar una demostración de *que ella es*, la φύσις, es ridículo; pues esto (el Ser como φύσις) se muestra por sí mismo, visto que / y no: “se muestra que...” / ente de tal tipo se da múltiplemente entre lo ente. Empero, probar lo que se muestra por sí y desde sí (y aun) querer hacerlo por medio de lo que rehúsa aparecer, esto sería como la conducta de un hombre que no puede destacar (uno frente a otro) lo que por sí mismo es familiar a todo conocimiento y lo que no lo es por sí mismo. Pero que esto (tal incapacidad para esa distinción) pueda darse, no es cosa que esté fuera del “mundo”. Pues, mediante una serie de consideraciones podría intentar, por ejemplo, un ciego de nacimiento, llegar a tener noticias de los colores. En este caso, tales gentes llegan necesariamente a enunciados sobre la significación terminológica de los nombres de los colores, pero con ello no perciben nunca lo más mínimo de los colores mismos” (193 a 3-9).

“Pero, intentar una demostración de *que ella es*, la φύσις, hace reír”. ¿Por qué, pues? ¿No se tiene que tomar en serio tal proceder? Sin la demostración previa de que algo así como la φύσις “es”, quedarían inanes, incluso, todas las elucidaciones sobre la φύσις. Metámonos, pues, en un tal intento de demostración. *Entonces* tendríamos que aceptar, por cierto, que la φύσις no es, por lo menos, que no se la ha comprobado aún en su ser y en cuanto ser; por tanto, tampoco podríamos apelar a ella en la marcha de la demostración. Sin embargo, tomando en serio tal procedimiento, ¿cómo se podría encontrar cosas tales como φύσει ὄντα, —plantas, animales, por ejemplo— y exhibirlos como algo por donde podría ser atestiguado el ser de la φύσις? Un tal proceder es imposible, porque él ya ha tenido que apelar al ser de la

φύσις, y precisamente por eso, una demostración de este tipo es siempre superflua. Ya desde su primer paso, ella testimonia que su proceder está demás. De hecho, toda la empresa es risible. El ser de la φύσις y la φύσις en cuanto Ser son indemostrables, porque ella no requiere demostración; y no la requiere porque siempre que esté en lo abierto lo ente desde la φύσις, ella misma ya se ha mostrado y está ante la vista.

A lo sumo, a los que exigen e intentan tal prueba, se les podría hacer observar que ellos no ven *lo que* ya ven, que no tienen ojos para ver lo que ya tienen ante la vista. Por cierto, que *este* ojo, no sólo para lo que se ve, sino para lo que, en el ver a lo visto, ya tiene ante la mirada, no es propio de cualquiera. A este ojo pertenece la capacidad de distinguir entre lo que se muestra por sí mismo y llega a lo abierto según su esencia, y lo que no se muestra por sí mismo. Lo que se muestra de antemano como φύσις en los φύσει ὄντα., como la Historia en todos los procesos históricos, como el Arte en todas las obras de arte, como la “vida” en todo lo viviente, esto que ya está ante la mirada, es visto con la mayor dificultad y conceptuado rarísimamente y casi siempre transformado falsamente en algo meramente subsecuente y, precisamente por eso, pasado por alto. Ciertamente que no necesita todo el mundo captar expresamente en la mirada lo ya avistado en todo experimentar, sino sólo quienes pretendan afirmar algo, o bien sólo cuestionar, sobre la Naturaleza, la Historia, sobre el Arte, sobre el Hombre, sobre lo ente en total. Por cierto que, no todos los que se mantienen en estos ámbitos de lo ente, obrando y conociendo, necesitan meditar previamente lo avistado; por cierto, tampoco podrían pasarlo por alto o, pues, desecharlo a lo indiferente, como siendo algo “abstracto”, si realmente quieren estar allí, donde están.

Aquello que se muestra de antemano —el respectivo *ser* de lo ente— no es algo sacado accesoriamente de lo ente y algo enrarecido y huero y, finalmente, un humo; ni tampoco es algo accesible al pensante sólo por medio de una reflexión [“Reflexion”] sobre sí mismo. Por el contrario, el camino hacia lo ya avistado, pero todavía no entendido y menos aún conceptuado, es el ya citado conducir-hacia, la ἐπαγωγή. Esta consume el ver-de-antemano [Voraussehen] y ver-hacia-fuera [Hinaussehen], hacia lo que nosotros mismos precisamente no somos y, menos que nada, podríamos ser, hacia algo lejano, que, sin embargo, es algo cercano, más cercano que todo lo que está al alcance de la mano, en el oído y ante los ojos. Para *no* pasar por alto esto lo más cercano y, al mismo tiempo, lo más lejano, se requiere una consideración acerca de lo manual y de los “hechos”. La distinción entre lo que de antemano se muestra por sí mismo y lo que no se muestra de esa manera, es un κρίνειν, en el sentido auténticamente griego, destacar a lo

que está *más alto* en rango, frente a lo más bajo. Por medio de este poder “crítico” de distinción [Unterscheidung], que siempre es decisión [Entscheidung], el hombre se pone fuera del mero estar captado por lo que le amenaza y ocupa, y situado en referencia con el Ser; deviene, en sentido real, ex-sistente, él ex-siste, en lugar de meramente “vivir” y atrapar la “realidad” en la “inmediatez vital”, realidad que es sólo el refugio de una fuga, larga y pertinaz, ante el Ser. Quien no pueda realizar aquella distinción, vive, según Aristóteles, dentro de ella como un ciego de nacimiento, que se agotase trabajando para hacerse accesibles los colores por medio de consideraciones sobre los nombres de los colores por él oídos. El elige un camino que nunca lleva a la meta, porque a ésta sólo conduce un sendero único, que le está rehusado al ciego — el “ver”. Así como hay ciegos para los colores, hay también *ciegos para* la φύσις. Y si recordamos que la φύσις fue determinada como un modo de la οὐσία (de la entidad), entonces son los ciegos para φύσις sólo un tipo de ciegos para el Ser. Presumiblemente, su número no es sólo más grande que el de los ciegos para los colores, sino que, además, el poder de los ciegos para el Ser es más fuerte y pertinaz, sobre todo porque están encubiertos y, la mayor parte de las veces, no son reconocidos. Esto acarrea, incluso, que los ciegos para el Ser pasen como los únicos y propiamente videntes. Sin embargo, es evidente que esta relación del hombre con lo que de antemano se muestra por sí mismo y que se sustrae a todo intento de prueba, tiene que ser difícil de retener en su originariedad y verdad. Pues, si fuera de otro modo, Aristóteles no habría necesitado recordarlo expresamente y proceder contra la ceguera para el Ser. Y difícil de retener es esta referencia con el Ser, porque aparentemente se hace con facilidad por medio de nuestra relación usual con lo ente; con tanta facilidad, que parece que fuera realizado por nosotros *por medio de* tal relación y que consistiera en nada más que *en esta* relación.

Por cierto que el papel que juega la observación de Aristóteles sobre el querer probar la “aparición” de la φύσις en la totalidad de su exposición, lo columbraremos pronto por lo siguiente:

“Sin embargo, para algunos pensadores, la φύσις, y, por tanto, también la entidad de lo ente desde la φύσις, se muestra para algunos pensadores como si ella fuera lo primeramente ya pre-estante en cualquier cosa y carente ella misma de toda estructura; según eso, la φύσις de la cama sería la madera, mas la de la estatua sería el bronce. Según la exposición de Antifón, esto se muestra así: si alguien entierra una cama y la descomposición llega tan lejos que brote un embrión, entonces de éste no nace una cama, sino madera; por eso, lo que fue impuesto según una regla y un

saber-capaz / a la madera, la cama /, es, por cierto, algo existente [Vorhandene], pero algo existente sólo en cuanto se le ha puesto-con; sin embargo, la entidad yace en aquélla (en la φύσις), que, incluso, permanece a través de todo lo que ella “traspasa”, manteniéndose bien junta. Pero también si a alguno de estos /madera, bronce /le ha tocado que le pase esta precisa cosa / a saber, haber sido com-puesto en una cierta estructura / en su relación con alguna cosa, como, por ejemplo, el bronce y el oro, en relación con el agua, a los huesos y la madera en relación con la tierra, y de igual manera, también cualquier cosa de entre todos los otros entes, entonces *son* precisamente aquellos (agua-tierra) la φύσις y, por tanto, la entidad de ellos (en cuanto entes)” (193 a 9-21).

Externamente visto, pasa ahora Aristóteles de la aclaración del comportamiento correcto en la determinación esencial de la φύσις, en cuanto un modo del Ser, a una caracterización de la opinión de otros pensadores respecto a la φύσις. Sin embargo, con ello no quiere citar *también* algunas otras opiniones en pro de una erudita completud; tampoco quiere sólo remitirse a ellas, para, de esa manera, procurar a su propia interpretación un mayor resalte. La mira de Aristóteles está puesta en aclarar la citada interpretación de la φύσις a la luz de su manera de plantear la pregunta y, así, guiar *al* camino que posibilite la determinación suficiente de la φύσις, que él tiene muy presente ante los ojos. Sobre ello, nosotros sabemos hasta ahora sólo esto: φύσις es οὐσία —el Ser de un ente y, ciertamente, de un ente que se avista de antemano como teniendo el carácter de κινούμενα — de lo ente en movimiento. Más claro aún: la φύσις es poder originario (ἀρχή) sobre la movilidad de lo en sí mismo movido.

Si la φύσις es οὐσία, un modo de ser, entonces la determinación, de acuerdo a esencia, de la φύσις, pende de algo doble: de un lado, de la captación, suficientemente originaria, de la esencia de la οὐσία y de otro, de la interpretación correspondiente de lo que, a la luz de los conceptos de ser del caso, hace frente como un ente desde la φύσις. Ahora bien, los griegos comprendían la οὐσία en el sentido de *presenciación* constante [beständige Anwesenung]. Esta interpretación del Ser no fue fundamentada ni, menos aún, fue cuestionado el fundamento de su verdad. Pues, más esencial que eso fue en el primer comienzo del pensar, que, en general, se conceptuase el Ser de lo ente.

Pero, ¿cómo interpreta el sofista Antifón, que venía de la Escuela de los Eleatas, la φύσις, a la luz del Ser, conceptuado como *presenciación* estante [ständige Anwesenung]? El dice: *es* propia y *únicamente* tierra, es agua, es aire,

es fuego. Pero, con ello se toma una decisión del más grande alcance: lo que en cada caso aparece como *más* frente a la mera (pura) tierra, por ejemplo, la madera “formándose” de ella, o, pues, la cama hecha de madera, todo este más, es *menos* ente; pues, todo este más tiene el carácter de articulación, acuñación, urdimbre y estructura — brevemente, del ῥυθμός . Pero, lo que es de esta manera, cambia, es inconstante e inconsistente; de madera se construyen también mesas, escudos y buques y la madera misma, a su vez, es sólo una configuración de tierra. A ésta, en cuanto propiamente perdurante, se añade lo cambiante del ῥυθμός sólo de vez en cuando. Propiamente ente es τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον —lo primariamente y por sí mismo sin-estructura, lo que queda establemente presente en medio del cambio de hechuras y composiciones que padece. Por las frases de Antifón queda claro que: cama, estatua, capa, vestido, son sólo en tanto que son madera, bronce y cosas semejantes; es decir, constan de lo que es más constante. Pero los más constantes son tierra, agua, fuego, aire— los “elementos”. Pero si lo “elemental” es lo más ente, entonces, con la interpretación de la φύσις en el sentido de lo primariamente sin-estructura, que porta a todo lo estructurado, se decide al mismo tiempo sobre la interpretación de cualquier “ente” y la φύσις , conceptuada de esa manera, se equipara al *Ser por antonomasia*. Pero ello implica: la esencia de la οὐσία —la *presenciación* constante— ha sido fijada en una dirección completamente determinada. De acuerdo a *esta* esencia, todas las cosas —sean las que crecen naturalmente o los artefactos— no son verdaderamente, aunque tampoco son nada; por tanto, no-entes, aunque no satisfaciendo plenamente a la entidad; frente a esto no-ente, sólo aquello “elemental” llena la esencia del Ser.

El párrafo siguiente abre una perspectiva sobre el alcance de la interpretación (ahora discutida) de la φύσις , en el sentido de πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ’ ἑαυτὸν (de lo primariamente y en sí mismo sin-estructura).

“Por eso, unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que alguno de estos (“elementos”), otros que todos ellos, son la φύσις y con ello, lo Ser de lo ente en total. Pues, lo que uno de ellos, de antemano (ὑπό), había tomado como tal cosa preyacente, sea simple o múltiple, en cualquier caso lo daba como la entidad en absoluto; pero lo demás, lo daba como estados anexos de lo legítimamente ente y como com-porte [Verhalt] y como algo en lo que lo ente está puesto dispersamente (y, así, descompuestó en relaciones). Y por ello, de eso (de lo que, en cada caso, constituye la φύσις) cada uno-sería y demorando en sí mismo, él mismo (a saber, porque *no* les pertenece la mutación, a través

de la cual pudieran salir de ellos mismos); pero, lo demás nacería y perecería “sin límite” ” (193 a 21-28).

La distinción entre la φύσις en cuanto lo “elemental”, en el sentido de lo propia y únicamente ente (πρῶτον ἀρρῦθμιστον καθ’ ἑαυτόν) y lo no-ente (πάθη, ἔξεις, διαθέσεις, ῥυθμός) es expuesta aquí una vez más y de manera sintética, con mención de diversas doctrinas y con una clara alusión a Demócrito / ¡Qué evidente se hace aquí la posición fundamental del “Materialismo”, en cuanto posición metafísica de la historia del Ser [seyn]! /.

Pero, más importante es la conclusión del párrafo, que resalta aún más claramente tal distinción en el ámbito de la determinación pensante, trayéndola en la forma de oposición entre αἰδιον y γινόμενον ἀπειράκις. Comúnmente se concibe esta oposición como la de lo “eterno” y lo “temporal”. Según eso, lo primariamente *prestante* sin-estructura, es lo “eterno”; todo ῥυθμός, en cuanto cambio, es lo “temporal”. Nada más claro que esta distinción; pero no se tiene en cuenta que por medio de la distinción, entendida de esa manera, entre eternidad y temporalidad, sólo se trasladan retrospectivamente representaciones “helenísticas” y “cristianas”, (en general, “modernas”), a la interpretación griega de lo “ente”. Lo “eterno” vale como lo ilimitado, lo que dura sin principio ni fin, mientras que, por el contrario, lo temporal es la duración limitada. La perspectiva conductora de esta distinción se abre sobre el durar. Por cierto que los griegos *también* tenían noticias de esta distinción respecto a lo ente, pero la diferencia la pensaron siempre a base de su aprehensión del Ser. Y esta es precisamente trastrocada por la distinción “cristiana”. Que con la oposición entre αἰδιον y γινόμενον ἀπειράκις no puede mentarse lo que dura ilimitadamente y lo limitado, se vuelve puramente claro por las palabras griegas que expresan sus nociones; pues, lo que se toma por “temporal”, se le llama ahí lo sin límite naciente y pereciente; lo que es opuesto a lo αἰδιον, a lo “eterno”, presuntamente “ilimitado”, es incluso *también* algo *ilimitado* — ἀπειρον (πέρας). Entonces, ¿cómo puede encontrarse aquí una oposición, e incluso *la decisiva*, por la que se determina lo propiamente “Ser”? Pero lo llamado eterno, se dice en griego αἰδιον — αἰδιον; y αἰεί no significa sólo “siempre” y “sin interrupción”, sino, primeramente, lo que cada vez se demora en su propio lugar [Jeweilige] — ὁ αἰεί βασιλεύων = aquéllo que, *en cada caso*, es regente, *no*, por ejemplo, lo “eternamente” regente. En el αἰεί, lo que se tiene en vista es el demorar y, ciertamente, en el sentido de la *presenciación*; lo αἰδιον es *presente* desde sí mismo, sin intromisión exterior y *por ello* posiblemente constante; el respecto según el cual se piensa aquí, no es el “durar”, sino la *presenciación*; esto da la indicación para entender el

concepto contrario, el γινόμενον ἀπειράκις; ; lo que nace y perece es, pensado en griego, aquello que ya se *presencia*, ya se *ausencia* y, por cierto, sin límites; mas, πέρας filosófica y griegamente pensado, no es límite en el sentido de cerco exterior y más externo, no es aquello donde algo cesa. Límite es, en cada caso, lo limitante, determinante, lo que da sostén y consistencia, aquello por donde algo y en donde algo comienza y es. Lo que se *presencia* y *ausencia* ilimitadamente, no tiene desde sí mismo ninguna *presenciación* y cae en la inconsistencia. La diferencia entre lo propiamente ente y lo no-ente no consiste en que aquél perdure ilimitadamente y que éste sufra, cada vez, una ruptura en su durar; respecto al durar, ambos pueden ser limitados o ilimitados; lo decisivo estriba más bien en que lo propiamente ente se *presencia* desde él mismo y por eso puede ser encontrado como lo, en cada caso, ya preyacente — ὑποκείμενον πρῶτον —; por el contrario, lo no-ente, tan pronto se *presencia* como se *ausencia*, porque él se *presencia* incluso sólo a base de lo ya preyacente, esto es, se le halla en éste o bien, no está. Lo ente (en el sentido de lo “elemental”) es lo “siempre ‘ahí’”, lo no-ente es lo “siempre de otro modo”, en donde el “ahí” y “de otro modo” están entendidos a base de la *presenciación*, no con respecto al simple “durar”. A la contraposición griega, acabada de aclarar, se aproxima muchísimo la distinción posterior entre *aeternitas* y *sempiternitas*. Aquélla es *nunc stans*, ésta lo *nunc fluens*. Pero aquí también ha desaparecido ya la esencia del Ser experimentado griegamente. Si bien esta distinción no se refiere al modo del mero durar, sí se refiere, empero, al de la variación. Lo “estante” es lo *invariable*; lo fluyente es lo “pasajero” y cambiante; mas, ambos son comprendidos, al mismo tiempo, a la manera de lo que perdura sin-interrupción.

Pero, “lo Ser” significa para los griegos la *presenciación en lo desvelado* [Unverborgene]. Lo decisivo no es el durar ni la medida de la *presenciación*, sino esto, si ella se dona en lo desvelado de lo simple y, de esa manera, se retoma en lo velado de lo inagotado, o si la *presenciación* se desencamina (ψεῦδος) en el mero “parecer como si”, en la “apariencia”, en lugar de tenerse y mantenerse en el *no-desencaminamiento* (ἀ-τρέκεια). Sólo teniendo ante la vista la contraposición de desvelamiento y apariencia, se vuelve suficientemente sabible para nosotros la esencia *griega* de la οὐσία. De este saber depende, *en general*, la comprensión de la interpretación aristotélica de la φύσις, y, en particular, la posibilidad de llevar a término el planteamiento que ahora sigue, para su determinación esencial y definitiva y para dar la serie de pasos que llevan a ésta.

Antes de intentarlo, hagámonos presente el camino recorrido hasta ahora, en una sencilla conexión:

Conforme a la ἐπαγωγή, lo ente desde la φύσις está en la movilidad. Pero

la φύσις misma es ἀρχή — origen y poder sobre la movilidad. De ello deducimos fácilmente: el carácter de origen y de poder de la φύσις logra la determinación suficiente, ante todo cuando se realiza una mirada esencial en *para qué y sobre qué* la φύσις es origen y poder: en la κίνησις.

Al comienzo del Libro III de la *Física*, en cuyos tres primeros capítulos Aristóteles da la interpretación decisiva de la esencia de la κίνησις, nos pone ante los ojos esta conexión con una completa claridad: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λαυθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200 b 12-15).

“Pero, ya que la φύσις es poder originario sobre la movilidad y, esto es, por tanto, sobre la mutación surgente y como nuestra marcha va tras la φύσις (μέθοδος, el ir tras algo paso a paso, no nuestro “método” reciente, que tiene el sentido de modo y manera de la μέθοδος), entonces no debe quedar en lo velado en ningún caso, lo que es la κίνησις (en esencia); pues, es necesario que donde ella (la κίνησις) quede familiar, que también quede infamiliar la φύσις”. Cf. más arriba B 1, 193 a 6, donde se hablaba de ceguera para el Ser y para la esencia, la expresión γνώριμον.

Pero en el contexto que ahora tenemos delante, se trata primeramente de trazar el rasgo fundamental de la esencia de la φύσις y por ello, en lo que sigue (193 b 7), será captada en el fondo la esencia de la φύσις propia a la κίνησις., aunque no será propiamente desplegada, sino nada más que destacada frente a los otros ámbitos de lo ente, la movilidad y reposo de los “artefactos”.

La φύσις es el poder originario sobre la movilidad (κίνησις), de un movido (κινούμενον) y, por cierto, ella es lo καθ'αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Lo ente desde la φύσις es en él mismo y desde él mismo y hacia sí mismo un tal origen disponedor de la movilidad del móvil, que él por sí mismo y nunca de pasada (accidentalmente). Por ello, a lo ente desde la φύσις hay que atribuirle, en sentido especial, el carácter de lo que está por sí. Lo ente desde la φύσις es οὐσία, entidad, en el sentido de “bienes raíces”, de lo preyacente por sí. Y por eso a algunos pensadores se les ocurrió la apariencia falaz (δοκεῖ) de que la esencia de la φύσις consista, en general, y sólo en ser lo primariamente preyacente sin-estructura, πρῶτον ἀρρήδμιστον, y, en cuanto tal, en regir normativamente (ὑπάρχον) sobre lo ser de todo lo demás que sea ente de la manera que fuere. Aristóteles no hace ningún rechazo formal de esta manera de comprender la φύσις. Pero, el

δοκεῖ lo indicaría. En cuanto a nosotros mismos, haríamos bien en meditar ya por qué tiene que quedar insuficiente la citada interpretación de la φύσις:

1. Ella no considera que lo ente desde la φύσις está *en* la movilidad; esto es, que la movilidad co-constituye el ser de este ente; por el contrario, para la citada interpretación de la φύσις, todo lo móvil, toda alteración y circunstancialidad (ῥυθμός) cambiante, cae en lo que llega a ente sólo incidentalmente; movimiento es lo in-estante, y, con ello, in-ente.

2. La entidad es concebida ciertamente como (con)-stancia, pero sólo lo es unilateralmente en la dirección de lo-previo-que-yace-siempre-a-la-base. Por tanto,

3. el otro momento esencial de la φύσις: la *presenciación* se pierde. Pero ésta es lo decisivo para el concepto griego de Ser: nosotros intentamos aclarar lo más propio de ella, diciendo en lugar de la palabra *presencia* [Anwesenheit], la palabra *presenciación* [Anwesung]. Con ello no se mienta la mera existencia [Vorhandenheit], tampoco lo que se agota sólo en la constancia [Beständigkeit], sino la *presenciación* en el sentido de pro-venir en lo desvelado, el ponerse en lo abierto. Con la referencia al mero durar, no se tropieza con la *presenciación*.

4. Pero la interpretación de la φύσις de Antifón y de los otros concibe el ser de los φύσει ὄντα por el camino de una aducción de lo "ente" (de lo "elemental"). Esta manera de proceder, aclarar el ser por medio de un ente, en lugar de "comprender" lo ente desde el Ser, tiene por consecuencia, ante todo, el citado desconocimiento del carácter- κίνησις y la versión unilateral de la οὐσία. Por consiguiente, puesto que la doctrina de Antifón no llega, en general, hasta el ámbito legítimo de un pensar del Ser, tiene Aristóteles, en camino hacia su propia interpretación de la φύσις, que rechazar esta concepción de la φύσις. Leemos:

"Por tanto, con ello, la οὐσία es denunciada: de un lado como lo primero, con respecto a cualquier cosa particularizada, de antemano y en el fondo disponible, para lo ente que tiene en él mismo el poder originario sobre la movilidad y, esto es, sobre la mutación; pero, de otro lado, / la φύσις es denunciada / como lo que instala en la configuración, y, esto es, como lo que se da a ver (a saber, aquello) que se muestra para la denuncia" (193 a 28-31).

Leemos y quedamos admirados; pues la frase comienza con un ὄν, "con ello". El tránsito no expresa ningún rechazo de la doctrina anteriormente citada; por el contrario, es claramente aceptada, por cierto que con la limitación de que en ella sólo hay εἰς τρόπον, *un* modo de captar la esencia

de la φύσις, a saber, como ύλη (“materia”); ἕτερος τρόπος, el otro modo, que Aristóteles despliega en lo que sigue, conceptúa la φύσις como μορφή (“forma”). Mas nosotros reconocemos fácilmente en esta distinción ύλη - μορφή (materia-forma), la anteriormente discutida πρῶτον ἀρρήμιστον, lo primeramente sin-estructura y ῥυθμός, la estructura. No obstante, Aristóteles no sustituye esta distinción simplemente por la de ύλη y μορφή. Mientras que para Antifón el ῥυθμός (estructura) sólo podía valer como aquello que se añade de pasada (accidentalmente), en cuanto algo inconsistente, a lo único consistente, a lo sin-estructura (materia), para Aristóteles, según la frase citada, la μορφή tiene también la dignidad de una determinación esencial de la φύσις. Ambas interpretaciones de la φύσις están equiparadas mutuamente y esto ofrece la posibilidad de establecer un concepto doble de la φύσις. Pero con ello, surge ahora recién la tarea de mostrar la μορφή propiamente, en cuanto carácter esencial de la φύσις.

Efectivamente, así parece a primera vista; y, sin embargo, todo es de otra manera. La distinción ύλη — μορφή no es simplemente y sólo otra fórmula de ἀρρήμιστον - ῥυθμός, sino que ella traspone la pregunta por la φύσις a un plano completamente nuevo, precisamente sobre el cual se responde a la pregunta no formulada por el carácter — κίνησις de la φύσις y la φύσις es conceptuada suficientemente como οὐσία, como modo de la *presenciación*. En ello estriba, al mismo tiempo, que la citada doctrina de Antifón, a pesar de la apariencia contraria, sea rechazada de manera más tajante. Todo esto podemos verlo suficientemente claro, si nosotros comprendemos la distinción, ahora surgente, de ύλη - μορφή, aristotélicamente, esto es, griegamente, y si no caemos al punto y de nuevo fuera de esta comprensión. A ello estamos siempre propensos, porque la distinción de “materia” y “forma” es la calle de todo el mundo, sobre la que se mueve el pensar occidental desde antaño. La distinción entre contenido y forma vale como lo más evidente de todo lo evidente; por tanto, ¿por qué no habrían podido pensar los griegos también según tal “esquema”? “Υλη - μορφή fueron traducidas por los romanos por *materia* y *forma*; en la interpretación de esta traducción, pasó la distinción a la Edad Media y a la Moderna. Kant la capta como diferencia de “materia y forma” [“Materie und Form”] y la aclara como la diferencia entre lo “determinable” y su “determinación” (Cf. *Cr. de la r. p.* De la anfibología de los conceptos de la reflexión. A, 266, B 322). Con ello se alcanza el más extremado alejamiento de la distinción griega de Aristóteles.

“Υλη mienta en la significación habitual “bosque” [“Wald”], bosqueje [“Gehölz”], “soto” [“Holz”], en el que caza el cazador; pero, al mismo tiempo es el “bosque” [Holz], que suministra madera como material de construcción; aquí se convierte ύλη en materia para todo tipo de

construcción y de “producir”, en general. Pero, entonces con este regreso, hecho con gusto, a la significación “originaria” de la palabra, habríamos probado precisamente que ὕλη significa tanto como materia. Seguro - pero, visto de más cerca, la *pregunta* decisiva se ha hecho ante todo más apremiante: Si ὕλη mienta la “materia” *para* el “producir”, entonces la determinación esencial de la así llamada materia, depende de la interpretación de la esencia del “producir”. Pero, μορφή no significa, empero, “producción”, sino, a lo sumo “figura” y figura es precisamente la “forma”, en la que es traída la “materia” por medio del modelar y acuñar, esto es, por el “formar”.

Pero, cómo piensa Aristóteles a la μορφή, por suerte lo dice él mismo en la frase que introduce este concepto decisivo para su interpretación de la φύσις: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: “la μορφή y esto significa τὸ εἶδος, lo a la medida del λόγος”. La μορφή tiene que ser comprendida desde el εἶδος y éste en referencia al λόγος. Mas, con εἶδος, que Platón nombra también ἰδέα, y con λόγος se nombran conceptos que designan, bajo los títulos “idea” y “ratio” (razón), posiciones fundamentales del hombre occidental, que no son menos equívocas y alejadas del comienzo griego que “materia” y “forma”. Mas, tenemos que intentar alcanzar lo inicial. Εἶδος mienta el aspecto de una cosa y de un ente en general, pero el aspecto en cuanto rostro, faz, vista, ἰδέα, que él ofrece y que sólo puede ofrecer porque el ente ha sido puesto en (e)videncia en tal aspecto y, estando en él, se presencia por sí mismo, es decir, *es*. Ἰδέα es lo visto, no en el sentido de que lo visto llegue a ser por medio del ver, sino que ἰδέα es aquello que ofrece al ver algo visible, lo-que-ofrece-*vista* y *simiente de vista* [*Sichtsamer*]. Sólo que Platón captó el εἶδος, subyugado, por decirlo así, por su esencia, como algo presente por sí, y, de esa manera, común (κοινόν) a los entes particulares, “que están en ese aspecto”; por ello, lo particularizado, en cuanto dependiente frente a la ἰδέα (lo propiamente ente), es rebajado al papel de no-ente.

Frente a eso, Aristóteles exige que se mire: en cualquier ente particular, esta casa que está ahí y aquel monte que está allí, no son no-ente; por el contrario, son precisamente lo ente, en cuanto que ellos se intraponen en el aspecto casa y en el aspecto montaña y sólo así *ex-ponen* a estos (casa, montaña) en la *presenciación*. Con otras palabras, el εἶδος es captado esencialmente ante todo como εἶδος, cuando se muestra en la perspectiva de la inmediata *denuncia* de lo ente, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. La *denuncia* declara inmediatamente que esto o aquello, en cada caso, es esto o lo otro, es decir, de tal o cual aspecto. El hilo conductor según el cual es captable el εἶδος y, por tanto, también la μορφή, es el λόγος. Y por eso, en la

interpretación de la determinación, que sigue ahora, de la esencia de la μορφή como εἶδος, nosotros tenemos que observar si Aristóteles sigue por tal hilo conductor y hasta qué punto sigue por él. Anticipando, podemos decir: la μορφή es aspecto, más precisamente, el estar y ponerse en él, en general, la postura en el aspecto. Por ello, i en lo que sigue se habla sencillamente de “aspecto”, entonces siempre es pensado el aspecto que se da y en tanto que se da en la cosa particular del caso (el “aspecto” “mesa” en esta mesa de aquí). Lo que cada vez es de una manera o de otra, se llama así, porque ello, en cuanto singularizado demora en el aspecto y del cual resguarda el modo de (presenciación) y desde tal salvaguarda del aspecto está en él y fuera de él, es decir, griegamente, “es”.

Con esta traducción de μορφή, composición en el aspecto, deben ser expresadas primeramente dos cosas, que en sentido griego son igualmente esenciales y que faltan en absoluto en el nombre “Form” [“forma”]: de un lado, composición en el aspecto en cuanto modo de la presenciación, οὐσία.; μορφή no [es] algo presente en la materia, una propiedad ente en ella, sino un modo del Ser; de otro lado, “composición en el aspecto” en cuanto movilidad, κίνησις, “momento” que falta del todo en el concepto de forma [Formbegriff].

Sin embargo, la alusión a que se ha de comprender la significación de μορφή al modo griego, no es, en absoluto, ya la prueba de que Aristóteles se ha propuesto mostrar, a saber, que la φύσις misma, según otro modo de denuncia, es μορφή. El curso de la prueba, que abarca la parte restante del capítulo, recorre, por su parte, varios niveles, de tal manera que cada uno de los cuales pone más alta la tarea probatoria misma. La prueba comienza así:

“Pues, tal cosa (precisamente) se denomina τέχνη a lo que es producido a la medida de tal saber-se-capaz, por tanto, también a lo que pertenece a tal tipo de ente, así se denomina también (precisamente) φύσις, a lo que es a la medida de la φύσις. y, por ello, lo que pertenece a lo ente de este tipo. Por el contrario, no diríamos que habría algo (y que se presenciase) algo a la medida de la τέχνη, o, pues, que es τέχνη, cuando tal algo sólo es aptitud para (δυνάμει) cama, pero con ello no tiene en absoluto el aspecto de cama, ni procederíamos tampoco así en la denuncia de lo que se ha puesto junto desde la φύσις en un estar; pues lo que es carne y hueso sólo según la aptitud, no tiene en cada caso la φύσις a él pertinente antes de que alcance el aspecto (entendido éste a la medida de la denuncia), que nosotros delimitamos cuando decimos *lo que* es carne o hueso, ni (lo sólo apropiado) es ya un ente desde la φύσις” (193a 31-b 3).

¿Cómo se podría probar por medio de esas frases que la μορφή co-constituye la esencia de la φύσις? Incluso, de la μορφή no se habla. Por el contrario, Aristóteles comienza la marcha de la prueba de manera completamente externa, aludiendo a una manera de hablar, que es corriente también para nosotros. Nosotros decimos, por ejemplo, de un cuadro de van Gogh “esto es arte”; o a la vista de un ave de rapiña que revolotea sobre el bosque, “esto es naturaleza”. En tales “usos lingüísticos” llamamos a lo que, bien pensado, es un ente merced y a base del arte, le llamamos a él mismo precisamente “arte”. Pues, el cuadro no es el arte, sino una obra de arte; y el ave de rapiña no es la naturaleza, sino un ente natural. Pero, la citada manera de hablar descubre algo esencial. ¿Cuándo, decimos nosotros, acentuado de esa manera: esto es arte? No lo decimos cuando lo que está delante es un lienzo extendido, que está untado con manchas de colores; tampoco, cuando tenemos delante de nosotros un “cuadro” cualquiera; sino, sobre todo, cuando el ente de que se trate emerge de manera eminente en el aspecto de una obra de arte, cuando el ente *es*, poniéndose en tal aspecto; lo mismo ocurre cuando se dice “esto es naturaleza” - φύσις . El citado modo de hablar atestigua que nosotros encontramos lo que es a medida de φύσις sólo cuando hallamos una *composición en el aspecto*, esto es, donde hay μορφή. Por tanto, la μορφή constituye la esencia de la φύσις , o, por lo menos, la co-constituye.

Empero, la prueba de que eso sea así, se apoya únicamente en nuestra manera de hablar. Y Aristóteles da aquí un brillante ejemplo, aunque problemático, para una filosofía desde el simple “uso lingüístico”. Así lo podría entender hoy quien no sepa lo que significa para los griegos λόγος y λέγειν . Pero, sólo se requeriría recordar la determinación griega de la esencia del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, para tener una dirección según la cual podríamos pensar a fin de captar la esencia del λόγος. Podríamos, es más, tendríamos que traducir ἄνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχον por: “El hombre es el viviente a quien es propia *la palabra*”. Incluso, podríamos decir en lugar de “la palabra”, “el lenguaje”, suponiendo que pensemos suficiente y originariamente la esencia del lenguaje, a saber desde la esencia del λόγος, rectamente comprendido. Aquella determinación esencial del hombre, que después se hizo corriente en las definiciones [Definitionen] *homo: animal rationale*, el hombre: animal racional, no quiere decir que el hombre “tenga” la “facultad de hablar”, como una propiedad entre otras, sino que tener el λόγος, mantenerse en él, es lo característico de la esencia del hombre.

¿Qué mienta λόγος? En el lenguaje de los matemáticos griegos significa la palabra “λόγος” tanto como “referencia” y “relación”; nosotros decimos “analogía” [“Analogie”] y traducimos “correspondencia” [“Entsprechung”]

y hablamos también de una relación de tipo particular, a saber, de una relación de relaciones; en “correspondencia” [“Entsprechung”] ni siquiera pensamos en lenguaje [Sprache] y hablar. El uso lingüístico matemático y, en parte, también el filosófico, conserva algo de la significación originaria de λόγος; pues λόγος pertenece a λέγειν y éste significa y es lo mismo que la palabra alemana “lesen” [y nuestro radical castellano - legir], elección y selección: reunir. Mas, aún no se ha ganado nada con afirmar que λέγειν significa “lesen” [reunir]; incluso, a pesar de la pertinente indicación sobre el significado de la raíz, se puede desconocer siempre el contenido *esencial* de la palabra *griega* y mal interpretar el concepto de λόγος en el sentido hasta ahora usual.

“Lesen”, reunir, mienta: lo múltiplemente disperso juntarlo en uno y, al mismo tiempo, aportar y remitir-a (παρά)este uno mismo — ¿en dónde? En lo desvelado de la *presenciación* (παρουσία = οὐσία (ἀπουσία)). Λέγειν — hacia lo Uno, junto, y esto reunido, esto es, sobre todo, a-portal presenciente — esto quiere decir: hacer patente lo previamente oculto, dejarlo que se muestre en su *presenciación*. Por eso, según Aristóteles, la esencia de la enunciación es ἀπόφανσις, permitir ver desde el ente mismo lo que él es y cómo es; lo llama también τὸ δηλοῦν, el hacer patente. Con ello Aristóteles no da una teoría particular del λόγος, sino que él sólo salvaguarda lo que los griegos reconocieron desde antaño como la esencia del λέγειν. Señorialmente muestra esto un fragmento de Heráclito: (Frag. 93), ὁ ἄναξ, οὐτὸ μαντεῖόν ἐστι | τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Los filólogos (por ejemplo, Diels. Snell) traducen: “El señor cuyo oráculo está en Delfos, no dice nada, no expresa ni oculta, sino da una señal”. Con ello se priva a este dicho de Heráclito de su con-tenido esencial de la tensión y brío peculiares a Heráclito. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει; λέγειν es aquí la palabra contraria a κρύπτειν, ocultar; por ello, tendríamos que traducirla por desocultar, esto es, hacer patente; el oráculo no *desoculta* directamente, ni tampoco oculta sencillamente, sino indica, lo que quiere decir: desoculta ocultando y oculta desocultando. / Cómo está referido este λέγειν al λόγος y qué significa λόγος para Heráclito, Cf. Frags. 1 y 2 y otros/.

Λέγειν, λόγος mienta en la determinación greco-esencial del hombre aquella relación a base de la cual se reúne [recolecta] ante todo lo *presente* como tal en torno al hombre y para éste. Y sólo porque el hombre *es* en tanto que se relaciona con lo ente como tal ente, desocultándolo y ocultándolo [desalbergando y albergando], puede y debe el hombre tener la “palabra”, esto es, decir el Ser de lo ente. Pero, los términos que usa el lenguaje no son sino casos decaídos de la palabra, desde los cuales el hombre nunca

encontrará a lo ente ni retornará con ellos a lo ente, como no fuera a base del λέγειν . Λέγειν en sí no tiene nada que ver con decir y lenguaje; sin embargo, *que* los griegos conceptuaron el decir como λέγειν, significa que hay en ello una interpretación peculiarísima de la esencia de la palabra y fabla [Sage], cuyos abismos, aún no pisados, ni siquiera puede barruntar ninguna “filosofía del lenguaje” subsiguiente. Únicamente ahí, a saber, en nosotros, donde el lenguaje ha sido rebajado a medio de comunicación y de organización, parecería que el pensar desde el lenguaje fuera mera “filosofía verbal”, que ya no alcanza más la “realidad vital inmediata”; pero este juicio es sólo la confesión de que ya no se tiene más la fuerza para confiar a la palabra, — el esencial fundamento de la esencia de todos los lazos con lo ente en cuanto tal.

¿Para qué nos perdemos nosotros aquí, nosotros que estamos en la pregunta por la esencia de la φύσις, en esta larga digresión sobre la esencia del λόγος? — Para hacer claro que cuando Aristóteles se refiere al λέγεσθαι, no busca recurso externamente en un “uso lingüístico”, sino que piensa desde la originaria relación fundamental con lo ente. Así, el punto de apoyo de la marcha de la prueba, que parecería hecho a la ligera, gana retroactivamente su gravedad propia: si lo ente, que tiene en él mismo el poder originario hacia su movilidad, es experimentado al hilo conductor del λέγειν , entonces, con ello, se revela la μορφή como el carácter — φύσις de este ente, y no sólo la ὕλη, o, pues, lo ἀρρήθμιστον . Por cierto que esto no lo muestra Aristóteles inmediatamente, sino, de tal manera, que esclarece precisamente la ὕλη, concepto contrario de μορφή y que hasta ahora había quedado sin aclarar. Pues, nosotros no decimos: “esto es φύσις” sólo cuando hay delante carne y huesos; estos no son, como la madera para la cama, sino sólo “materia” para un viviente. Pero, ¿significa ὕλη “materia”? — mas, preguntemos de nuevo: ¿A qué se llama “materia” [“Stoff”]? ¿se mienta sólo lo “material” [“Materielle”]? No; por el contrario, Aristóteles caracteriza la ὕλη como τὸ δυνάμει . Δύναμις significa la capacidad, mejor aún, lo apropiado para; la madera presente en el taller es en lo apropiado para “mesa”; pero, el carácter de este apropiado-para mesa no lo tiene la madera en general, sino sólo en cuanto esta madera, elegida y cortada; pero, elección y corte, esto es, el carácter de apropiar-para, se determina desde la “producción” [“Herstellung”] de lo que-hay-que-producir. Pero, producir mienta, pensado griegamente, y según la originaria fuerza nominativa de la palabra alemana Her-stellen: *Her*: desde abajo hasta aquí, esto es; en la *presenciación*; *stellen*, ducir, llevar, poner algo acabado y listo, apareciendo así o así. La ὕλη es lo disponible apropiado, lo que, como la carne y los huesos, pertenece a un ente que tiene en él mismo poder originario sobre su

movilidad. Pero, es en la com-posición en el aspecto donde lo ente es ante todo lo que en cada caso es y tal como es. Así, Aristóteles puede entonces continuar:

“Según eso (pues), de otro modo la φύσις podría ser la posición en el aspecto para *el* ente que tiene en él mismo poder originario sobre la movilidad. Por cierto que, posición y aspecto no son algo que estén cada uno por sí, sino, más bien, sólo constatables, en el ente del caso, por medio de la predicación. Pero, *lo que* tiene su consistencia de de esto (desde lo disponible y desde la posición), no es por cierto la φύσις misma, pero sí lo que es ente desde la φύσις, como, por ejemplo, un hombre” (193 b 3-6).

Estas frases no sólo resumen las afirmaciones, ahora demostradas, que dicen que la φύσις se dice de *dos* maneras. Mucho más importante es destacar el pensamiento decisivo respecto a que la φύσις, predicada de esa doble manera, es un género del *Ser* y no un ente. Por ello, Aristóteles inculca de nuevo: aspecto y posición en el aspecto no deben ser tomados platónicamente, como algo que está separado por sí, sino como el *ser* en que está, en cada caso, el ente particularizado, por ejemplo, *este* hombre aquí. Este ente particular es, ciertamente, *desde* ύλη y μορφή, pero precisamente por eso mismo, *no* como éstas en su copertenencia esencial, *un género de ser*, a saber, φύσις, sino un ente. Dicho de otra manera: ahora se hace patente hasta qué punto la distinción aristotélica de ύλη - μορφή no sólo no es otra fórmula de la antifónica ἀρρῦθμιστον - ρυθμός, ya que ésta nombra, con intención de determinar la φύσις, en cada caso, sólo a un ente, a saber, lo consistente a diferencia de lo inconsistente; pero la fórmula antifónica no capta, ni mucho menos conceptúa, la φύσις en cuanto *Ser*; esto es, como aquello en que consiste la consistencia, el estar-en-sí de los φύσει ὄντα. Este ser sólo es captable al hilo conductor del λόγος. Pero la predicación muestra como lo primero al aspecto y a la posición en éste, desde donde se determina después la llamada ύλη, como lo disponible. Pero, con eso se ha decidido, al mismo tiempo, algo más, que empuja al próximo paso de la mostración de la φύσις como μορφή. Aunque ambas, ύλη γμορφή, constituyen la esencia de la φύσις, no obstante, no tienen ambas igual importancia, sino que la μορφή tiene la *primacía*. Esto se manifiesta en que el *curso* de la prueba hasta aquí realizado, eleva la *tarea* de la prueba a un nivel más alto. Y Aristóteles no vacila en decirlo al punto:

“Pues, incluso ésta (a saber, la μορφή como posición en el aspecto) es *más* φύσις que lo disponible. Pues cualquier algo particular es predicado /

como propiamente ente /, cuando él “es” en el modo de tener-se-en-límite, más que si él (sólo) es en el ser-apropiado-para...” (193 b 6-8).

¿Por qué, pues, no es la μορφή sólo igual que la ύλη, sino “más” φύσις? Porque nosotros decimos de algo *que* es propiamente, cuando es en el modo de la έντελέχεια . Según eso, la μορφή tiene que llevar consigo, de alguna manera, el carácter de la έντελέχεια . Hasta qué punto eso sea cierto no lo dilucida Aristóteles en este pasaje, así como tampoco aclara lo que significa έντελέχεια . Este nombre, acuñado por el propio Aristóteles, es la palabra fundamental de su pensar, palabra que contiene aquel saber del Ser en que se consuma la filosofía griega. La “έντελέχεια ” encierra aquel concepto fundamental de la Metafísica Occidental, en cuyo cambio de sentido se puede apreciar, incluso tiene que ser entendido, netamente el alejamiento de la metafísica subsecuente del pensar griego inicial. Por cierto que queda oscuro, en primer lugar por qué se introduce aquí la έντελέχεια para fundamentar que la μορφή es μάλλον φύσις y hasta qué punto lo es. Sólo una cosa vemos clara: que Aristóteles se refiere de nuevo al λέγειν , al modo de la predicación, para hacer visible en dónde tiene que ser mirado el ser legítimo de un ente. Empero, la *fundamentación*, que primeramente estaba oscura, se nos aclara si nosotros previamente traemos a lo claro lo que *está por fundamentar*. ¿Qué dice esta nueva afirmación, que sobrepasa la equiparación hecha hasta ahora de ύλη y μορφή , diciendo que la μορφή es *más* φύσις ? Más arriba chocamos con la frase decisiva: la φύσις es ούσία , un modo de la entidad, quiérese decir, de la *presenciación*. Según eso, la frase fundamentadora afirma: la μορφή satisface más a la esencia de la entidad que la ύλη. Más anteriormente todavía fue establecido: los φύσει ὄντα son κινούμενα , su ser es la movilidad.

Se trata ahora de comprender la movilidad como ούσία , esto es, de decir, pues, qué sea movilidad. Sólo así se aclara la esencia de la φύσις como ἀρχή κινήσεως y sólo desde la esencia de la φύσις, así aclarada, se vuelve evidente por qué la μορφή llena más la esencia de la ούσία y por qué es *más* φύσις.

¿Qué es movilidad, a saber, en cuanto *er.* esto es, la *presenciación* de lo movido? Aristóteles da la respuesta en *Fís.* Γ 1-3. Sería una desmesura querer traer ante la mirada esencial [Wesensblick] en pocas fra. es, la interpretación aristotélica de la movilidad, que es lo más difícil entre todo lo pensado en la historia de la metafísica occidental, en general. Sin embargo, hay que intentarlo hasta el punto en que podamos seguir el curso de la prueba respecto al carácter — μορφή de la φύσις . El fundamento de la dificultad de la determinación esencial aristotélica estriba en la insólita simplicidad de la mirada esencial, que nosotros logramos raramente, porque apenas pre-

sentimos el concepto *griego* de Ser, al mismo tiempo, en nuestro meditar sobre la experiencia griega de la movilidad, olvidamos lo decisivo. Esto último consiste en que los griegos conceptúan la movilidad de modo que el reposo. Con respecto a esto, hay que distinguir entre movilidad y movimiento así como entre reposidad y reposo. Movilidad muestra la esencia de la cual se determinan movimiento y reposo. Reposo vale entonces como el “cese” (παύεσθαι *Met.* Θ 6, 1048 b 26) del movimiento. La falta de movimiento se puede calcular como caso límite de éste (= 0). Pero el reposo, precisamente comprendido así, como degeneración del movimiento, tiene, sin embargo, a la movilidad por su esencia. El más puro despliegue esencial de la movilidad hay que buscarlo allí donde el reposo no significa cese e interrupción del movimiento, sino donde la movilidad se recoge en el *mantenerse quieto*, este suspenso no sólo no excluye la movilidad, sino que la incluye, incluso no sólo la incluye, sino que ante todo la abre y despliega; por ejemplo, ὄρῃ ἄμα καὶ ἑώρακε (*Met.* Θ 6, 1048 b 23): “alguien ve y viendo, él ya (precisamente) al mismo tiempo también ha visto”. El movimiento de mirar en torno de sí y de seguir con la vista es precisamente y ante todo *altísima* movilidad en la *reposidad* del ver recogido en sí mismo (simple ver). Tal ver es el τέλος, el fin, en donde el movimiento del mirar a lo lejos ante todo se recoge y es esencialmente movilidad. (“Fin” no como consecuencia del cese del movimiento, sino como comienzo de la movilidad, en cuanto recogida y salvaguarda del movimiento). La movilidad de un movimiento consiste, por tanto, sobre todo en que el movimiento de lo movido se recoge en su fin, τέλος, y como lo recogido de esa manera, se *tiene* en “fin”; ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, el tener-se-en-fin. En vez de la palabra ἐντελέχεια, emplea Aristóteles, acuñada por él mismo, la palabra ἐνέργεια. Aquí por τέλος está ἔργον, la obra, en el sentido de lo que hay que producir y del producto. Ἐνέργεια significa, pensado griegamente: estar-en-obra; la obra como lo que completamente está en “fin”; pero lo “completo” no es pensado de nuevo como lo “concluido”, así como τέλος tampoco significa la conclusión final, sino que τέλος y ἔργον, pensados griegamente, e tan determinados por el εἶδος y nombran el género y manera como algo “finalmente” está en aspecto.

Ahora desde la *movilidad*, conceptualizada como ἐντελέχεια, tenemos que conceptualizar el movimiento de un movido como género del ser, a saber, el de lo κινούμενον. El apoyo en un ejemplo puede hacer más segura la conducción de la mirada esencial. Y elegimos el ejemplo, a la manera de Aristóteles, del ámbito del “producir” artefactos, por tanto, del “hacer”, por ejemplo, el caso de la génesis de una mesa. Aquí encontramos, evidentemente, movimientos. Pero Aristóteles no se refiere aquí a los “mo-

vimientos” que el carpintero realiza, en cuanto serie de manejos con la madera, sino que en la génesis de la mesa, piensa precisamente el movimiento *de esto mismo* que está en génesis y *en cuanto tal*. Κίνησις es μεταβολή, la mutación de algo hacia algo, de tal manera que en la mutación, ésta misma a una con el mutante llega fuera, esto es, aparece. La madera dispuesta en el taller se muta en una mesa. ¿Qué carácter de ser tiene este mutar? Lo que muta es la madera que está ahí, no cualquier madera en general, sino *ésta* apropiada. Pero “apropiado para” quiere decir ya: cortada para el aspecto mesa, por tanto, para aquello en donde la génesis de la mesa, el movimiento, llega a su *fin*. La mutación de la madera apropiada en una mesa consiste en que lo apropiado-para de lo apropiado se muestra más completa y palmariamente y se consume en el aspecto como mesa y, de esa manera, llega a estar en la mesa pro-ducida y fabricada, es decir, llega a estar en lo desvelado. En el reposo de este estante (de lo llegado-a-estar) se reúne y se “tiene” (ἔχει) como en su fin (τέλος), el ser-apropiado (δύναμις) de lo apropiado-para (δυνάμει). Por ello dice Aristóteles (*Fis.* Γ 1, 201 b 4 sq.): ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν
 “El tener-se-en-fin de lo apropiado-para en cuanto tal apropiado-para (esto es, en su ser-apropiado) es, evidentemente, la (esencia de la) movilidad”.

Mas, la génesis es sólo tal génesis, esto es, κίνησις en sentido estricto, a diferencia de reposo, en tanto que lo apropiado-para no ha llevado al fin *todavía* su ser-apropiado, es ἀ-τελής; el estar-en-obra no está todavía en su fin; por eso dice Aristóteles (*Fis.* Γ 2, 201 b 31 sq.): ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελῆς δέ: “el movimiento se muestra ciertamente como algo así como estar-en-obra, pero como algo que no ha llegado todavía a su fin”.

Ahora bien, el tener-se-en-fin (ἐντελέχεια) es la esencia de la movilidad (esto es, *el ser* de lo movido), porque este estado-de-reposo [Ruhigkeit = reposidad] cumple de la manera más pura la esencia de la οὐσία, de la *presenciación*, en sí constante, en el aspecto. Aristóteles dice esto, a su manera, con una frase que extraemos del libro que trata propiamente de la ἐντελέχεια (*Met.* Θ 8, 1049 b 5): φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν: “Evidentemente, es anterior el estar-en-obra que el ser-apropiado-para...”. Si se traduce esta frase, en la que alcanza su cima el pensar aristotélico, y esto significa al mismo tiempo el pensar griego, según el modo habitual, entonces diría que: “Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad”. Ἐνέργεια, el estar-en-obra, en el sentido de *presenciación* en el aspecto, la tradujeron los romanos por *actus* y con ello, de un golpe, fue sepultado el mundo griego; de *actus*, *agere*, actuar, deviene *actualitas* — la “actualidad” [Wirklichkeit]. De δύναμις deviene *potentia*, la capacidad y la

posibilidad que algo tiene. La proposición: “Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad”, aparece entonces visiblemente como un error, ya que lo contrario es más claro: para que algo sea “real” [“wirklich = actual”] y pueda ser “actual”, tiene previamente que ser posible. Por tanto, la posibilidad es anterior a la realidad. Pero, pensando de esa manera, no pensamos aristotélicamente ni, en general, griegamente. Δύναμις significa, ciertamente, también potencia, incluso vale como el nombre para designar “fuerza”; mas, si Aristóteles emplea la palabra δύναμις como concepto opuesto a ἐντελέχεια y a ἐνέργεια, entonces es que él toma la palabra (tal como κατηγορία y οὐσία) como denominación pensante de un concepto fundamental y esencial, en el que es pensada la entidad, οὐσία. Δύναμις la hemos traducido ya nosotros por ser-apropiado, apropiamiento-para...; mas, también así persiste el peligro de que nosotros no pensemos de manera suficientemente griega y de que nos dispensemos del esfuerzo de hacernos claro el ser-apropiado-para, como el modo de pro-venir (que aún se retiene y tiene en sí) en el aspecto, en el que se cumple el ser-apropiado. Δύναμις es un modo de la *presenciación*; pero, la ἐνέργεια (ἐντελέχεια), dice Aristóteles, es πρότερον, “anterior”, a la δύναμις; “anterior”, a saber, con respecto a la οὐσία (Cf. *Met.* Θ 8, 1049 b 10, 11). La ἐνέργεια cumple la esencia de la pura *presenciación* más originariamente, por cuanto que ella significa: el-tener-se-en-obra-y-fin de cualquier cosa que ha dejado tras de sí todo el “todavía no” del ser apropiado-para; mejor aún, que precisamente la ha traído consigo hacia delante, en el cumplimiento del aspecto completo y “finito” [voll-“endeteten” = consumado], completo. La frase fundamental de Aristóteles, ya citada, sobre la relación jerárquica entre ἐντελέχεια y δύναμις, podemos resumirla así: la ἐντελέχεια es “más” οὐσία que la δύναμις; aquella cumple la esencia de la *presenciación*, constante en sí, más esencialmente que ésta.

En el pasaje de la *Física* B, 1, 193 b 6-8 dice Aristóteles: “Incluso ésta (a saber, la μορφή) es más φύσις que la ὕλη. Pues cualquier ente particular es predicado / como propiamente ente /, cuando él “es” en el modo del tener-se-en-fin, más bien que cuando es (sólo) en el ser-apropiado-para...”. Quedó oscuro hasta qué punto la segunda frase pueda ser una fundamentación de la afirmación que sostiene que la μορφή no sólo no es equiparable (en cuanto otro τρόπος de la φύσις) a la ὕλη, sino que dice que es más φύσις que esta última. La μορφή es la posición en el aspecto, esto es, precisamente la κίνησις misma, el mutar de lo apropiado-para en cuanto eclosión de la apropiación. Pero la esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια, que, a su vez, cumple más originariamente la esencia de la οὐσία que la δύναμις. La determinación esencial de la φύσις está bajo la frase

conductora: φύσις es un género de la οὐσία; por tanto, la μορφή, por ser en esencia ἐντελέχεια, esto es, más οὐσία, es también en sí μᾶλλον φύσις; la posición en el aspecto cumple más la esencia de la φύσις, esto es, del Ser de lo κινούμενον καθ' αὐτό.

Ahora bien, la correcta visión del tipo de primacía de la μορφή sobre la ὕλη, es necesaria ante todo porque con tal primacía se revela aún más claramente, al mismo tiempo, su propia esencia. Y esto significa: que se ha hecho inevitable un nuevo peldaño en la tarea de conceptuar la φύσις como μορφή. Por eso, al hacer el próximo paso, tenemos que tener claro ante la mirada lo visto en el nivel precedente. La μορφή no es “más” φύσις porque ella, por ejemplo, como “forma” [“Form”] plasme a una “materia” [“Stoff”] y la tenga bajo sí, sino que ella domina en cuanto posición en el aspecto a lo disponible (la ὕλη), porque ella es la *presenciación* de la apropiación de lo apropiado-para y, por consiguiente, con respecto a la *presenciación*, más originaria. Pero, ¿según qué respecto viene a la luz con ella aún más desveladamente la esencia de la μορφή? La frase siguiente establece tal respecto:

“Además, un hombre viene al ser a partir de un hombre, pero no una cama de una cama” (193 b 8-9).

Esta frase ¿Es algo más que un lugar común que no dice nada? Ciertamente, ya que la manera de introducirla ἔτι — “además” — indica el enlace con lo anterior, pero, al mismo tiempo, un “ascenso” Ἔτι γίνεται — tendríamos que traducir subrayando: “Además, se trata en el citado ámbito del venir al ser (γένεσις), y éste es distinto en el hombre y en la cama, esto es, en φύσει ὄντα y ποιούμενα, “lo que crece” y “lo que es hecho”. (El hombre es tomado aquí sólo como ζῶον, “viviente”, aquí donde se trata de la γένεσις). Dicho de otra manera: la μορφή como posición en el aspecto es conceptuada *ahora por primera vez expresamente* como γένεσις. Pero la γένεσις es aquel género de movilidad que Aristóteles dejó de lado en la caracterización introductoria de la κίνησις como μεταβολή por medio de la enumeración de los géneros de movimiento, precisamente porque *a ella* le estaba reservado caracterizar la esencia de la φύσις como μορφή.

Dos modos de venir al ser son puestos el uno frente al otro. Y tenemos una buena ocasión para extraer de la distinción rigurosa de ambos, la esencia del venir-a-ser [Ent-stehung = nacimiento], estar-fuera; pues, aquel carácter decisivo de la μορφή en cuanto movilidad, la ἐντελέχεια, fue puesto ya ante la vista con respecto a cómo llega a ser una mesa. Sin embargo, sin darnos cuenta hemos transferido al mismo tiempo lo dicho sobre el llegar a ser de

un artefacto a la μορφή de la φύσις. Pero, de esa manera ¿no es *mal interpretada* la φύσις como artefacto que se hace a sí mismo? ¿O no hay aquí ninguna mala interpretación, sino la única interpretación de la φύσις como un género de la τέχνη? Casi parecería así, porque la Metafísica Moderna, con grandiosa acuñación, por ejemplo, en Kant, ha comprendido a la “Naturaleza” como una “Técnica”, de tal manera que esta “técnica” constitutiva de la naturaleza, pone el *fundamento* de la posibilidad, o, pues, la necesidad, de conquistar y dominar a la naturaleza por medio de la técnica de máquinas. Sea como fuere, el caso es que la frase de Aristóteles, aparentemente demasiado sencilla, sobre la distinta génesis de hombre y de cama, obliga a una meditación decisiva, en la que tiene que aclararse ahora, en general, el papel que desempeña la diferenciación entre los entes crecidos naturalmente frente a los artefactos (que al comienzo del capítulo fueron equiparados), diferenciación que atraviesa todas las dilucidaciones.

¿Comprende, pues, Aristóteles a los φύσει ὄντα como artefactos que se hacen a sí mismos, ya que siempre vuelve a caracterizar a los entes naturales desde su correspondencia con los artefactos? No; bien por el contrario, él conceptúa a la φύσις como el producir-se-a-sí-mismo. Pero, ¿no es lo mismo — “producir” y hacer? Para nosotros sí, mientras deambulemos sin pensamiento en representaciones manidas y no retengamos nada de lo ya indicado. Pero, ¿qué si reencontramos el ámbito del ser, comprendido griegamente? Entonces se muestra: el hacer, la ποίησις, es *un* género del producir y el “crecer” (el brotar que retorna a sí saliendo fuera de sí), la φύσις, es *otro*. “Pro-ducir” [“Her-stellen”] no puede significar aquí “hacer”, sino: instalar en lo desvelado del aspecto, permitir venir a presencia, *presenciación*. Desde la pro-ducción, así comprendida, se determina ante todo la esencia de la γένεσις [Ent-stehung] y de sus diversos modos. En lugar de Ent-stehung [génesis] tendríamos que decir Ent-stellung [posición en ser], no en sentido corriente de descomposición, sino: destacar el aspecto del aspecto en el que un pro-ducto (cualquiera) está puesto y, así, *es*. Ahora bien, hay diversos modos de tal posición-en-ser. Lo que llega a ser (mesa) puede sacarse de un aspecto (como mesa) y ser-pro-ducido en tal aspecto, sin que el aspecto al cual es advenido lo pro-ducido, asuma él mismo el poner en el aspecto. El aspecto-mesa (εἶδος) queda sólo como παράδειγμα, lo que, por cierto, se muestra al lado de, pero que *sólo* se muestra y, a consecuencia de eso, requiere precisamente de algo otro, que, a algo disponible (madera), en cuanto lo apropiado-para tener tal aspecto, lo instala *en* él. Cuando el aspecto no va más allá de mostrarse y mostrándose sólo guía un saber-capaz de su pro-ducción, en la que juega un rol de acompañamiento, pero sin realizar ésta, entonces es el pro-ducir un *hacer*.

El mostrarse es ya un género de la *presenciación*, pero no es el único. Pero el aspecto sin mostrarse propiamente como παράδειγμα, esto es, en y para una τέχνη, puede también ponerse inmediatamente como lo que en sí mismo asume el poner; el aspecto se pone a sí mismo; aquí hay posición de un aspecto; y poniéndose de esa manera, se pone en él mismo, esto es, produce él mismo lo que aparece desde él mismo de tal manera —μορφή en cuanto φύσις. Y vemos fácilmente que un ζῷον (animal) no se “hace” a sí mismo ni a uno igual a él, porque su aspecto no es, ni lo es nunca, mera medida y modelo, *conforme al cual* se produce algo a partir de un disponible, sino que el aspecto mismo viene a presencia, aspecto poniéndose a sí mismo, el cual sólo entonces dispone lo disponible del caso y, en cuanto apropiado-para lo pone en la apropiación. En la γένεσις como instalación, el producir es en todo y por todo, *presenciación* del aspecto mismo, sin ningún recurso ni aporte adventicios, los cuales caracterizan, precisamente, a todo “hacer”. El que-se-pro-duce-a-sí-mismo, en el sentido de la instalación, no requiere de una fábrica previa que lo haga; si la requiriese, entonces eso significaría que un animal no podría reproducirse sin dominar su propia zoología. Con ello se anuncia que la μορφή no sólo es más φύσις que la ὕλη, sino que lo es por sí sola y enteramente. Y precisamente esto es lo que quiere resaltar aquel, en apariencia, lugar común. Pero, tan pronto como la φύσις, en cuanto γένεσις, llega ante la mirada, su movilidad exige una determinación que no eluda más, bajo ningún aspecto, su peculiaridad única. Por eso se hace ya necesario dar un paso más:

“Por lo demás, la φύσις que es predicada como puesta en posición de ser, en la con-sistencia [Ent-stellung in den Ent-stand], es (nada menos que) camino hacia φύσις. (Y esto), a saber, no lo es, de ningún modo, a la manera como se predica de la curación que es camino, por ejemplo, no hacia el arte médico, sino hacia la salud; pues, necesariamente, viene por cierto la medicina del arte médico, pero no tiene la orientación hacia éste (como si fuera su fin); pero tampoco así (como la medicina hacia la salud) se comporta la φύσις hacia la φύσις; sino que lo que es ente desde la φύσις y según su modo, éste va desde algo hacia algo, en cuanto que está determinado por la φύσις (en la movilidad de este camino). Ahora bien, ¿hacia qué surge lo según - φύσις? No hacia aquello “de donde” (en cada caso se retira), sino hacia aquello que, en cada caso, llega a ser” (193 b 12-18).

La φύσις, indicada en la frase anterior como γένεσις, es conceptuada ahora por medio de la determinación ὁδός. Al punto traducimos ὁδός por

camino y con ello pensamos en el trecho que hay entre un punto de partida y meta. Pero lo caminoso [Weghafte] del camino hay que buscarlo en otra dirección; un camino *lleva* a través de una región, se abre a sí mismo y abre a esta última. Camino es entonces marcha desde algo hacia algo, camino como *estar-en-camino*.

Si hay que determinar más cercanamente el carácter — γένεσις, entonces esto quiere decir: tiene que elucidarse la movilidad de este género de movimiento. La movilidad del movimiento es ἐνέργεια ἀτελής — el estar-en-obra que no ha llegado todavía a su fin. Según fue dicho anteriormente, ἔργον, obra, no significa artefacto y hechura, sino lo que-hay-que-pro-ducir, lo que-hay-que-traer-hacia-la-presenciación. La ἐνέργεια ἀτελής es en sí ya un en-camino, que, en cuanto tal, pone fuera y encaminado a lo que hay que pro-ducir. Lo encaminador en la φύσις es la μορφή (posición). También se indicó en la frase anterior, de dónde la μορφή en cuanto posición es en-camino, en tanto que, precisamente en ella, *se pone* a sí mismo el aspecto del φύσει ὄν. Quedó indeterminado el hacia dónde de la marcha; más rigurosamente, la caracterización del ὁδός resultante de la determinación de su hacia donde.

La φύσις es ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν — un en-camino del ponerse hacia sí mismo como lo que está por pro-ducir y esto de tal manera que la posición misma es completamente del modo de lo que-se-pone y hay que pro-ducir. ¿Cómo no caer entonces en la opinión de que la φύσις es un modo del auto-hacerse, por tanto, una τέχνη, sólo que precisamente el fin de este hacer tiene el carácter de φύσις? Y de una tal τέχνη ya tenemos noticias; la ἰατρική, la medicina que tiene por fin (τέλος) la salud (ὑγίεια), un estado de tipo - φύσις; la ἰατρική es ὁδός εἰς φύσιν. Mas, en el mismo momento en que parece delinearse una correspondencia entre φύσις y ἰατρική, se trasunta la esencial heterogeneidad de ambos modos de llegar a con-stituir un φύσει ὄν. Pues, la ἰατρική en cuanto ὁδός εἰς φύσιν queda precisamente como un en-camino *hacia* algo, que *no* es ἰατρική, que *no* es ella misma, esto es, que *no* es τέχνη. La ἰατρική tendría que ser ὁδός εἰς ἰατρικήν para, en general, corresponder a la φύσις; pero si lo fuera, entonces ya no sería más ἰατρική, porque precisamente la medicina tiene su fin en estar sano y sólo en ello; aunque un médico practicara la medicina para lograr un estado más elevado de la τέχνη, aún así, eso acontecería nuevamente sólo para alcanzar siempre mejor el τέλος, la curación, suponiendo, por cierto, que él sea médico y no un “hombre de negocios” o un “rutinario”.

El intento reiterado de esclarecer la esencia de la φύσις por medio de la correspondencia con la τέχνη, fracasa precisamente ahora y *desde cualquier*

punto imaginable. Y esto significa: tenemos que conceptualizar totalmente la esencia de la φύσις desde ella misma, guardándonos de perjudicar lo prodigioso de la φύσις en cuanto ὁδός φύσεως εἰς φύσιν con analogías y aclaraciones precipitadas.

Pero, aunque se haya renunciado a recurrir a la analogía con la τέχνη, ahora se insinúa una última “aclaración” insidiosa. En cuanto φύσεως ὁδός εἰς φύσιν ¿no sería precisamente entonces la φύσις un constante girar sobre sí misma? Mas, precisamente, eso no calza; en cuanto camino a la φύσις, la φύσις no puede ser precisamente un recaer en aquello particular de donde proviene. Lo que llega a ser no se retropone jamás en aquello de donde surge y esto precisamente porque la esencia del venir a ser es la posición en el aspecto. En cuanto que la posición deja y hace venir a presencia al aspecto que-se-pone-a-sí-mismo; pero el aspecto, en cada caso, viene a presencia en un esto particular como algo que aparece de esa manera, es necesario que eso *hacia lo cual* el venir a ser instala el aspecto, sea precisamente otro algo que el de donde.

Ciertamente, φύσεως ὁδός εἰς φύσιν es un modo de venir fuera en la *presenciación*, en el cual el de-dónde y hacia-dónde y cómo de la *presenciación* siguen siendo lo mismo. La φύσις es camino [Gang] en cuanto surgir [Aufgang] al crecer y, de esa manera, es, por cierto, un *re-tornar-hacia-sí*, hacia sí, que sigue siendo un crecer. La imagen solamente espacial de dar vueltas en círculo no basta esencialmente, porque este surgir que retorna hacia sí, precisamente deja surgir aquello desde lo cual y hacia lo cual, el surgir, en cada caso, está en-camino.

A esta esencia de la φύσις como κίνησις sólo puede satisfacer la movilidad del género de la μορφή. Por eso la frase decisiva hacia la que tendía toda la consideración esencial, dice ahora concisamente así:

“Pues aquella, la instalación en el aspecto, es φύσις”. (193 b 18).

En la instalación como ἐνέργεια ἀτελής de la γένεσις esencia únicamente el εἶδος, el aspecto en cuanto el de-dónde- del en-camino, en cuanto su hacia-dónde y en cuanto su cómo. Por tanto, la μορφή no es, por ejemplo, sólo “más” φύσις que la ὕλη, y, menos aún, puede ser sólo *equi*parada a ésta, de tal manera que se tratase de dos τρόποι coordinados, de la determinación esencial de la φύσις y que la doctrina de Antifón pudiera ser igualmente correcta que la de Aristóteles. Con la frase “la μορφή y sólo ella cumple la esencia de la φύσις”, experimenta la doctrina de Antifón su más agudo rechazo. Pero en el tránsito hacia su propia interpretación (193 a 28: ἔνα μὲν σὺν τῷ τρόπῳ οὕτως ἢ φύσις λέγεται),

acepta, empero, Aristóteles la doctrina de Antifón. ¿Cómo se conjuga eso con la frase ahora lograda, que sólo hace valer a un único *τρόπος*? Para comprenderlo, hay que saber hasta qué punto aquella aceptación, encierra, empero, el más agudo rechazo. La forma más drástica se realiza, a saber, no allí donde lo refutado es rechazado toscamente y sólo dejado de lado, sino, por el contrario, cuando es aceptado e insertado en una conexión esencial y fundamentada; por cierto, que aceptado y apropiado como la desesencia [Unwesen] que pertenece necesariamente a la esencia [Wesen]. Que sean posibles, en general, dos *τρόποι* en la interpretación de la *φύσις* con respecto a *μορφή* y *ύλη* y, consecuentemente, que sea posible un desconocimiento de la *φύσις*, en el sentido de una versión de ella que la considera como lo falto-de-estructura, constantemente existente [ständig vorhandenen Verfassunglosen], tal versión tiene que tener su fundamento en la esencia de la *φύσις*, esto es, ahora, en la *μορφή* misma. A tal fundamento se refiere Aristóteles en las frases siguientes, con las cuales encuentra su conclusión la interpretación - *φύσις*.

“Pero, la instalación en el aspecto y, esto es, por tanto, la *φύσις*, es predicada *de dos maneras*; pues, también la “privación” es algo así como aspecto” (193 b 18-20).

El fundamento de la posibilidad de abordar la *φύσις* desde dos perspectivas y de predicarla de dos modos, está en que la *μορφή* es *doble* y, con ello, también lo es la esencia de la misma *φύσις*. La frase sobre la esencia doble de la *φύσις* es fundamentada por medio de la observación adjuntada: “pues, también la “privación” es algo así como aspecto”.

La *στέρησις* es introducida inmediatamente en este capítulo, en cuanto palabra, concepto y “asunto”, de la misma manera a como lo fue anteriormente la *έντελέχεια*, presumiblemente, porque tiene en el pensar de Aristóteles la misma importancia decisiva que la *έντελέχεια*. (Sobre la *στέρησις* Cf. *Fís.* A, 7 y 8, donde, por cierto, tampoco se la explica). Para la interpretación del último párrafo sobre la interpretación de la *φύσις*, hay que contestar a las cuatro preguntas siguientes:

- 1) ¿Qué significa *στέρησις*?
- 2) ¿Cómo se relaciona la *στέρησις* con la *μορφή*, de tal manera que desde la primera pueda hacerse visible la doble esencia de ésta?
- 3) ¿En qué sentido, entonces, es doble la esencia de la *φύσις*?
- 4) ¿Qué resulta de la duplicidad de la *φύσις* para su determinación esencial y definitiva?

A 1.) Στέρησις significa, traducida literalmente, “robo, despojar”; empero, eso no nos ayuda mucho; al contrario, la significación literal puede, más bien, despistarnos del camino hacia la comprensión del asunto que está en debate; si nosotros —como siempre en tales casos— no estamos, previa y sabedoramente, ya familiarizados con el ámbito del asunto, dentro del cual habla la palabra, nombrando. Este ámbito nos lo hace reconocible Aristóteles con la indicación de que la στέρησις es también algo así como εἶδος. Pero nosotros sabemos que εἶδος γ, por cierto, εἶδος κατὰ τὸν λόγον, caracteriza a la μορφή y que ésta cumple la esencia de la φύσις en cuanto οὐσία τοῦ κινουμένου καθ’ αὐτό, esto es, de la φύσις en cuanto κίνησις. La esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια. Esto basta para reconocer que sólo podemos conceptualizar suficientemente la esencia de la στέρησις en el ámbito y a base de la interpretación *griega* del Ser.

Στέρησις la tradujeron los romanos por *privatio*; ésta pasa por un género de la *negatio*. Pero, la negación se deja captar como un modo del *decir-no*. Así, la στέρησις pertenece al ámbito del “decir” y “denunciar”, de la κατηγορία en el sentido *preterminológico*, observado anteriormente.

Hasta pareciera que Aristóteles conceptuara la στέρησις como un género del decir. Un pasaje puede atestiguar eso, pasaje que es apropiado, al mismo tiempo, para esclarecer la frase que está en tela de juicio y que, además, aporta un ejemplo de στέρησις. En el tratado Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς (A 3, 318 b 16 sq.) dice Aristóteles: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡδὲ ψυχρότες στέρησις: “El ‘calor’ es algo así como denuncia [categoría] y, esto es, precisa y propiamente un aspecto; sin embargo, ‘el frío’ στέρησις”. Aquí “calor” y “frío”, en cuanto κατηγορία τις y στέρησις, están puestos frente a frente; pero, hay que observar bien: Aristóteles dice κατηγορία τις; “calor” es, solamente en cierto modo, una denuncia, a saber, el calor es puesto entre comillas: “ ”; esto es, decir “calor” es un decir atributivo; análogamente, la στέρησις es, en cierto modo, un decir negativo; pero, ¿hasta qué punto es “frío” una denegación?

Cuando nosotros decimos: “el agua está fría”, atribuimos, empero, algo a lo ente; ciertamente, pero de tal manera que en el agua, en lo mismo atribuido, es denegado el calor. Pero, en la diferencia entre calor y frío, se trata en el fondo, no de la distinción entre decir atributivo y decir denegativo, sino que se trata de lo que, a la medida de su εἶδος, es *atributivamente decible* y *denegativamente decible*. Y por eso la frase final del capítulo, que debe fundamentar la esencia dual de la μορφή, y con ello de la φύσις, mediante la referencia a la στέρησις, dice así: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἔστιν: “pues, también la privación, esto es, la denegación es en cierto

modo, aspecto". En el frío se muestra algo, se presencia algo, que, por eso, nosotros "sentimos"; en lo sentido se *presencia* [anwesen] algo que, no obstante, al mismo tiempo, se *ausencia* [abwesen], y de tal manera que precisamente merced a la *ausencia* sentimos de manera particular a lo que así se presenta. En la στέρησις, "privación", se trata de un tomar lo que no hay en el modo del decir-denegativo; la στέρησις implica, ciertamente, un "no hay", pero en primer lugar y en cada caso se dice de algo que no tiene lugar, ha desaparecido, falta, está *ausente*. Si meditamos que οὐσία significa entidad: *presencia*, entonces no se requiere de ninguna dilucidación más detallada para establecer a dónde pertenece la στέρησις en cuanto *ausenciación*.

Y, no obstante, ahora llegamos nosotros a un punto peligroso del conceptuar; se podría facilitar el estado del asunto y tomar la στέρησις (*ausenciación*) como el mero contrario de la *presenciación*. Mas, la στέρησις no es precisa ni simplemente *ausencia* [Abwesenheit], sino que en cuanto *ausenciación* [Abwesung] es la στέρησις precisamente la στέρησις de la *presenciación*. ¿Qué es entonces? (Cf. Arist. *Met.* Δ 22, 1022 b 22 sq.). *Nosotros* decimos hoy, por ejemplo: "la bicicleta no está ahí" y con ello decimos no sólo que no está ahí delante, sino que queremos decir: que falta, que brilla por su ausencia. Cuando algo falta, entonces, ciertamente, lo que falta ha desaparecido, pero el mismo haber desaparecido, es faltar, precisamente nos enoja y nos intranquiliza, porque todo eso puede el "faltar" si él mismo está "ahí", es decir *es*, esto es, constituye un ser. Στέρησις en cuanto *ausenciación* no es simplemente estar-*ausente*, sino *presenciación*, a saber, aquélla en que se hace presente precisamente la *ausenciación* —no, por ejemplo, lo que está *ausente*—. La στέρησις es εἶδος, pero εἶδος πως —un aspecto que se deja ver y cierto modo de *presenciar*. Nosotros estamos hoy día demasiado inclinados a resolver asuntos como ese de la *presenciación ausente*, mediante un fácil juego dialéctico de conceptos, en lugar de reafirmar su prodigio; pues, en la στέρησις se emboza la esencia de la φύσις. Para ver esto se requiere, previamente, respuesta a la segunda pregunta.

A 2.) ¿Cómo se relaciona la στέρησις con la μορφή? La instalación en el aspecto es κίνησις, esto es, una mutación de algo hacia algo, la cual mutación es en sí un "surgir". Cuando el vino se agria y se convierte en vinagre, entonces no es que se convierta en nada. Nosotros decimos a veces: este asunto se está avinagrando y con ello no queremos indicar que se convierta en nada, sino que no es lo que esperábamos que fuese. En "vinagre" está el faltar, la *ausenciación* del vino. La μορφή en cuanto γένεσις, es ὁδός, el estar-en camino de algo "todavía no" al "ya no". La

instalación en el aspecto deja siempre presenciar de tal manera que, al mismo tiempo, *en la presenciación se presencia una ausenciación*. Cuando la flor se “abre” (φύει), caen los pétalos; el fruto aparece mientras que la flor desaparece. En instalación en el aspecto, la μορφή tiene carácter de στέρησις, lo que quiere decir ahora: la μορφή es διχῶς, dual en sí, *presenciación de la ausenciación*. Y con ello ya ha recibido respuesta la tercera pregunta.

A 3.) ¿En qué sentido es dual la esencia de la φύσις? En cuanto φύσεως ὁδός εἰς φύσιν es la φύσις un género de la ἐνέργεια, esto es, de la οὐσία γ, ciertamente, el pro-ducir-se desde sí y hacia sí. Sin embargo, en el “estar-en-camino” esencial, cada ente pro-ducido (no fabricado) es abolido, por ejemplo, la flor por el fruto. Pero, en este abolir la instalación en el aspecto, la φύσις, no renuncia a sí; por el contrario: en cuanto fruto se retrotrae lo brotado a su simiente, que, según su esencia, no es otra cosa que surgir y crecer en el aspecto, ὁδός φύσεως εἰς φύσιν. Todo viviente, con su vida comienza también ya a morir y, a la inversa, el morir es aún vida, ya que sólo lo viviente es capaz de morir; incluso, el morir *puede* ser el acto [Akt] supremo de la vida. La φύσις es la abolición de sí misma, que se produce a sí misma y por eso le pertenece un peculiar abastecerse de lo que, *a través de ella*, se convierte de algo-disponible, en general, como, por ejemplo, agua, luz, aire, en algo apropiado sólo para ella, por ejemplo, para nutrición y, de esa manera, en savia y hueso. A este apropiado se lo puede tomar por sí mismo como disponible en general y considerar a lo disponible como materia y a la φύσις como un “cambio de materia”. Se puede reducir todavía más a la materia, a lo que hay en ella de preyacente por todas partes y se puede tomar a esto como lo constante y lo más constante y así, en cierto sentido, como lo más ente y decir que eso es la φύσις. Vista de esa manera, la φύσις, ofrece una doble posibilidad de predicación, según materia y forma. Esta predicación tiene su fundamento en aquella esencia dual y originaria de la φύσις, más precisamente, en una mala interpretación del δυνάμει ὄν, de lo apropiado-para, convirtiéndolo en algo meramente disponible y a mano [Vorhandenen]. La doctrina de Antifón y de sus seguidores, sucesión que dura hasta la hora presente, atrapa precisamente todavía la más externa inesencia [Unwesen] de la φύσις, inesencia que inflan y hacen pasar por única y legítima esencia, cuando tal inflación sigue siendo, de hecho, la esencia de toda inesencia.

A 4.) ¿Qué resulta de la dualidad de la φύσις para su determinación esencial y definitiva? Respuesta: el despliegue unitario y simple de su esencia. Si

meditamos el todo, entonces tenemos en concepto *dos* determinaciones esenciales de la φύσις. Una capta a la φύσις como ἀρχή κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, como poder originario sobre la movilidad de un móvil movido desde él mismo. La otra capta a la φύσις como μορφή, esto es, como γένεσις, y esto es, como κίνησις. Si pensamos ambas determinaciones alternativamente, en una, entonces la φύσις, vista desde la primera, no es otra cosa que ἀρχή φύσεως, y eso es lo que quiere decir también la segunda, según la cual, la φύσις es φύσεως ὁδός εἰς φύσιν; la φύσις misma es origen para y poder sobre sí misma. Desde la segunda determinación, la φύσις es φύσις μορφή ἀρχῆς, la instalación, en la que el origen se instala a sí mismo *en* el poder y *en cuanto* poder, sobre la instalación en el aspecto. La μορφή es la esencia de la φύσις en cuanto ἀρχή, y el ἀρχή es la esencia de la φύσις en cuanto μορφή, en tanto que ésta tiene precisamente su peculiaridad en que en ella el εἶδος se trae a *presenciación* desde sí mismo y en cuanto tal, y no como en la τέχνη que requiere sobre todo de una ποιήσις adventicia, que produce a algo ya a mano, por ejemplo, madera, en el aspecto mesa; tal producto jamás está encaminado desde sí mismo, ni puede estarlo, hacia una mesa.

Por el contrario, la φύσις es la encaminada *presenciación*, desde sí misma y hacia sí misma, de la *ausenciación* de ella misma. En cuanto tal *ausenciación*, ella sigue siendo un re-tornar-en-sí-misma, cuyo retorna, empero, sólo es el en-camino de un surgir.

Pero, a la φύσις la conceptúa Aristóteles aquí, en la *Física*, como la entidad (οὐσία) de una particular (delimitada en sí) región de lo ente, lo que crece, a diferencia de lo fabricado. Con respecto a su modo *de ser*, tal región de lo ente proviene precisamente de la φύσις; por ello, de ésta dice Aristóteles: ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: pues, *un* tronco del Ser / entre otros / para lo (multiestirpe) ente es la φύσις. Esto lo dice Aristóteles en un tratado que fue clasificado posteriormente, en la ordenación definitiva de sus escritos, llevada a cabo en la Escuela Peripatética, entre los escritos que, desde entonces, portan el título de μετὰ τὰ φυσικά, los cuales, ciertamente, pertenecen a los φυσικά y de los cuales, empero, no forman parte. El tratado enumerado actualmente como Libro Γ (IV) de la *Metafísica*, da, por cierto, en su capítulo 3, la citada referencia sobre la φύσις, que concuerda con la que fue presentada como frase conductora en el interpretado capítulo I del Libro B de la *Física*: la φύσις *es un género* de la οὐσία. Mas, el mismo tratado de la *Metafísica* dice ya en su primer capítulo, precisamente lo contrario: la οὐσία (el Ser de lo ente en cuanto tal y en total) es φύσις τις — algo así como φύσις. Pero, Aristóteles está bien lejos de querer decir con ello que la esencia del Ser sea, en general y propiamente,

del género de aquella φύσις , que él mismo califica pronta y expresamente, de sólo *un* tronco junto a otros. Más bien, aquella frase, apenas rectamente expresada, que dice que la οὐσία es φύσις τις , es un *eco* del gran comienzo de la filosofía griega y del primer comienzo de la filosofía occidental. En tal comienzo el Ser es pensado como φύσις , de tal suerte que la φύσις misma traída a concepto esencial por Aristóteles, sólo puede ser un retoño de la φύσις inicial. Y un eco completamente débil y desconocedor de aquella φύσις, lanzada y abierta inicialmente como Ser de lo ente, ha llegado y quedado aun para nosotros, cuando hablamos de la “naturaleza” de las cosas, de la naturaleza del “Estado” y de la “naturaleza” del hombre y con ello no nos referimos, por ejemplo, a los “fundamentos” naturales (pensados física, química y biológicamente), sino al *Ser y esencia* de lo ente por antonomasia.

Pero, ¿cómo debemos pensar la, inicialmente pensada, φύσις? ¿Hay aún huellas de su pro-yecto [Entwurf] en los fragmentos de los dichos de los pensadores iniciales? Efectivamente; no sólo huellas, sino que todo lo dicho por ellos, que todavía es perceptible por nosotros, dice, si tenemos buen oído para ello, *sólo* de la φύσις. El testimonio *mediato* de esto lo da la *inesencia* de la versión historiográfica del pensar griego inicial, versión que entretanto y desde hace mucho se ha vuelto dominante; según tal versión, en el pensamiento inicial se trataría de “filosofía de la *naturaleza*”, en el sentido de una “Química” propia de “primitivos”. Mas, abandonemos esta inesencia a su propia caída.

Pensemos, para concluir, el dicho de un pensador inicial que habla inmediatamente de la φύσις y con ello (Cf. Fragmento 1), del Ser de lo ente en cuanto tal y en total. El fragmento 123 de Heráclito (tomado de Porfirio) dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. El *Ser* ama retraerse [verbergen: ocultarse]. ¿Qué se dice ahí? Se ha opinado y se opina que dice que el ser es difícilmente accesible y que se requieren grandes esfuerzos para sacarlo de su escondrijo y para desalojarlo, por decirlo así, de su esconderse. Pero, pensar lo contrario es la necesidad urgente: el albergarse pertenece a la predilección del Ser, esto es, a aquello en donde él ha afianzado su esencia. Y la esencia del Ser es desalbergarse, surgir, provenir a lo desalbergado — φύσις . Sólo lo que, según su esencia, *desalberga* y tiene que desalbergar, puede amar albergarse. Sólo lo que es desalbergamiento, puede ser albergamiento. Y por eso, no se trata de superar el κρύπτεσθαι de la φύσις y arrancarla de ello; más bien, lo que está propuesto es algo mucho más grave, dejar en toda su pureza esencial al κρύπτεσθαι , en cuanto perteneciente a la φύσις.

Ser es el desalbergarse albergador — φύσις en sentido inicial. El desalbergarse es el llegar-fuera, al desocultamiento, y esto es, custodiar

[bergen] ante todo en su esencia al desocultamiento en cuanto tal. Desocultamiento significa ἀλήθεια— la verdad, como nosotros traducimos, es primigeniamente y esto quiere decir esencialmente, no un carácter del conocer y del juzgar humanos; verdad es aún menos un mero valor o una “idea”, a cuya realización debe aspirar el hombre —no se sabe bien para qué—; más bien, verdad pertenece, en cuanto desalbergarse, al Ser mismo: φύσις es ἀλήθεια, desalbergamiento y por ello κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/ Porque φύσις en el sentido de la *Física* es un género de la οὐσία y porque οὐσία en su esencia misma surge de la φύσις inicialmente pro-yectada, por ello pertenece al Ser ἀλήθεια, y *por ello* se revela como un carácter de la οὐσία la *presenciación* en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), *por ello* es *visible* para éste la esencia de la κίνησις como ἐντελέχεια γ ἐνέργεια /

Traducción de Francisco Soler