

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones filosóficas

Programa de maestría y doctorado en filosofía

El principio de individuación en Heidegger y Aristóteles

T E S I S
Q U E P R E S E N T A
C O N S U E L O G O N Z Á L E Z C R U Z
P A R A O P T A R P O R E L G R A D O D E
M A E S T R A E N F I L O S O F Í A

Asesor: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

16 de marzo de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Roberto
por el hallazgo de sus manos en el tiempo más propicio*

*A mis padres don Chano y doña Elia
por su desbordado amor y entrega*

*A Blanquita
“mujer, cuida tus estrellas”*

Agradecimientos

A Ángel Xolocotzi por su generosa asesoría, su rigor heideggeriano y su amistad.

A Jesús Araiza, Tere Padilla, Alberto Constante y Luis Tamayo, por la gran disposición de su tiempo, no sólo para leerme y evaluarme.

A Pilar, Jeannet, Carlos, Elis y Danilo, por sus ánimos y su afecto más allá de heideggerianismos, porque han hecho habitable este filosófico mundo.

A mis amigos Julio Estepario, Richard y Lucerito, gracias por su terca presencia que siempre necesitaré.

A Amalia, por su escucha confrontadora.

A Anuncia y Hortensia, por las puertas de su casa siempre abierta.

A Milpa Alta que es todos los rostros de mi gente allí.

A mis vecinitas Gis y Pau: Viveros.

De manera especial, agradezco a mis hermanos: a Esther, a Abraham y a Blanquita, por compartir en demasía y por su insistencia para buscar estrellas.

A Carito y Paola, para ustedes que tanto me dan.

A mis padres: don Chano y doña Elia, con todo mi amor va este insuficiente agradecimiento.

Roberto: agradezco su abrazo que impulsa y su voz de mil colores, porque es a usted a quien quiero seguir hallando.

Por tanta belleza, Señor, que me ha sido dada.

Y en el supuesto de que alguien preguntara [...] a esta respuesta ha de responderse que no es posible una contestación sin matices

Aristóteles

Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aún más decisivo, tuvo la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar, por principio, de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común

Heidegger

Índice general

Abreviaturas.....	7
Introducción.....	8
Capítulo 1: La individuación existencial en Heidegger.....	15
§ 1. Modos de aparición del individual.....	15
a) Lo determinante de la fenomenología husserliana.....	15
b) El rumbo de la fenomenología heideggeriana.....	18
c) Lo entornado significativo y el útil.....	21
d) El individual teórico.....	24
§ 2. Verdad existencial: existencia y ser-cada-vez-mío.....	26
a) Existencia: comprensión afectiva de ser.....	28
b) Ser-cada-vez-mío: la individuación fáctica.....	30
c) La verdad cotidiana del yo: ser de alguna manera todas las cosas.....	35
§ 3. El tiempo como principio de individuación.....	38
a) El tiempo vulgar y la temporalidad cotidiana del cuidado.....	40
b) La deliberación como temporalidad modificable.....	43
c) La muerte como fenómeno de la vida.....	45
d) Propiedad e indiferencia modal.....	48
Capítulo 2: Lo individual como dato y proceso en el alma humana en Aristóteles	
.....	53
§ 4. La entidad individual: lo separado y lo determinado.....	54
a) La multiplicidad de sentidos del ser.....	54
b) Primera reducción de ‘lo que es’ a la entidad (<i>ousía</i>).....	57
c) Prioridad de la entidad primera (<i>prote ousía</i>): lo separado y lo determinado.....	58
d) Segunda “reducción” de sentido: la forma como entidad.....	61
e) Tipos de entidad.....	63
§ 5. La individuación por la forma y la materia.....	64
a) La individualidad y lo uno.....	65
b) Principios del cambio.....	67
c) El principio de individuación por la forma o la materia.....	71
<i>i) La materia como principio de individuación.....</i>	<i>73</i>
<i>ii) La forma como principio de individuación.....</i>	<i>75</i>
<i>iii) Individualidad e individuación.....</i>	<i>75</i>
d) Logikós y physikós.....	77

§ 6. La entelequia del alma humana.....	81
a) Unidad del compuesto alma y cuerpo.....	82
b) La jerarquía de las almas.....	83
c) La entelequia del alma como potencia y autoindividuación.....	85
d) La ética: ámbito de lo práctico y lo individual.....	87
Capítulo 3: La individuación del alma en Heidegger y Aristóteles.....	91
§ 7. La temporalidad extática de la causalidad y el alma.....	92
a) El tiempo como principio y causa.....	92
b) El tiempo extático como fundamento del despliegue.....	94
c) El conflicto, indicio del tiempo humano.....	96
d) La finitud como principio.....	99
§ 8. La separación y la determinación como momentos del individual....	101
a) Lo separado y determinado desde la mirada teórica.....	101
b) Apertura del alma humana por lo separado y lo determinado.....	103
c) Lo separado y delimitado en la individuación radical.....	106
§ 9. Autoindividuación como phrónesis y propiedad.....	107
a) Apertura y verdad en la phrónesis.....	109
b) Ontologización de la praxis y la deliberación.....	111
c) La particularidad del bien y la verdad.....	113
d) Kairós: el tiempo oportuno.....	116
e) La autoindividuación como centro de nuestro ser.....	119
f) El carácter autárquico de la individuación radical.....	122
Conclusiones.....	126
Bibliografía.....	132

ABREVIATURAS

GA: *Gesamtausgabe*: Obras completas de Heidegger

ST: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 3ª ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. Esta obra corresponde a *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe* (Obras completas) vol. 2 (*GA* 2).

PPF: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (*GA* 24).

IF: *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001. (*GA* 27).

IM: *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Áckermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999, (*GA* 40).

CT: *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003 (versión principalmente citada). Además: *El concepto del tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS).

IFPCM: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005, (*GA* 56/57).

PTPST: *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), texto que corresponde al § 10 del curso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz) dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1928, en la Universidad de Marburgo.

Introducción

Cuando sentimos los rayos del sol a través de la ventana, olemos una fragancia, miramos una mancha, o caminamos acompañados de nuestra sombra que aparece y desaparece según la luz que la ilumine, nos enfrentamos, por así decirlo, a cosas individuales. La mancha de mi blusa no se confunde con la blusa misma, ni la sombra con el camino en el que se refleja. Sin duda estamos familiarizados con eso que llamamos lo individual, pero ¿qué es un individuo?, ¿qué diferencia hay entre individualidad e individuación?, ¿es la misma que entre dato y proceso? Esto que llamamos el individual ¿posee límites fijos, o bien, podemos decir que son flexibles? El individual mismo ¿debe su existencia a algo más que él mismo?, ¿es, por el contrario, aquello a partir de lo cual surge todo lo demás?, ¿qué relación hay entre los individuales y los conceptos?, ¿son posteriores los conceptos?, ¿la individualidad de un ente cualquiera es la misma que la de un hombre? Éstas son algunas de las preguntas que se han suscitado cada vez que surge la pregunta por lo individual. En nuestro caso, la pregunta se dirige hacia la individuación que sin duda pasa por el análisis de lo individual.

El motivo que detonó el presente estudio, y cuyo sentido será especificado en detalle más adelante, fue la búsqueda de una frase acerca del principio de individuación que Heidegger pronuncia en 1924 y que no aparece más en *Ser y tiempo*, cuando es sabido que los temas que ocupaban a Heidegger en esa época eran reiterados, bien para completarlos, extenderlos o profundizarlos. La frase a la que nos referimos fue mencionada en la conferencia *El concepto de tiempo* que Heidegger dio en 1924 a los teólogos de Marburgo, ahí afirma: “Si el tiempo se comprende en la forma expuesta, entonces se esclarece debidamente aquella afirmación tradicional sobre el tiempo que dice: el tiempo es el genuino *principium individuationis*” y aparece como corolario de la exposición que hace sobre su concepto de tiempo. Es sabido que esta conferencia es uno de los primeros bosquejos que Heidegger realiza de aquello que escribirá en *Ser y tiempo*, y llama la atención no encontrar dicho enunciado en su obra más conocida. Las mismas palabra de “individual” o “individuación” aparecen contadas veces en *Ser y tiempo*. En todo caso, una frase que se acerca es la siguiente: “*Ser es lo transcendens por excelencia*. La transcendencia del ser del Dasein es una transcendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación [radikalsten *Individuation*]. Toda apertura del ser

como lo transcendens es conocimiento trascendental. *La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis*”. Siguiendo la opinión de los expertos que aseveran que en esa época Heidegger se mantuvo meditando sobre ciertos temas, hallamos una afirmación clave en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso inmediatamente posterior a la publicación de 1927: “[...] la auténtica individuación de lo individual que está determinada por el presentificar en el sentido del instante [*Augenblick*]. Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia”. Con ello se iba respondiendo al sentido de la frase buscada. Sin duda, la individuación señalaba a la idea de propiedad (*Eigentlichkeit*) heideggeriana, un tema que, como la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), se expone paralelamente a todos los existencialistas desplegados en *Ser y tiempo*, y cuyo sentido tiene que ver con el de “verdad de la existencia”.

Ahora bien, se sabe que en *Ser y tiempo* la temporalidad extática es fundamento del ser del Dasein, y la propiedad e impropiedad se fundan en un modo distinto de temporalización. Así cuando Heidegger habla de la propiedad nos dice que el modo en el que el propio vive su presente es como instante, y aquí hallamos el nexo que nos llevó a Aristóteles, pues el instante fue visto muy claramente por éste. Los modos de temporalización se inspiran, en cierta manera, en una concepción aristotélica del tiempo. En la *Ética nicomáquea*, de acuerdo con Heidegger, el Estagirita nos muestra el tiempo que se da en el ámbito de lo humano, concretamente se refiere a la acción del prudente que se da en el tiempo oportuno o kairós. Con esto se definió más claramente nuestra investigación: la pregunta por la individuación radical en Heidegger debe ser leída a la luz del kairós aristotélico y de la prudencia en Aristóteles.

En lo que se refiere a la apropiación heideggeriana de Aristóteles –un estudio que se aleja del modo canónico de abordar al Estagirita– es conocida la pionera investigación que ha realizado Franco Volpi al demostrar la relectura, reapropiación y transformación que Heidegger hace de los conceptos aristotélicos de *Ética nicomáquea*. Uno de los datos que primeramente condujeron a Volpi al planteamiento de la tesis de que *Ser y tiempo* es en cierta forma una reinterpretación de la *Ética nicomáquea* es que en la época anterior a la publicación de *Ser y tiempo* el autor más trabajado por Heidegger en sus cursos era Aristóteles. El precursor trabajo de Volpi ha dado los lineamientos fundamentales para

seguir la relación entre ambos autores, concretamente en lo que se refiere a la ontologización de la prudencia (cf. Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice, 1984, y numerosos artículos que en torno al tema ha desarrollado el autor).

Nuestro estudio plantea como tesis primordial que en la afirmación heideggeriana del tiempo como principio de individuación pervive una interpretación fenomenológica de la estructura aristotélica que retoma a la entelequia desde el sentido que tiene como plenitud de realización del ente, y que, en términos heideggerianos, es precisada como “individuación radical”. Para ello será necesario mostrar el hiato que hay en la entidad corruptible entre esencia (forma) y fin, y cuyo momento de perfección tiene lugar en la entelequia. En cuanto a Heidegger, consideramos que justamente en la llamada indiferencia modal y el instante, modo propio de temporalización del presente, se da tal individuación radical. A ésta la concebimos como el momento en que forma y fin coinciden y en el que sucede que algo es precisamente el que es. Expondremos cómo lo separado (*choristón*) y lo determinado (*tóde ti*), rasgos propios del individual aristotélico, se reflejan a su vez, y de manera existencial, por supuesto, en el Dasein como existencia y ser-cada-vez-mío, aunque tales rasgos se muestran más enfáticamente en la autarquía propia de la individuación radical. La intención de este estudio debe quedar bien señalada para comprender su sentido. Respecto a Aristóteles es claro que el móvil de nuestro trabajo nos lleva a situarnos de entrada en un modo de interpretación fenomenológico que sin duda difiere del aristotelismo clásico. A manera de señalamiento diremos que en Aristóteles no se lee expresamente la pregunta por el principio de individuación. En ese sentido al exponer a Aristóteles de manera “tradicional” queremos mostrar las líneas de las que partirá, y desde las cuales a nuestro parecer es posible, una lectura fenomenológica de la pregunta por la individuación como aquello que hace que algo sea el que precisamente es.

En Heidegger el momento de individuación radical sucede cuando el Dasein cobra “conciencia” de su finitud, en otras palabras, cuando su existencia se le abre, mediante un estado de ánimo fundamental, como finita. Para nosotros este proceso mantiene rasgos del dinamismo de la entidad corruptible aristotélica, dinamismo que se da entre la forma de la entidad y su fin. Aunque para el Estagirita en las entidades de la *phýsis* la causa formal y la final se identifican, tal identificación no es permanente. La plena realización o entelequia en el que tal coincidencia se da en acto, y en donde nosotros leemos el momento de

individuación, se da sólo por momentos. Para el alma humana dicha entelequia se muestra en la virtud de la prudencia o la sabiduría, porque en ellas el hombre vive acorde con su esencia que es la posesión del logos (parte racional del alma). Y en ese cumplir su esencia el hombre alcanza la felicidad, esto es, su bien particular.

A partir de esto, la tesis que planteamos supone que en la afirmación heideggeriana del tiempo como principio de individuación se trasluce la comprensión aristotélica del alma humana que alcanza en la felicidad la plenitud de su realización, es decir, en la coincidencia de forma y fin. La individuación radical hallaría eco en el modo de ser autárquico del hombre virtuoso, modo de ser que es llevado por Heidegger a un nivel ontológico en el cual, ausente de contenidos ónticos, se enfatizan los rasgos de lo individual: la separación y la determinación. En este sentido, la ontologización de la prudencia traduce el comportamiento práctico –y no el teórico– como modo fundamental del alma humana o esencia, y que Heidegger nombra el cuidado (*Sorge*). Para dar sustento a lo anterior, analizaremos el tiempo que es propio del ámbito humano. De acuerdo con nuestra tesis, el instante posibilita el modo de ser de la indiferencia modal que, como la propiedad y la impropiiedad, es una posibilidad de ser del Dasein pero que a su vez, dada la temporalidad extática y no lineal así como la multiplicidad fenoménica del Dasein, supone en cierta forma a la propiedad. Así, el tiempo como instante –el kairós aristotélico– hace al Dasein ser el que precisamente es, es decir, que su forma y su fin “coincidan”, esto es, que su esencia en cuanto comprensión afectiva de ser alcance la verdad de la existencia.

Para llegar a lo anterior debemos comenzar por señalar el lugar que tienen las cosas individuales en ambos autores, con ello mostraremos la diferencia en los modos de aparición que Heidegger califica como un modo teórico de aparición de los entes y un modo hermenéutico fenomenológico. Pero dado que buscamos en Aristóteles el origen que dio lugar a la afirmación heideggeriana respecto al principio de individuación, el ente que será el centro de esta individuación es el alma humana o el Dasein. Por ser comprensión afectiva de ser, la “centralidad” del Dasein respecto a otros entes es indiscutible en Heidegger; en cambio, en Aristóteles será preciso un recorrido que va de ‘lo que es’ a lo individual y de éste a la jerarquía de las almas corruptibles en cuya cima se halla el alma humana. En la medida en que podamos exponer el modo en que Heidegger lleva a cabo la reapropiación del tiempo de la *Ética* como un modo extático de la temporalidad, contaremos con una base

firme para probar que ese tiempo humano es el que se mantiene como principio de individuación. Asimismo, la individuación deberá ser comprendida a la luz del momento en el que para Aristóteles el ente individual halla su perfección, lo cual tiene lugar en la coincidencia de esencia y causa final, y que, paralelamente, en Heidegger es el acto resolutorio que se deja interpelar por la conciencia de finitud y cuya temporalidad es el instante.

La cronología inversa que aquí manejamos se debe a que sin duda el hilo conductor de nuestro trabajo se ubica en la lectura heideggeriana de Aristóteles; así, desde la exposición de las líneas fundamentales que nos llevarán al tema que aquí tratamos nos ocupamos entonces de la exposición de Aristóteles. Por otra parte, creemos que es una característica de todo gran filósofo que no se cierre en sí mismo, sino que él mismo nos lleve a preguntarnos por su origen y principio, en el sentido de aquello que rige y domina. Heidegger ha llevado siempre de regreso a Aristóteles pero también a muchos más como a Platón, San Pablo, Suárez, Lutero, Kant, Nietzsche, Husserl, entre otros. Sus menciones a tales autores pocas veces son expresas, y, cuando aparecen, a veces son para exaltar al máximo al autor, o criticarlo en igual medida. Curiosamente, respecto a Aristóteles va generalmente de la exaltación a la crítica desmesurada, pero cuando el Estagirita no es mencionado expresamente creemos que más que tratarse de referencias intencionalmente ocultas se debe primariamente a un proceso de asimilación tan vivaz que ha sobrepasado al mismo Heidegger. Se confirma así lo que el propio Heidegger afirma: su “modelo” ha sido Aristóteles, y por eso la estructura de su propia obra es una estructura que desde sus originales aportaciones se mantiene gobernada en lo más íntimo y medular por aquella visión fenomenológica que Heidegger le atribuye a Aristóteles. Como bien ha observado Alejandro Vigo: “Paradójicamente, el que pasa por ser el primer y más paradigmático pensador de la sustancia ha sido también, a juicio de Heidegger, el que más sensibilidad fenomenológica puso de manifiesto, a la hora de no transgredir los límites internos del enfoque sustancialista y de hacer justicia, en el plano de la descripción y la interpretación ontológica, a la irreductible especificidad de aquello que, por su propio modo de ser, no puede ser nunca adecuadamente concebido por medio de las categorías propias de una ontología de las cosas”.

Además de lo dicho, otra razón para realizar una lectura que va de Heidegger a Aristóteles es probar, siguiendo a Heidegger, cómo una lectura distinta de la lineal puede ayudar a mirar lo decisivo de Aristóteles, un camino de regreso que puede mostrar algo no visto y que muchas veces fomenta la emergencia de preguntas renovadas. Si bien es un atrevimiento, cuando no una insolencia, aquí intentamos que desde Heidegger pueda verse con mayor claridad a Aristóteles en su diferencia e importancia para Heidegger mismo, no para explicar a Aristóteles por Heidegger, menos aún para “corregirlo”.

En el primer capítulo describiremos el ámbito temático en el que se ubica nuestra hipótesis, por ello es preciso mencionar la influencia de Husserl en Heidegger que se mostrará en la trascendencia como fundamento de la esencia del Dasein. Se señalan la existencia (*Existenz*) y el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) que serían a nuestro parecer momentos ontológicos correspondientes a lo separado y lo determinado de la sustancia primera aristotélica. Ambos existenciarios se exponen enfáticamente en su dependencia de la temporalidad extática. Dicha temporalidad es la única que permite algo como el “adelantarse” al fin, es decir, que el Dasein cuya esencia es su existencia encuentre su verdad en el saberse finito. En este sentido, ubicamos los “momentos” que corresponden a dicha verdad: la propiedad y la impropiiedad, la indiferencia modal de ambos, el acto resolutorio, la situación y la conciencia.

En el segundo capítulo expondremos el camino aristotélico que nos lleva de ‘lo que es’ (*tò on*) a la entidad primera (*protè ousía*) y de ésta al alma humana (*psyché*). El modo en que se tratan los diversos temas se apegarán en lo posible a la interpretación no fenomenológica. Con ello queremos reiterar que Aristóteles es muy diferente a Heidegger –y no intentamos decir aquí algo distinto– pero que determinó el origen de preguntas importantes en la fenomenología. El capítulo tiene como objetivo enfatizar el hiato que caracteriza a toda alma humana y que se da en el “desfase” entre lo formal y lo final. Ciertamente, la causa formal y final se identifican en Aristóteles, sin embargo, en la entidad compuesta es posible que en acto no se dé esta coincidencia. Esta diferencia es clave para establecer que la individuación corresponde al momento de coincidencia entre la forma y su fin. Así en el alma humana esto se alcanza en el momento de la contemplación y la autarquía que le corresponde.

En el tercer capítulo, a partir de las diferencias vislumbradas entre ambos autores, será posible entonces retomar algunas de las ideas conductoras que nos llevarán a la relectura y reinterpretación heideggeriana del tiempo aristotélico y con ello a la autarquía como estructura que se muestra en el fondo de una interpretación del acto resolutorio (*Entschluss*) y la indiferencia modal (*modal Indifferenz*).

Nos parece que la lectura fenomenológica de los autores que son piedra angular de la tradición permite vislumbrar el modo en que dichos autores permanecen en las interpretaciones contemporáneas, concretamente, intentamos que pueda verse de qué manera Aristóteles es principio y origen en Heidegger, en el sentido de aquello que rige y domina.

CAPÍTULO 1

La individuación existencial en Heidegger

Yo también me hubiera ido si Heidegger no me hubiese aportado algo
en lo cual se podía un poco avanzar

Jean Beaufret

§ 1. Modos de aparición del individual

a) Lo determinante de la fenomenología husserliana

Cuando a Heidegger se le ubica invariablemente como heredero de la fenomenología husserliana, con ello manifestamos una verdad que tiene mucho más de nombre que de contenido. No obstante, esto no impide decir que son muchas las deudas que Heidegger tiene con su maestro. La primera de ellas es que, al igual que Husserl, él se ubica en la tradición que revaloriza el concepto de fenómeno frente a otra larga tradición que ve en la sustancia el modo eminente en que se dice 'ser'. Para los dos, en efecto, el ser tiene que ver con lo fenoménico. Otra de las deudas cruciales de Heidegger con su maestro es la noción de correlación o intencionalidad. Ciertamente, a pesar de que se trata de un concepto ya visto por la escolástica, es Husserl quien lo destaca para nombrar el modo de ser de nuestras vivencias psíquicas de la conciencia.

Así, las nociones de fenómeno e intencionalidad (correlación) son algunos de los puntos de apoyo que explican por qué Heidegger puede decir en algún momento que los ojos se los colocó Husserl.¹ Fue a través de éste que Heidegger pudo mirar, aunque en una dirección distinta y lejana a la de su maestro.

Para comenzar diremos que el fenómeno que les interesa a ambos son las vivencias, las cuales por ser intencionales hablan de una correlación inicial, esto es: toda vivencia del tipo que sea, tiene su correlato en el "mundo". Para Husserl, nada hay en la conciencia que

¹M. Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, citado en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 15.

no esté referido a algo. Pero la dirección es recíproca, también se da en sentido inverso: no hay algo que no sea para una conciencia.²

Ahora bien, la revaloración del concepto de fenómeno podemos verla en contraste con la noción de sustancia o entidad (ousía). En ésta el ser tiene como sentido fundamental la esencia como definición. Aristóteles nombra a la entidad el modo primario en que se dice ser, y como aún la entidad misma puede ser comprendida en varios sentidos, nombra a la esencia, en tanto definición, el sentido primordial de entidad. La definición tiene la característica de señalar aquello que permanece, es decir, en ella caben únicamente los caracteres permanentes del ente al que nos referimos. Así, para hallar el ser, antes hay que haber pasado a través de las contingencias y la multiplicidad.³ En contraste con esta noción de ser, como entidad y esencia, surge la noción de fenómeno como algo a lo que son inherentes la apariencia y la contingencia. Según la fenomenología, es a lo fenoménico y no a lo sustancial adonde hay que dirigir nuestra investigación. Ahora bien, la noción de fenómeno ya tenía una larga historia antes de ser acogida por nuestros autores.⁴ Algunos lo identificaban con la mera apariencia que oculta al ser mismo (a 'la cosa en sí'), otros afirmaban que ya el mostrarse como se muestra devela algo del ser mismo (pero igualmente habría necesidad de desocultarlo tras las apariencias). En Heidegger y Husserl lo fenoménico es el modo en que se dan las vivencias, lo que aparece muestra ya el ser mismo, sólo que a veces no desde sí mismo. El aparecer es ya el ser,⁵ sin embargo, para poder mirar la totalidad del fenómeno requerimos un acercamiento que pueda tomar el fenómeno tal como se muestra, por ello su acceso debe ser metódico.

² En la *5a Investigación lógica* Husserl dice: "En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apeteído algo, etc.", p. 491.

³ Conforme avancemos en nuestro estudio esperamos mostrar que la crítica a Aristóteles tiene muchos matices en Heidegger. Las deudas reconocidas que tiene con él son mayores que las críticas. En todo caso, como afirma Alejandro Vigo (*Arqueología y aletheiología*, p. 34, nota 25) Heidegger es muy cauteloso para atacar frontalmente a Aristóteles, aunque esta aparente cautela está más bien fundada en la firme creencia que tiene Heidegger respecto a que lo más criticable es el modo en que el Estagirita fue leído e interpretado.

⁴ En Heidegger la más conocida y amplia interpretación de la noción de fenómeno que haya sido publicada la encontramos en el §7 de *Ser y tiempo*. Ahí lleva a cabo una discusión con los neokantianos como Natorp y Rickert.

⁵ Respecto a los modos en que el ser puede quedar encubierto parcial o totalmente dice Heidegger: "Este encubrimiento puede llegar a ser total, pero regularmente ocurre que lo que antes estuvo descubierto todavía resulta visible, aunque sea sólo como apariencia. Pero cuanto hay de apariencia, tanto hay de 'ser'", *Ser y tiempo* (en adelante *ST*), trad. Jorge Eduardo Rivera, 3ª ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002§ 7C, p. 59.

Y con la palabra ‘acceso’ podemos aludir a otra premisa fundamental para la fenomenología que tiene su origen en Aristóteles: el método de acceso debe ser determinado por el objeto. Esto significa que no podemos decidir de antemano el método antes de leer el fenómeno que se nos muestra. Requerimos dejar ser al fenómeno para entonces ubicar el modo en que nos acercaremos al mismo. La fenomenología tenía como lema ir “a las cosas mismas”, para lo cual, según Heidegger el principio de todos los principios es: “que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda (por decirlo así en su realidad corpórea) en la ‘intuición’ hay que tomarlo como se da, pero también sólo dentro de los límites en los que se da*”.⁶

Esto es, para llegar a las cosas mismas, al fenómeno tal como se da, debemos respetar el modo como se da, de tal manera que evitemos imponerle una determinación ajena a él. Es ingenuo creer que encontraremos un fenómeno que prescindiera de nuestro modo de captarlo, por eso la pretensión fenomenológica es “respetar” el modo en que el fenómeno aparece y describirlo fielmente en la medida de lo posible. Y aquí ambos autores toman rumbos diferentes, “desformalizan”⁷ de manera distinta los principios de la fenomenología.

Decíamos antes que ambos fenomenólogos parten de que lo inicial es la relación. Esto es, no hay un sujeto que se enfrente a un objeto, o que tenga que comenzar por buscar el modo en que accede a su objeto; la conciencia no es unidad sustancial sino relación: toda vivencia es de una conciencia y a toda conciencia le pertenece una vivencia. En el principio o en el origen de toda vivencia se halla esta correlación, por eso las nombran vivencias intencionales, porque a ellas les es inherente el *estar dirigidas a*. La finalidad es ir a las cosas mismas y todo aparece según aparece para la conciencia, es decir, las cosas que se dan a la conciencia resultan ser el fenómeno a investigar. El método parte de la intencionalidad de las vivencias y se impone como tarea desentrañar el modo en que se dan para la conciencia. Como advertíamos, por tratarse de fenómenos, su modo de acceso no es

⁶ E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 58.

⁷ En *Fenomenología de la vida fáctica*, especialmente en los capítulos 2 y 3, Ángel Xolocotzi muestra la tesis de que la posibilidad de la desformalización de los principios de la fenomenología es la misma que abre las posibilidades para las distintas fenomenologías que han surgido. En estricto sentido, esto mantendría a la fenomenología como posibilidad y evitaría circunscribirla a una interpretación que, en cuanto ortodoxia, se convierta en “realidad”.

inmediato, sin embargo la manera inmediata en que se da, muestra ya de algún modo el ser de lo que aparece. Para Husserl será necesaria la reducción mediante la *epoché* (suspensión o puesta entre paréntesis) para acceder al ámbito de la subjetividad constituyente. La reducción es eminentemente reflexiva y permite suspender la actitud natural –en la que, sin cuestionar, creo que las cosas existen– para entonces llegar al ámbito en que las vivencias se constituyen para mí. En este ámbito se da el conocimiento pero de tal conocimiento no nos percatamos en la actitud natural.⁸ El resultado del método es que con él se obtiene la descripción del fenómeno como un objeto de conocimiento. Tal proceder se halla inscrito según Heidegger y según el ideal de Husserl en el ámbito estrictamente teórico y científico. La lucha de Husserl contra las corrientes del historicismo y del psicologismo y su crítica a las mismas lo llevan a incrementar el rigor científico de sus análisis sin perder de vista que su preocupación son las vivencias humanas.

La fenomenología husserliana se sitúa más allá de realismos e idealismos no sólo porque ubica en el origen la relación, sino porque además, atribuye nociones fundamentales –que antes pertenecieron o bien a los objetos o bien al sujeto– a un “ámbito de apertura transubjetivo”.⁹ Nos referimos a lo categorial-relacional de los objetos: la unidad, la multiplicidad, el ser, etc., son vistos como resultado de un ámbito que sobrepasa o trasciende al sujeto, específicamente respecto al ser ellos afirman que ni se halla en los objetos, ni es “puesto” por el sujeto, sino que “lo hay”. La intencionalidad expresa por tanto una correlación no sólo con los objetos sino con un ámbito de apertura transubjetivo que Husserl vio como posible gracias a la intuición categorial y que Heidegger interpreta como un antecedente importante de la pregunta por el ser entendido como fenómeno.

b) El rumbo de la fenomenología heideggeriana

Heidegger, como decíamos, “desformaliza” de manera distinta el principio de la fenomenología, de tal forma que halla su propio modo de tematizar términos como

⁸ Heidegger describe la reducción husserliana de este modo: “Para Husserl la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia”, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (en adelante *PPF*), trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, § 5, p. 47.

⁹ Klaus Held, citado en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 92.

fenómeno, intencionalidad y método. Fenómeno es algo que se mueve en el juego del mostrarse y el aparecer: “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento”.¹⁰ El carácter fenoménico e inmediatamente “inatrapable”, o inaprehensible, del Dasein se expresa así: “El Dasein es para sí mismo ópticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”,¹¹ el Dasein en tanto fenómeno está en la verdad y en la no-verdad, su ser le queda encubierto, pero, en un sentido ontológico fenomenológico pleno, ese estar en la verdad y en la no verdad es su verdad.¹²

A diferencia de Husserl, Heidegger no pretenderá objetivar el fenómeno, es decir, evitará llevarlo al ámbito teórico, pues tal ámbito de la preeminencia de lo científico-teórico condujo a una interpretación que no permitía acceder a las cosas mismas. Para Heidegger la reflexión nos sitúa de entrada en el ámbito de lo teórico, por lo que al acercarnos a los fenómenos los determinamos antes de que puedan mostrarse. Ésta es una de las principales críticas a su maestro (y a la tradición): el no haber visto un ámbito anterior al teórico.¹³ Si debemos mantenernos en la consigna de que el método debe ser determinado por el objeto habrá que tener mucho cuidado en la descripción de nuestro objeto, porque “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo”.¹⁴

En Heidegger el fenómeno puede señalarse, sólo en un primer momento, como las vivencias intencionales. Las cosas mismas, el fenómeno a buscar, son las vivencias; sin embargo, en la época de *Ser y tiempo* el fenómeno eminente por el que se preguntará será el ser.¹⁵ Aquí debemos mencionar que en el desarrollo de su pensar se dan algunas

¹⁰ *ST*, § 7C, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, § 5, p. 40

¹² Cf. *ST*, § 44b, p. 242.

¹³ En el § 13 de *Ser y tiempo* Heidegger realiza una crítica al conocimiento, además, sabemos que en las primeras lecciones hay varios lugares en los que implícitamente está discutiendo con la postura de su maestro. Esta postura, a su vez, se funda en una radical asimilación de la filosofía práctica de Aristóteles.

¹⁴ *ST*, § 7A, p. 52.

¹⁵ Sabemos que las preguntas de Heidegger van modificándose en sus distintas etapas de pensamiento, él mismo interpreta su preguntar como volcado siempre a la pregunta por el ser. Aunque se ha matizado esa afirmación de la siguiente manera: si bien no puede decirse que la pregunta por el ser guió expresamente todas sus reflexiones, sin duda la cuestión ontológica fue motivo central de su pensar y cobró distintas

transformaciones de los conceptos: lo que en un primer momento serán las ‘vivencias intencionales’ será caracterizado más adelante como ‘vida fáctica’ para finalmente acuñar el término ‘Dasein’.¹⁶

La intencionalidad en Heidegger puede expresarse, por el momento, de la siguiente manera: las vivencias siempre están *dirigidas a* un entorno desde el que aparecen los entes, y no a objetos concretos. Como hemos visto, Heidegger evita usar el término ‘conciencia’ debido a que, entendido como generalmente se había hecho, la conciencia era el ámbito de las percepciones, toda conciencia constituyente se encargaba precisamente de la constitución de objetos y con ello, según Heidegger, eliminaba la modalidad originaria en que se daban las vivencias. El término conciencia perceptiva representa para Heidegger un pilar fundamental de la tradición que otorga preeminencia a lo teórico: “La esencia del conocimiento radica en la intuición [*aísthesis*]”.¹⁷

La intencionalidad se muestra como comprensión de ser, o en otros términos: el Dasein es relación de ser con su ser, esto es, en el comprender el ser de los entes que le rodean va implícita una comprensión de sí mismo. La primera manera en que Heidegger expresa esto en *Ser y tiempo* es caracterizando al Dasein como ser-en-el-mundo.¹⁸

El método fenomenológico tiene como objeto el ser. El fenómeno eminente es el ser, por ello la fenomenología es ontología. Sólo que no ocurre nunca que el ser se dé sin el ente: el ser se muestra y se oculta en el ente.¹⁹ Se trata de una correlación, que no dependencia, entre el ser y el ente que comprende ser, esto es, el Dasein. Por ello la pregunta por el ser debe iniciarse preguntando por el Dasein (tarea de la analítica existencial). El acercamiento al Dasein debe realizarse de tal manera que tengamos noticia de su ser sin que

configuraciones. Cf. A. Vigo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger”, *Signos filosóficos* VIII/15 (2006), pp. 65-103.

¹⁶ Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 144 *et passim*.

¹⁷ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, (en adelante *IF*), trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001, pp. 271-272. Como sabemos, *aísthesis* es traducida principalmente como percepción aunque también como sensación.

¹⁸ Cabe señalar que utiliza el término unido por guiones con la intención de resaltar que se trata de un término originario, en el cual no es posible la separación porque eso es lo inicial: la relación del Dasein con el ser de los entes y con el suyo propio.

¹⁹ La relación entre ser y ente es reiterada por Heidegger en varios lugares de *Ser y tiempo*: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo” (p. 29, cf. también *Ser y tiempo*, p. 32). En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* lo expresa de este modo: “Por otro lado, el análisis del carácter de verdad del ser muestra precisamente que también el ser asimismo se funda en un ente, a saber el Dasein. Sólo si hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein”, p. 45. Lo anterior cobra matices que enfatizan la investigación por el ser –y no por el Dasein– en el “segundo” Heidegger.

esto haga al Dasein suspender el ritmo de sus vivencias, por ello el punto de partida será la cotidianidad. En el método fenomenológico también se habla de reducción pero, a diferencia de Husserl, no se trata de suspender o poner entre paréntesis ninguna actitud natural, en Heidegger la reducción comienza con un momento ‘negativo’ que consiste en dirigir la mirada inquisitivamente “desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser”, el momento ‘positivo’ es la construcción que proyecta el ser; por último, el paso complementario de los otros dos se llama destrucción crítica de los conceptos tradicionales y que busca develar la autenticidad de los mismos.²⁰

En esto consiste todo el tratado de *Ser y tiempo*, en la descripción del fenómeno del Dasein que comprende afectivamente ser. Por tratarse de un fenómeno debe tomársele como se nos dé evitando en lo posible quedarnos con interpretaciones heredadas que se muestran muchas veces como obvias e incuestionables.

c) Lo entornado significativo y el útil

Si bien para Husserl la conciencia intencional es el centro en el que se constituyen las vivencias, para Heidegger, como hemos dicho, no hay un centro cognoscitivo que elabore teóricamente y objetualice tales vivencias; sin embargo, Heidegger mantiene el carácter intencional de las mismas. Para él intencionalidad y trascendencia, interpretadas en su sentido originario, refieren al descubrimiento de entes y a la apertura de ser, respectivamente. Ahora bien, el modo de ser de este ente es la ‘existencia’, es decir, vive volcado fuera de sí mismo y sin embargo no ajeno a sí mismo: comprende afectivamente el ser de los entes que le rodean y el suyo propio. Con ello Heidegger elude hablar de un centro mediador. Lo que aparece se muestra, y es siempre comprendido sin haber requerido previamente pasar por un proceso de constitución de la vivencia pues lo que primeramente se devela es el fenómeno del ser, de los entes y del Dasein mismo. Tal comprensión se

²⁰ Respecto a la necesidad de este paso, Heidegger afirma que la ausencia de tal cuestionamiento ha mantenido la creencia de la obviedad de tales conceptos y la firme convicción para el sentido común de que dichos conceptos son comprendidos en su verdad: “La dificultad principal para entender aquello de lo que aquí se trata radica, por tanto, en penetrar como tales esas falsas interpretaciones y distorsiones, en quebrarlas, para permitir que la vista pueda penetrar libremente en lo sencillo, detenerse en ello. Como ocurre siempre en filosofía, tampoco aquí se trata de descubrir terreno desconocido, sino que de lo que se trata es de liberar de la apariencia y de las nebulosidades algo que desde hace ya mucho tiempo conocemos de sobra”, *IF*, pp. 317, 318. Cf. también *PPF*, § 5, pp. 47-48.

realiza en un ámbito pretemático. La trascendencia expresada al inicio del tratado como ser-en-el-mundo, señala que siempre hay relación de mi ser con el ser de los entes que me rodean y me significan, es decir, que aquellos entes que encuentro nunca me son totalmente ajenos o desconocidos, en otras palabras, puedo interpretar todo lo que me rodea, siempre habrá referencias desde las cuales hacerlo. Esta relación fue expresada en otras lecciones como familiaridad del entorno y mundo circundante, y ya desde sus lecciones en 1919 como ‘significatividad’. Nunca partimos de un conocimiento nulo de lo que nos rodea, el conocimiento originario pertenece al ser del Dasein, pues éste es interpretación. *Ser y tiempo* irá develando las diferentes estructuras ontológicas que pertenecen al Dasein, los llamados existenciales, para así hallar la verdad del mismo. Por lo pronto, el punto de partida del fenómeno que nos interesa es la cotidianidad, así lo sitúa Heidegger: “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media*”.²¹ Ésta expresa el ritmo de vida en la que sin reflexionar nos dejamos absorber por los entes que nos rodean, y podemos absorbernos porque nada llama nuestra atención en la medida en que todo nos es familiar, es decir, nos significa. Cotidianamente nos olvidamos incluso de nuestro “yo” sin por ello dejar de ser nosotros mismos; en este sentido, Heidegger habla de un “yo” histórico, cambiante, y generalmente desdibujado.

Lo que aparece lo hace desde un entorno en el que significa. Debe su ser, por así decirlo, no a él mismo, sino a aquello que lo rodea. El útil es él mismo porque remite a un “para algo”. Así todos los entes tienen el carácter de la remisión porque sólo cobran sentido en tanto son algo que señala a otro algo. A esta estructura la nombra Heidegger el carácter de ‘algo como algo’. Sólo en la medida en que señalan a algo “fuera de sí”, son lo que son. El martillo es plenamente cuando está martillando, porque el martillo es para martillar. Pero antes de tomar el martillo en las manos hemos “visto” con anterioridad la pared, el clavo, el cuadro, el ruido que haremos, en fin, una red de remisiones que permiten un acto tan sencillo como el de martillar. El ser del martillo se muestra cuando realiza su “para”, es decir, cuando se muestra en su funcionalidad o remisionalidad (*Bewandtnis*). Lo mismo diremos de otros útiles: el hacha es para cortar, el foco para iluminar, la pluma para escribir, la casa para

²¹ *ST*, § 5, p. 41.

que alguien viva en ella, el río para generar electricidad o para ser disfrutado. El entorno significativo es el que posibilita acercarnos a cada ente que nos rodea, y justamente la apertura significativa nos lleva aatemática aunque inequívocamente a *determinado* útil y no a otro. Porque hemos comprendido un ámbito en el que el ser del útil se puede realizar, es posible entonces que un útil individual-singular, en el sentido de *ese* precisamente y no otro, comparezca. Ahora bien, el ejemplo de los útiles es paradigmático en Heidegger, pues ellos muestran una estructura originaria que puede aplicarse a todos los entes: el ser del ente no se halla en el ente mismo, sino “fuera de sí”. Esta estructura originaria “sustenta” todo tipo de comportamiento cotidiano, incluso aquel que hace de los objetos algo teórico como por ej. tomar un martillo de hace miles de años y convertirlo en pieza de museo. Su carácter de útil queda suspendido para entonces convertirse en un ente objeto de estudio y observación teórica. En este caso ya se le estudiará concentrándonos en sus cualidades específicas, pero tal comportamiento es posible sólo en la medida en que la relación inicial y cotidiana con ese ente era la de útil. Tal relación inicial permite que en algún momento nos interese en las características de un ente como el color, la dureza, el tamaño, etcétera, y que a tal ente lo llamemos individual.

Desde la hermenéutica nunca aparece un ente aislado²² como la manera originaria de aparición, ello es ontológicamente imposible, pues cuando aparece aislado ese aislamiento muestra la falta de los otros. El encuentro hermenéutico del individual se lleva a cabo, sustentado por una red de remisiones discretas e imperceptibles. Y sólo sobre la base de la visión de conjunto de la relación entre varios útiles es posible aislar uno y examinarlo en sus características “intrínsecas”.

La tradición ha discutido en dónde reside el origen de los caracteres principales del ente que aparece ¿son puestas por el sujeto?, ¿pertenecen al objeto mismo? Algunos caracteres son del objeto y otros los pone el sujeto. Vimos con Husserl que la conciencia intencional constituye objetos, aunque no todo lo que es atribuible al objeto pertenece a éste o es puesto por la conciencia. Sin embargo, Husserl se mantiene en el ámbito teórico de la aparición de objetos. Enseguida abordamos, desde Heidegger, las condiciones que se requieren para tal modo de aparición y su crítica al mismo.

²² Cf. *ST*, p. 369.

d) El individual teórico

Cuando uno mira en las cosas que le rodean las características “intrínsecas” del objeto, se halla entonces en una actitud no cotidiana. Y recordemos que la fenomenología hermenéutica toma como punto de partida la cotidianidad. Así pues, debemos tener en cuenta que para llegar a fijarnos en texturas, formas, consistencias, pesos y demás características de todo lo que nos rodea, nos hallamos en una actitud distinta a la cotidiana. Podríamos llamarle una actitud teórica solamente en tanto que es una actitud que “rompe” el ritmo de las vivencias. La contemplación tiene que detenerse para mirar lo “intrínseco” del objeto y dejar de lado aquellas remisiones que nos llevan de un ente a otro. En 1919 Heidegger pone el ejemplo de la cátedra (lugar desde donde imparte la clase) y les propone a los alumnos preguntarse por la vivencia que tienen al entrar al salón de clases. ¿Qué es lo que ve cada uno, desde su lugar respectivo? ¿Qué creen que ve el maestro cuando ingresa al salón? Y les da tres opciones: 1) ven superficies marrones que se cortan en ángulo recto; 2) una caja pequeña colocada encima de otra más grande; 3) “yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado”.²³ Ciertamente, Heidegger dirá que esta última es la vivencia originaria: “no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada”.²⁴ El modo en que los entes aparecen está en total relación con nuestro modo de acceder a ellos, los dos primeros modos “no tematizan la dimensión hermenéutica más originaria, sino que parten de una actitud teórica para la cual el acceso primario a las cosas del mundo circundante lo constituye la percepción sensible”.²⁵ Sin embargo, el útil se halla siempre en un entramado de significados y sólo gracias a dicho entramado es el útil que precisamente es. “La específica *haecceidad* [*Diesheit*] de un útil, su *individuación*, si tomamos la palabra en un sentido plenamente formal, no está determinada primariamente mediante el espacio y el tiempo en el sentido de

²³ *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (en adelante *IFPCM*), trad. y notas Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005, p. 86.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 99

que ocurra en un punto del espacio y en un momento del tiempo determinados, sino que es el carácter de útil y el entramado de utilidades lo que determina un útil como tal”.²⁶ Aquí se deja ver de algún modo la fundamentación temporal que tiene la comprensión de ser, pero en ello abundaremos más adelante. Por ahora diremos que en esta “operación” que se lleva a cabo, antes hemos debido “adelantarnos” para comprender la funcionalidad del útil o su remisionalidad para entonces “regresar” al útil específico. Lo originario es siempre el encuentro significativo con los entes, y sólo a partir de ese encuentro se hace posible la aparición de lo teórico. La imposibilidad de hallar cosas aisladas es una verdad fenomenológica, lo cual no impide que podamos aislarlas: “En la petición: ‘piensen en la pared’ se encuentra ya una construcción que ejerce violencia sobre los hechos, un punto de partida no fenomenológico” porque para pensar la pared solamente, esto es, una pared individual, debemos “aislarla” de la habitación, del edificio, de quienes estamos presentes a esta hora, de lo tarde que se ha hecho... La petición ‘piensen en la pared’ implica otra: ‘háganse ciegos para todo lo que ya está dado de antemano’”,²⁷ es decir, para lo significativo de nuestro entorno.

¿Y si en el ejemplo de quien mira la cátedra se alegrara que sólo las dos primeras respuestas garantizan la universalidad del significado? Porque es un hecho que cada uno, al ver la cátedra, mira algo distinto, y difícilmente coincidirían todas las miradas (pues ello dependería de lo ya vivido en el salón, del estado de ánimo, en fin, de la perspectiva). Heidegger radicaliza el ejemplo y afirma: si entrara de pronto un negro senegalés o un campesino de la Selva Negra ¿qué verían? ¿verían superficies marrones que se cortan en ángulo recto, o bien, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? Por supuesto que no. El campesino tal vez lo asociaría a la madera de los árboles de su región y el senegalés a algún tipo de protección contra flechas y piedras. No sabemos lo que verían. Probablemente se quedarían paralizados en cuanto a la determinación de la utilidad de la cátedra, sin embargo, lo que verían no carecería de significado. Necesariamente se apoyarían en los significados con que cada uno de ellos cuenta. Heidegger no pretende que coincida el contenido de la mirada fenomenológico hermenéutica de todos los que observan la cátedra. No sería posible. Lo que quiere señalar es la estructura que tiene para cada uno: es una

²⁶ PFF, p. 350.

²⁷ *Ibidem*, p. 205

mirada significativa y siempre en perspectiva, lo cual por otro lado, es justamente lo que posibilita nuestro ser en un mundo común, en donde la mirada nunca es la misma.

Debemos mencionar que en las fallas o privaciones en el uso cotidiano de los útiles como la falta de un útil con el que contábamos (apremiosidad), lo estorbo de alguno que no necesitamos por ahora (llamatividad), la descompostura (inservibilidad), no provocan que tales útiles emerjan como cosas a examinar teóricamente, lo que se precisamente ‘reluce’ es el mundo: la red de relaciones que “sostenían” tal útil.²⁸

Con lo anterior podemos concluir: la aparición de lo individual teórico sólo es posible sobre la base del encontrarnos con el individual hermenéutico, aquel cuyo ser reside “fuera de sí”. Que esto se debe a una modificación de la temporalidad se verá en el último apartado de este capítulo. Podemos, por lo pronto, preguntarnos qué sucede con el Dasein.

§ 2. Verdad existencial: existencia (*Existenz*) y ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*)

Heidegger compartiría con Aristóteles la idea de que lo que hay, aquello que nos encontramos, son “individuales”, aunque en un sentido muy preciso. El Dasein mismo sería siempre un ente “individual”, es decir, nunca podremos describir plenamente el ser del Dasein si nos olvidamos de que es un singular; sin embargo, hay que señalar en qué sentido el Dasein es un individual, y en qué sentido, tal ente puede entrar en un proceso de individuación. Como hemos dicho en la Introducción la comparación entre Heidegger y Aristóteles se rige por el primero, para el cual la posición del Dasein es preeminente sobre cualquier otro ente debido a que es el ente en el que el ser se manifiesta, de ahí que nos enfoquemos en el Dasein.

El Dasein es un individual pero de una manera distinta a como otros entes son individuales. Veámos que el modo originario de aparición de los individuales se da más bien en el encuentro significativo que tenemos con ellos: son individuales porque están remitidos. La significatividad que los posibilita muestra su “verdadero” ser. Sin embargo, el Dasein es el ser que puede leer dicha significatividad. Aunque el ser de los útiles esté “fuera

²⁸ *ST*, pp. 106-108; 370-372.

de sí” es posible ocuparse del útil porque el Dasein es un ente que comprende la red de relaciones que posibilitan la aparición concreta de los útiles. A la significatividad comprendida por el Dasein, Heidegger la llama “mundaneidad”, y por ello el Dasein es siempre ser-en-el-mundo, porque no puede no hallarse en un entorno que le significa. Todo lo abre afectivamente en su ser, todo está abierto para él porque es el único que puede leerlo. Esta apertura es la verdad existencial. En la medida en que es apertura podemos decir que para su facticidad aparece un ámbito de patencia variable y modificable.

Sin embargo, aquí nos interesa resaltar el inicio de los §§ 9 y 12 de *Ser y tiempo*. Ahí Heidegger señala reiteradamente dos caracteres del ser del Dasein: la existencia y el ser-cada-vez-mío: “la ‘esencia’ del Dasein es su existencia”,²⁹ “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe. El Dasein es además el ente que soy cada vez yo mismo. Al Dasein le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos”.³⁰ Estos son caracteres que no mientan contenido alguno, sino que señalan un modo de su estar siendo. Dejaremos para después el análisis de la “indiferencia modal”.

Para Heidegger el Dasein no es género de ningún tipo, ni cada Dasein es un caso del género.³¹ Son varias las estructuras fundamentales de las que nos habla su ser, pero ello no significa que podamos dar una definición de Dasein.³² Podemos a lo sumo, mostrar algunas de sus estructuras (existenciales) y sus modos de ser, sin embargo, la manera en que se llevan a cabo dichos existenciales depende de la facticidad de cada Dasein. Digámoslo así: de considerar al hombre como animal racional hallaríamos su “verdad” o plenitud en el sabio que contempla lo eterno, sólo él cumple con su definición. Pero si pensamos al Dasein

²⁹ *Ibidem*, p. 67.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.

³¹ La diferencia con la clasificación género-especie es que en la definición está expresada el ser del ente. Así, cada singular no añade nada a la esencia o al ser. En cambio, cuando decimos que no es un caso de ninguna especie, entonces estamos situados en el ámbito de indicadores formales o existenciales los cuales se realizarán de manera distinta en cada caso, esto es, nada podemos decir del ser del Dasein porque a plenitud se realiza de manera distinta cada vez. Cf. Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, p. 35.

³² Aquí reside un cambio importante entre la concepción de ser como *arché* o como la de *alethéia*. Cf. A. Vigo, *op. cit.*

como una estructura ontológica sin contenido alguno, debemos decir que cada vez que hay Dasein, éste se “realiza” a plenitud, en cualquier circunstancia, si se sabe finito.³³

El Dasein, en cuanto apertura de ser, es siempre verdadero. No podría no ser descubridor, en el sentido de que, antes de poder emitir un enunciado respecto a un ente específico, se abre para él el mundo y en ese abrirse descubre entes. Por ello decimos que su modo de ser es descubridor, y por tanto verdadero. En su existencia “se da” siempre la verdad, porque la verdad entendida como ser-descubridor es un modo esencial de ser del Dasein.³⁴ Ahora bien, los caracteres de existencia y ser-cada-vez-mío nos guiarán para llegar a señalar los modos en que el Dasein aparece como individual o bien el proceso de individuación que le atañe.

a) Existencia: comprensión afectiva de ser

La ‘existencia’ del Dasein no es algo que está-ahí (*Vorhandenheit*). Con existencia nos referimos a aquello que generalmente está “fuera de sí”. Pero este permanente estar fuera de sí, que ha sido llamado trascendencia, no es un carácter que le corresponda a todo ente, a pesar de que antes hemos mencionado que el ser del útil se halla “fuera de sí” eso es posible porque hay un Dasein para el que tienen sentido las remisiones que sustentan la aparición de un útil. De ningún otro ente puede decirse que existe, sólo del Dasein. Todos los demás entes son, pero el Dasein es y existe. Ahora bien, cuando se trata del ser humano, éste es llamado Dasein en alusión al ente que es el Ahí del ser, es decir, el Dasein es aquel ente en el que el ser se manifiesta. A diferencia de las clasificaciones que le atribuyen una propiedad superior (como la razón) y que sería la nota que lo hace distinto de las otras entidades, en Heidegger no cabe de manera alguna la jerarquización del Dasein o su clasificación en referencia a otro tipo de entes. El Dasein es inclasificable. Su ser ontológico no se compara con ningún ente debido a que éste es el único ente que comprende ser. El proyecto es la

³³ Es preciso reiterar que con esta determinación ontológica Heidegger no pretende decir nada sobre la calidad moral del Dasein que se sabe finito, lo cual sin duda es un problema que remite a un análisis óntico desde lo ontológico pero que aquí no nos ocupará.

³⁴ En el § 44 de *Ser y tiempo* Heidegger trata en detalle el tema de la verdad, ahí dice: “El ser de la verdad está en conexión originaria con el Dasein. Y tan sólo porque el Dasein está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible. / Ser –no el ente– sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios”. Pero hay que enfatizar que no se identifican: el Dasein es el ente en el que el ser se manifiesta, porque comprende el ser en general y su propio ser.

estructura de la comprensión de ser, debido a que gracias al proyectarse mismo el Dasein abre posibilidades de su propio poder-ser.

La existencia es comprensión de ser, porque el Dasein siendo “fuera de sí” comprende posibilidades de su ser con los entes que le rodean. Proyecta su propio poder-ser. Esta comprensión de ser implica que comprende las cosas que le rodean, a los otros Dasein y a sí mismo de manera más o menos expresa. El ser-cabe (*Sein-bei*) y el ser-con (*Mitsein*) son dos existenciaros que fundamentan su dejarse llevar por lo otro que no es él mismo. La caída es aquel modo de estar siendo que lleva al Dasein a absorberse en el presente, en lo que le rodea. Siendo su propio ser, es sin embargo desde lo otro. La caída señala el irremediable estar referido al mundo y comprenderse desde él.

La existencia muestra que en su ser “fuera de sí” depende de alguna manera de todo aquello que lo rodea. Nunca puede entenderse autosuficientemente pues vive inmerso en la red de relaciones que se abre para él y desde las que comprende su ser. Toda relación de un útil en su ser-para se inserta en otras relaciones del mismo tipo, pero toda relación de ser-para apunta finalmente a un Dasein, es por-mor-del Dasein: lo que existe se abre como posibilidad de su ser, posibilidades en las que, en tanto el Dasein es perspectiva, lo hacen ser el “centro” porque le atañen. El por-mor-de significa que el mundo comparece para él, aunque esto no significa que el que haya cosas dependa del Dasein, sino que sólo porque hay Dasein se da la posibilidad de que lo que hay sea ser-descubierto, que comparezca. Si sólo hubiera cosas y no Dasein, no podríamos decir nada de ellas, porque sólo la existencia comprende el ser de lo que hay.

Ahora bien, hay que señalar que aunque hablemos de un “estar fuera de sí” no tenemos en mente un centro sustancial desde el cual el Dasein se volcara a lo que no es su centro. Este ser fuera es extático y es anterior a toda separación de interioridad-exterioridad. El Dasein es eminentemente excéntrico sin centro alguno. Habrá que distinguir esta “centralidad” (en cuanto por-mor-de) de la “autosuficiencia” del sujeto. La centralidad alude más bien a su estar ya consignado al mundo, porque el Dasein es ser-en-el-mundo, “en la medida en que *es*, ya se ha consignado cada vez a un ‘mundo’ que comparece para él; a su ser le pertenece esencialmente este *estar-consignado*”.³⁵ A pesar de su ser excéntrico, no

³⁵ *ST*, p. 114.

carece de unidad, tal unidad es el ser entendido como cuidado, aunque refiriéndonos específicamente al “yo” articulador podemos nombrar la mismidad (*Selbstheit*).

Con el poder-ser de la existencia va también el tener-que-ser, cuyo carácter de obligatoriedad revelan los estados de ánimo. La disposición afectiva, mediante los estados de ánimo, tiene la función de “retrotraer hacia”,³⁶ de revelar al Dasein el *factum* del estar arrojado: de tener que existir habiendo ya existido siempre, esto es, cargando con su haber-sido. Generalmente la disposición afectiva se da sin tematización expresa pero siempre comprende con ella el descubrimiento de los útiles y de los otros Dasein. La apertura afectiva nos otorga una mirada oscilante e inestable que vuelve a los que nos rodea “cada día diferente”.³⁷ los caminos cotidianos no son siempre del mismo largo. Y si la mundaneidad es variable, los entes que son soportados por esa mundaneidad también varían en sus límites.

La disposición afectiva abre enfáticamente el haber-sido que se funda en la condición de arrojado, por ello revela el no tener de dónde ni adónde, muestra el hecho nudo de la existencia como carga y como encargo. Que siempre es posibilidad abierta, eso le queda de alguna manera develado a cada Dasein que es, porque siempre ha sido.

b) Ser-cada-vez-mío: la individuación fáctica

Es un hecho que el Dasein es un ente individual, pero de un modo peculiar. Nos parece totalmente significativo hallar en el comienzo formal de *Ser y tiempo* esta frase: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos [nota de Heidegger: cada vez ‘yo’]. El ser de este ente es cada vez *el mío*”.³⁸ Heidegger difícilmente utiliza palabras como “individuo” o individual, pero con el ser-cada-vez-mío queda expresada la singularidad, como hemos dicho, no en tanto “caso” de una especie. Todos los existenciales del Dasein que ocuparán el tratado convergen a plenitud en el cada caso mío, esto es, “la estructura formal cobra en cada situación una manera particular de ser”.³⁹ Para

³⁶ *Ibidem*, p. 357.

³⁷ *Ibidem*, p. 162: “Precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del ‘mundo’ se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada día diferente. La mirada teórica ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente, una uniformidad dentro de la cual, sin embargo, se encierra una nueva riqueza de lo que puede ser descubierto en la pura determinación”.

³⁸ *Ibidem*, §9, p. 67.

³⁹ Jorge Eduardo Rivera, nota a la pág. 67 de *Ser y tiempo*, p. 462. Por otro lado, hay que agregar que Heidegger no resuelve la imposibilidad de hablar del particular. Coloca al individuo en el máximo lugar del

Heidegger lo determinante será el modo en que se hagan concretos todos los caracteres nombrados; así los indicadores formales le permiten señalar la eminente realización de ser en el ser que soy cada vez yo mismo. Y no sólo eso, en posible alusión a las aporías en las que los sofistas se llegaban a empantanar, es precisamente este indicador formal, el ser-cada-vez-mío, el que señala el pluralismo ontológico,⁴⁰ el que apunta a la “inherencia” de la temporalidad y la multiplicidad en el ser o esencia del Dasein. Este es pues un primer indicador de la individuación del Dasein mismo, señala un carácter fundamental y ejecutivo, porque el Dasein es su propio ser aun cuando se comprenda desde lo que le rodea: “Pero la consistencia esencial del Dasein, de pertenecerse a sí mismo en su existencia [propiedad], es lo que ha de asumirse también en el punto de partida”.⁴¹ Sólo que el Dasein se tiene siempre a sí mismo desde diferentes modos de ser: “Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos”.⁴²

Como vimos al inicio de este capítulo, la búsqueda del ser de la vida fáctica lleva a Heidegger a señalar, entre otros rasgos, el carácter de movilidad o ejecutividad de la vida humana, debido a tal carácter decidimos acuñar el término individuación y no individualidad. Por otro lado, ya la ejecutividad de su ser señala a la temporalidad, porque el cambio, el ser-cada-vez y, sin embargo, ser el mismo, es señal de “corrupción”, de temporalidad y finitud. Pero no en el modo de un tiempo lineal que se expresa en la sucesión de vivencias: el Dasein es eminentemente temporal porque vive anticipándose en el “luego”, retrotrayéndose al “hace un rato” y absorbiéndose en el “ahora”. Su ser temporal explica su carácter extático y ejecutivo, pues sólo en la medida en que se anticipa al ámbito que se le abre puede entonces retornar al ente concreto. Ocupándose de las cosas es él mismo desde sí mismo o desde lo otro.

Indudablemente hemos dicho que nuestro ser es el nuestro, pero este “hecho” no le dice nada a la fenomenología, porque el Dasein no puede ser interpretado como un ente que está-ahí. Más allá de que su cuerpo le imponga ciertos límites, en el ámbito fenomenológico

ser, pero ello es posible por su cuestionamiento al conocimiento teórico como única manera de acceso a la verdad. En la medida en que se cuestiona la ciencia de los universales, es posible la ciencia de lo particular: la ciencia originaria que se sirve de indicaciones formales.

⁴⁰ Término acuñado por Pablo Oyarzun en su traducción a *El concepto del tiempo*, p. 9, nota 10.

⁴¹ *PTPST*, trad. Pablo Oyarzun, p. 4.

⁴² *ST*, p. 79

no es el cuerpo el que da la pauta de los límites.⁴³ El Dasein es “más allá” de su cuerpo, es más que su cuerpo, y sin embargo es singular y determinado, incluso por su cuerpo.⁴⁴ La singularidad o individualidad la otorga la perspectiva desde la que se le abre el ámbito de patencia, esto es, su ser arrojado. En este ser arrojado se expresa la facticidad del Dasein: el tener que ser, el tener que cargar con su ser, porque en tanto le va su ser, éste no puede serle indiferente. Aun cuando *no* se ocupe del mismo.

Si el Dasein en la cotidianidad se deja absorber por los entes, decimos que es impropio (*Uneigentlichkeit*). Si por el contrario él es enfáticamente desde sí mismo, entonces decimos que es propio (*Eigentlichkeit*). Por otra parte creemos que la “indiferencia modal” (*modal Indifferenz*) señala otra posibilidad más, pero que en cierta forma es más cercana a la propiedad, como veremos más adelante. Heidegger explica la noción de propiedad desde el sentido cotidiano que tenía para los griegos la palabra *ousía*: hacienda o posesión.⁴⁵ La propiedad indica que poseo mi ser, y la impropiiedad, por su parte, indica que en cierta manera he dejado perder mi ser. La *pérdida* del ser se lleva a cabo por el ‘uno’ (*das Man*) –que a su vez es un existenciario–, cuando el énfasis de mi existencia la decide el uno: “El uno ya ha sustraído siempre al Dasein la toma entre manos de estas posibilidades de ser. Más aún, el uno esconde el relevo, tácitamente por él realizado, de la *elección* explícita de estas posibilidades. Queda indeterminado quién es el que ‘propiamente’ elige”.⁴⁶ En cambio la propiedad es el modo de ser que implica ser desde mi propio ser-posible, se trata del retorno a sí mismo: “El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo *propio*, deberá llevarse a cabo como una

⁴³ Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Sesiones del 11 y 14 de mayo de 1965, pp. 126-137.

⁴⁴ En *PTPST*, Heidegger señala el carácter de neutralidad del Dasein y a la vez, la determinación de la que es objeto por su cuerpo: “La peculiar *neutralidad* del título ‘lo Dasein’ es esencial, porque la interpretación de este ente se ha de llevar a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad significa también que el Dasein no es ninguno de ambos sexos. Pero esta asexualidad no es la indiferencia de la vacía nulidad, la débil negatividad de una nada óptica indiferente. El Dasein en su neutralidad no es un indiferente nadie y quienquiera, sino la originaria positividad y poderosidad de la esencia [...] la corporeidad y sexualidad en cada caso fáctica sólo explica –y esto también sólo en los límites de la contingencia esencial de toda explicación– en qué medida el ser-con de un Dasein fáctico es constreñido precisamente en esta determinada dirección fáctica, en la cual son cegadas o permanecen clausuradas otras posibilidades”.

⁴⁵ *PPF*, p. 143. Francisco Samaranch explica: “En la práctica, es un término ampliamente acreditado en la lengua griega desde tiempos antiguos. En su uso corriente y no filosófico, suele significar ‘propiedad, riqueza’, incluso de manera específica ‘bien/es inmueble/s’. Si recordamos que la propiedad de la tierra es el valor por excelencia que vincula –salvo impiedad o delito muy grave– al ciudadano con su *polis* y lo que lo constituye, casi sacramentalmente, como tal ciudadano, no es difícil entender el uso filosófico del término, para indicar la ‘estabilidad o solidez’ de algo o su ‘realidad inamovible’. Éste es el sentido que va a adoptar el término en Aristóteles”, *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*, Madrid, Trotta, 1999, p. 73.

⁴⁶ *ST*, p. 287.

reparación de la falta de elección". Así, en la medida en que me mantengo como posibilidad puedo afirmar que soy propio. Pero ambas, propiedad e impropiedad no son fruto de decisión alguna, sino algo que en cierto sentido "acaece" al Dasein. Este sentido de acaecimiento tiene que ser enfatizado aquí no para dar a entender que el Dasein en cuanto tal es un ser que se halla determinado por alguna fuerza externa a él como el destino o Dios. Sino sólo para resaltar que no estamos hablando ya de un sujeto voluntarioso. El Dasein no puede clasificarse como pasivo o como activo. Estos modos de ser son "posteriores". El modo de ser de propiedad e impropiedad siempre se abren como posibilidad al ser-cada-vez-mío, y nunca una elimina a la otra. La indiferencia modal, planteamos aquí, es aquel momento en que más claramente se muestra esa posibilidad, pero que en cierta forma se halla más cerca de la propiedad; por eso al hablar de propiedad e impropiedad en general tenemos en cuenta el "momento" de indiferencia modal que supone a la propiedad. Ahora bien, desde el ámbito fenomenológico no puede haber descripciones o valoraciones ónticas de ninguna de ellas. Nada se puede decir de ellas por tratarse de conceptos "neutrales"; la singularidad del Dasein hará que cada una, la propiedad y la impropiedad, se ejecute de manera peculiar y "arrojada", esto es, fácticamente. Debemos evitar una interpretación que lea en la propiedad algún ideal concreto de existencia, de contenidos ónticos. Su preeminencia es sólo en el ámbito existencial en tanto muestra la verdad de la existencia. Heidegger desecha todo intento de atribuir contenido a la propiedad pero también a la impropiedad: "la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser 'menos' o un grado de ser 'inferior'. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces".⁴⁷ Pero tampoco podemos decir lo contrario, como si la propiedad excluyera esto. Heidegger subraya lo anterior por la tendencia a atribuir contenidos ónticos a lo que se halla en el nivel ontológico.

La ejecutividad e inestabilidad del ser del Dasein hacen de la vivencia de la propiedad e impropiedad algo que a veces se enfatiza hacia una o hacia otra, todo ello es posible porque la temporalidad es modificable. Ambas, propiedad e impropiedad, son muestra del ser fenoménico del Dasein, es decir, temporal y cambiante cada vez.

A la ejecutividad que se realiza de manera propia se le llamará proceso de individuación radical, si bien aceptamos un modo ontológico de estar ya siempre en proceso

⁴⁷ *Ibidem*, p. 68

de individuación –puesto que nunca somos totalmente impropios– hay en el ser del Dasein un movimiento que lo acerca a ser su propio ser, es decir, a ser desde sí mismo como posibilidad, ésta es la individuación en sentido radical: “Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia”.⁴⁸ El momento de indiferencia modal supondría el instante en el cual el Dasein tiene en cuenta su situación fáctica, y no se ocupa ya de todo y de nada, no se deja absorber por lo que se le ofrece. Se trata de un “contramovimiento” a la tendencia a la caída que no es una decisión que suponga la voluntad, pero sí un “acto resolutorio” (*Entschluss*). Por eso la propiedad también se llama “resolución” (*Entschlossenheit*).⁴⁹

El ser-cada-vez-mío, y su carácter de ejecutividad, impide concebir al Dasein como permanencia, por eso fenomenológicamente no podemos hablar de identidad. Aun cuando con ello aludamos sólo a una conciencia receptora de nuestros cambio. Heidegger nombra al Dasein propio: el sí-mismo. La mismidad (*Selbstheit*) es un existenciario y puede ser entendido como sí-mismo (en la propiedad) o como uno-mismo (en la impropiedad). Si la determinación fundamental es de posibilidad y no de realidad, atribuirle una “identidad” implica entenderlo como realidad, es decir, aceptar al tiempo presente como carácter definitorio del yo e ignorar que originariamente es extaticidad, cuidado, temporalidad.

El ser-cada-vez-mío excluye la posibilidad de un yo determinado, en el sentido de que el yo posea determinaciones permanentes; sin embargo, podemos hablar de un tipo de determinación que refiere más bien al contexto del yo: su carácter histórico. La historia y el contexto determinan al yo, pero tal determinación es, más que definición, una limitación que le viene de la propia contingencia. Si mi yo obedeciera a una definición dada de antemano no tendríamos que decir que es cada-vez.

⁴⁸ PFF, p. 345.

⁴⁹ Conviene tener presente la explicación que da Rivera para la elección de los términos en su traducción: “Como se ve, hemos traducido *Entschluss* por ‘acto resolutorio’. Heidegger distingue entre la *Entschlossenheit*, que es propiamente una disposición o, si se quiere, un estado, y *Entschluss*, que es el acto mismo de resolverse. Como ya hemos traducido *Entschlossenheit* por resolución, entendiendo esta resolución como la disposición del estar resuelto, deberemos emplear otra palabra para traducir *Entschluss*, y esto nos ha llevado a traducirlo por acto resolutorio. Es cierto que ‘resolución’ puede significar también el acto de resolverse; pero ésta no es su única significación posible: ‘resolución’ puede significar, además, el estado en que quedo cuando me ha resultado a algo. Es en este último sentido en que la usamos en el texto”, nota de J. E. Rivera a la palabra *Entschluss* en la p. 316 de *Ser y tiempo*, la nota se halla en p. 491 del texto mencionado.

Con lo anterior ha quedado desdibujada la idea de un yo o de una conciencia permanente, ¿significa que se desvanece el yo en su totalidad?, ¿de qué tipo de yo le queda aún hablar a Heidegger?

c) La verdad cotidiana del yo: ser de alguna manera todas las cosas

La negación de un yo sustancial que pueda entenderse como polo o centro del que irradian los actos no impide sin embargo hablar de un ‘yo’ que nos ‘identifique’. Al yo fenomenológico le ha llamado Heidegger ‘mismidad’ (*Selbstheit*). El modo de ser cotidiano de esta mismidad es dejarse llevar por lo que le rodea y *olvidarse* de su propio ser. Esto no se debe a una falta de conocimiento o a una carencia, sino que tiene explicación en el carácter fenoménico del Dasein: su propio ser le es arrebatado. La primacía ontológica del Dasein que es comprensión afectiva de ser es el fundamento de tal pérdida de su mismidad. Según Heidegger, en Aristóteles podríamos leer esta posibilidad de comprensión de ser en la siguiente frase: “El alma (del hombre) es de alguna manera todos los entes”.⁵⁰ Siendo, ocupándose, volcado sobre los entes se halla en las cosas: “el co-develamiento del yo se da en el dirigirse al ente comprendiendo su ser”.⁵¹

No es el yo contemplativo y teórico el que accede a la verdad de las cosas. Heidegger elimina por completo la posibilidad de hablar de un yo originario pensante: “¿De qué modo se da el yo? No, como podríamos quizá pensar, basándonos en Kant, en el modo en el que el ‘yo pienso’ acompaña todas las representaciones y va junto a los actos dirigidos a los entes subsistentes; por tanto no a la manera de un acto reflexivo que se dirigiese al primer acto”.⁵² El pensamiento privilegia un modo del tiempo: el presente, y con ello oculta el ser temporal y extático del Dasein.⁵³

En cambio, dice Heidegger, hay una manera en que podemos aceptar que el yo se halla o se refleja en las cosas. No se trata de una percepción interna, de un dirigirse concentradamente a su interioridad para alcanzar la autofascinación del yo. En la cotidianidad el Dasein no se aprehende y sin embargo su propio yo se le descubre en el

⁵⁰ *ST*, p. 37

⁵¹ *PPF*, p. 199

⁵² *Ibidem*, p. 200

⁵³ *ST*, pp. 378 y 379, nota 1. También Pilar Gilardi, “El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger”, UNAM, Tesis doctoral, 2008, p. 17.

volcarse apasionado en las cosas. El sentido del reflejarse del yo en las cosas se apoya en una interpretación fenomenológica: “En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en una cosa [...] este significado ‘óptico’ de reflexión resuena”.⁵⁴ “El zapatero no es el zapato, pero al existir él es su mundo” y lo mismo la tejedora que se vuelca sobre su tejido, las manos que redactan un escrito o los baches que son centro de atención del andar en bici. Perdido en las cosas el Dasein nunca se da por completo la espalda a sí mismo. El Dasein “*se encuentra* primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se ocupa”.⁵⁵ Este modo de comprensión impropia no es un modo inauténtico, Heidegger ejemplifica: “El obrero manual, pendiente de sus herramientas, de sus materiales, de la obra que ha de ser producida, en una palabra de aquello de lo que se ocupa. Aquí es bastante claro, que el zapatero no es el zapato, no es el martillo, ni la piel ni el hilo ni la cuchilla ni los clavos. ¿Cómo podría encontrarse él a sí mismo en y entre estas cosas? ¿Cómo podría comprenderse a *sí mismo* partiendo de ellas? Claro está que el zapatero no es el zapato y, sin embargo, *se comprende*, a *sí mismo*, a su yo, a partir de las cosas”.⁵⁶ Se trata de un modo cotidiano impropio, aunque auténtico, en el que el yo se comprende en el apasionarse en lo que hace. Por el contrario, “todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico”. El Dasein no es más propio porque tienda a un “conocimiento” detallado de su yo que “impulse al Dasein a los más exagerados ‘autoanálisis’, que se aventura en todas las posibilidades de interpretación, hasta el punto de que las ‘caracterologías’ y ‘tipologías’ que de aquí surgen llegan a ser ilimitadas”, tal comportamiento podría ser, además de impropio, inauténtico.⁵⁷ Tampoco el hecho de que el Dasein diga a gritos “yo soy” es garantía de ser su sí-mismo propio. En general, el uno guía la interpretación que tenemos de nosotros mismos pero lo originario se oculta porque no se rige por lo patente y lo constatable.

El uno es el existencial que aminora la carga que el Dasein tiene por su más propio poder-ser. Para el uno todo es cognoscible, todo se sabe, todo se soluciona. La caída como

⁵⁴ PFF, p. 201

⁵⁵ *Ibidem*, p. 201

⁵⁶ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁷ ST, p. 200.

un modo cotidiano de ser en el que el uno sustituye al Dasein en su elección es calificada por Heidegger como una dictadura, pero sólo si con ello se entiende que el uno es un alivio y una tranquilidad; de tal manera que la dócil disposición que mostramos para dejarnos guiar por el uno puede expresarse así “no han perdido su libertad sino ganado su servidumbre”.

Las interpretaciones cotidianas del yo también las impone el uno, por medio de la tradición. Uno es lo que hace. “Inmediatamente no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy ‘dado’ inmediatamente a mí ‘mismo’. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso”.⁵⁸ O bien el uno propone que uno es único e irrepetible, generalmente mediante conductas o modos de ser muy determinados: los modos de los que “son únicos e irrepetibles”; en efecto, si la propiedad se identificara con el “ser diferente” no obedecería sino al “ser diferente” del uno. El uno es incapaz de ver la individualidad o diferencia inicial de todo Dasein, mucho menos aún comprende un proceso de ser sí mismo porque tal diferencia inicial y tal proceso no se fundan en lo que es visible y constatable. Lo que no debe olvidarse es que el uno somos todos y no es nadie.

El uno es un existenciario porque pertenece a nuestro ser-en-el-mundo y no podríamos ser los que somos si pretendiésemos desprendernos de él. En el mundo de lo público nos topamos con él, es más, nos comprendemos desde lo que nos ofrece. Un primer carácter es la medianía y la sustituibilidad. “En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser ‘de los otros’”.⁵⁹ Lo cual más que inevitable es necesario. Otro carácter de este existenciario es que está pendiente de la distancialidad, y con ello procura y busca la medianía “de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito”. El uno tiende al emparejamiento y lo defiende a toda costa “la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial”⁶⁰ con el fin de nivelar todas las posibilidades de ser. Y sin embargo, dado que no somos sino individuales, nos atañe a nosotros más que a

⁵⁸ *Ibidem*, p. 153

⁵⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁶⁰ *Idem*.

nadie y a pesar del uno, hacernos cargo de nuestro ser, de nuestras propias posibilidades, específicamente de la más extrema posibilidad que es la muerte y que es una posibilidad infranqueable que se impone desde siempre a pesar de que la ocultemos con la familiaridad.

A manera de conclusión de este párrafo diremos que para el Dasein su ser es una tarea: es una carga y un encargo. Carga con sus determinaciones y tiene que hacerse desde ellas. Pero el que sea-cada-vez-mío significa que en el 'yo' no hay algo dado. Todo está por hacerse y nunca para convertirse en la identidad que tiene el modo de ser de lo real. Su ser es siempre posibilidad. La posibilidad más extrema es la muerte: sólo ella le permite acceder a la propiedad, pero como tal acceso significa comprenderse como ser sin fundamento, vive generalmente esquivando la propiedad absorbiéndose en los entes. La caída en los entes, o tendencia a comprenderse desde lo que comparece, dio fruto a la interpretación del Dasein como un ente que está-ahí, subsistente, la interpretación refractaria del ser del Dasein. Tal interpretación aunque muestra al Dasein en su verdad cotidiana, no reconoce a la finitud como nihilidad que atraviesa al Dasein. Pero esa finitud es parte de la vida, y se halla en relación directa con la temporalidad.

§ 3. El tiempo como principio de individuación

En la conferencia que dio a los teólogos en Marburgo en 1924 Heidegger afirma: "Sólo si el tiempo se comprende en la forma expuesta, entonces se esclarece debidamente aquella afirmación tradicional sobre el tiempo que dice: el tiempo es el genuino *principium individuationis* [...] Esta individuación [del Dasein] tiene la peculiaridad de que no permite alcanzar una individuación como formación fantástica de existencias excepcionales; reprime todo exceptuarse [todo dárseles de algo]. Individualiza de tal manera que hace a todos iguales [nivela a todos]. En relación con la muerte cada uno es conducido al 'cómo' que cada cual puede ser en igual medida, a una posibilidad respecto de la cual nadie goza de

preeminencia, al ‘cómo’ en el que todo ‘qué’ se pulveriza”.⁶¹ La individuación es un proceso y, curiosamente, nos lleva a un tipo de emparejamiento radical.

Si el Dasein no puede ser concebido como sustancia, quedan anuladas todas las opciones que hallaban en la materia o la forma el principio de individuación debido a que, en última instancia, dichas nociones eran deudoras de tal concepto, como hemos visto, cuestionado por Heidegger debido a su intrínseca dependencia de lo teórico. El carácter ejecutivo e “individual” del ser-cada-vez-mío así como su modo de ser eminentemente extático apuntan en Heidegger hacia otros rumbos que explican el tiempo como principio de individuación.

Hasta ahora hemos mencionado a la propiedad, impropiedad e indiferencia modal como modos de ser del Dasein. Estos modos tienen que ver directamente con la manera de asumir su propio ser-en-el-mundo. La propiedad fue descrita como el modo en que el Dasein se posee, el modo en el que el Dasein se tiene a sí mismo, tiene su ser. La puesta en cuestión del uno coloca al Dasein en una no visible y radical individuación que va más allá de la individuación que vive perdida en el uno.

Este ser, dijimos, se diferencia de cualquier otro ente porque existe, nunca está-ahí estáticamente, aunque sí puede alcanzar cierta estabilidad. El carácter extático de la existencia se funda en los éxtasis del tiempo. La propiedad, específicamente, es un modo de apertura al ser temporal del Dasein, como si con ella precisamente se hiciera nítido su ser temporal.⁶² En este sentido la muerte es un fenómeno fundamental porque permite al Dasein asumir su “integridad” (*Ganzheit*) o su ser entero que es esencialmente temporal. Cotidianamente el Dasein se olvida de la muerte, o bien la trata como un suceso familiar que en algún momento le acaece al Dasein, sin embargo, Heidegger afirma que sólo con la muerte tenemos el fenómeno completo, nuestro ser-entero, pues con ella alcanzamos nuestro fin. El modo fenomenológico en que debe entenderse la muerte se halla estrechamente relacionado con el modo del cuidado (*Sorge*) que se definió como ser del Dasein y cuyo fundamento se muestra en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). La posibilidad del adelantarse la da el éxtasis del futuro, el decir “ahora” es posible por el éxtasis del presente y el “retornar” es

⁶¹ *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián y Rual Gabás, Madrid, Trotta, pp. 59 y 60. Los dos últimos corchetes corresponden a la traducción de Pablo Oyarzún, *op. cit.*

⁶² *ST*, p. 323: “La temporeidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora”.

posible por el éxtasis del haber-sido. Así, la integridad del Dasein se hace posible sólo en el modo del adelantarse a la posibilidad más propia que es la muerte, ella significa: la posibilidad cierta pero indeterminada de la no posibilidad. Cuando el Dasein se adelanta a su posibilidad más extrema y no se entretiene en los entes que lo absorben, se le muestra su ser completo, su ser entero, y ello mismo le permite “retornar” a su cotidianidad vista desde su ser mismo. Todo eso es posible por la temporalidad. Es ella, precisamente en el adelantarse, la que posibilita la más radical individuación del Dasein.

En los puntos que siguen abordamos el modo fenomenológico en que debe ser comprendido el tiempo, el modo de ser del Dasein definido como cuidado, así como la temporalidad que es el fundamento del cuidado. Esto nos permitirá abundar en la finitud, fenómeno que muestra la totalidad del ser del Dasein. Por último, una vez alcanzada dicha totalidad será posible señalar el acto resolutorio (*Entschluss*) como el momento en el Dasein alcanza su individuación radical, y en este contexto el “lugar” de la indiferencia modal.

a) El tiempo vulgar y la temporalidad cotidiana del cuidado

Con la intención de esclarecer el sentido que tiene la frase de que el tiempo es el principio de individuación debemos remitirnos a la pregunta de qué es el tiempo, y específicamente, cómo es entendido el tiempo desde Heidegger. Para ello tenemos que recurrir brevemente a la interpretación que éste hace de la concepción aristotélica⁶³ debido a que tal concepción sigue vigente, además de que continúa siendo fundamento de muchas de las ciencias teóricas de nuestra época.⁶⁴

⁶³ En esta exposición seguimos muy de cerca y brevemente a Heidegger. No es nuestra intención abordar en más detalle y polemizar con tal interpretación, lo único que pretendemos es exponer la diferencia del llamado ‘tiempo vulgar’ aristotélico respecto de la lectura fenomenológica del tiempo.

⁶⁴ Heidegger afirma que la concepción aristotélica del tiempo ha determinado a las ciencias teóricas, incluso las que actualmente se creen muy alejadas de los filósofos griegos: “En la teoría de la relatividad en tanto que teoría de la física no se trata de la discusión de lo que el tiempo es, sino *únicamente* de cómo puede ser *medido* el tiempo en el sentido del uno-tras-otro de la secuencia de horas; de si hay una medición absoluta de tiempo o si cada medición debe ser necesariamente relativa, es decir, condicionada. La pregunta de la teoría de la relatividad no podría ser discutida en absoluto si no fuera presupuesto de antemano el tiempo como el uno-tras-otro de la secuencia de horas. Si la doctrina acerca del tiempo vigente desde Aristóteles no tuviera validez, entonces con ello estaría excluida la posibilidad de una física” (cf. *Seminarios de Zollikon*, pp. 92-93). De igual manera sucede en el ámbito filosófico: “En la filosofía moderna las investigaciones más importantes sobre el tiempo se encuentran en Leibniz, Kant y Hegel, en las que, en lo fundamental, se trasluce por todas partes la interpretación del tiempo de Aristóteles” (*PFF*, p. 282)

En primer lugar, la pregunta por el ‘qué’ del tiempo interferiría con la búsqueda fenomenológica; el ‘qué’ espera un contenido, específicamente, la pregunta se dirige a la esencia del tiempo. Para Heidegger –como también para Aristóteles– el tiempo no es un ente, no es algo que pueda ser tratado como ente. Pero a diferencia de Aristóteles,⁶⁵ Heidegger no toma al “ahora” como la esencia del tiempo. La concepción aristotélica del tiempo físico es caracterizada por Heidegger de la siguiente manera: “La comprensión vulgar del tiempo sólo concibe el tiempo que se manifiesta en el numerar como secuencia de ‘ahoras’. De esta comprensión del tiempo proviene el concepto de tiempo como serie de ‘ahoras’ que se determina con mayor precisión como una serie unidireccionalmente dirigida, irreversible, de ‘ahoras’ consecutivos”.⁶⁶ De aquí se derivaría la creencia de que el ahora pasado ya no es y el ahora futuro todavía no es, por lo que al tiempo le correspondería un cierto no-ser, ya que el ahora presente es lo único que es y está rodeado por el no-ser. Tal interpretación permite un cierto comportamiento cotidiano que consiste en la medición del tiempo a través del reloj. Aunque el mecanismo de dicho útil está pensado para marcar puntos determinados en el tiempo, a la manera de horas irrepetibles, la sola medición de horas no refleja el modo de comportamiento común implicado en el uso del reloj. En tal concepción aristotélica del tiempo “los ‘ahoras’ son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros”.⁶⁷ La interpretación aristotélica del tiempo físico carece de “mundo” en sentido fenomenológico. En realidad el tiempo vulgar, esto es, el tiempo del reloj, está fundado en el tiempo mundano. Toda la referencia al ahora que nos marca el reloj, remite siempre a cuatro fenómenos fundamentales: significatividad, databilidad, distensión (duración) y publicidad.⁶⁸ Todo ‘ahora’ está en realidad acompañado de esos caracteres mundanos. Según Heidegger, aun cuando Aristóteles señala que la numeración de los ‘ahoras’ es un comportamiento del alma –esto es, del Dasein– no puede ver eso que el filósofo alemán nombra ‘tiempo mundano’, el cual es fundamento para que surja una medición neutral del tiempo.

⁶⁵ Esta noción de tiempo sólo se refiere a la que concibe Aristóteles en la *Física*, no a la que se desprende de ciertos pasajes de *De anima* y de la *Ética nicomáquea*, es decir, no al tiempo del ámbito humano. Aunque, a decir de Heidegger, Aristóteles no esclarece la relación que hay entre el tiempo de la física y el de la ética.

⁶⁶ PFF, p. 310

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 316, 317

⁶⁸ Cf. PFF, pp. 315 ss.

Fenomenólogo como es, Heidegger nos remite del tiempo vulgar al tiempo mundano. Pero del tiempo mundano, Heidegger obtiene a la vez el concepto fenomenológico del tiempo. Antes ha recurrido a Aristóteles para mostrar la esencial relación que hay entre alma y tiempo.⁶⁹ Sin Dasein no hay tiempo –aunque no primariamente como alma numerante–; es justamente el Dasein aquel ente que comprende el ser a partir de su propio ser temporal, aún más, sólo el Dasein es temporal.⁷⁰ Por otra parte, si la temporalidad no estuviera a la base del ser del Dasein que es cuidado, este ente no podría ocuparse de ente alguno. El concepto fenomenológico de tiempo se expresa así desde el ser del Dasein que es el cuidado, esto es, el comportamiento del Dasein ya en la cotidianidad expresa el tiempo. Teniendo como punto de partida el ‘ahora’, Heidegger remite al tiempo mundano o significativo que de ahí se deriva: “En la medida en que todo ‘luego’ es un ahora-todavía-no y todo ‘hace un rato’ es un ahora-ya-no, está implicado en todo anticipar y retener un presentificar. Aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Asimismo lo que retengo, lo retengo para un presente y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes”, todo ‘ahora’ remite ‘inherentemente’ a un ahora-todavía-no (futuro) y a un ahora-ya-no (pasado), es decir, al ahora presente le corresponde una referencia esencial a los otros tiempos. Además, como decíamos, está impregnado de los caracteres de significatividad, databilidad, distensión, publicidad. Cuando miramos el reloj, el ahora *puntual* que miramos tiene sentido porque es un ahora *para* esto o *para* lo otro, es un ahora que señala actividades que hacemos, que haremos, que hicimos en determinada fecha (significatividad y databilidad), así como el tiempo que tardaremos en ello (distensión). Además todo tiempo manejado por nosotros, aunque pueda ser de alguna manera distinto para cada uno, no es ajeno a los cánones de convivencia (publicidad).

Aún más, Heidegger señala que el punto de partida del análisis fenomenológico del Dasein, la cotidianidad, manifiesta eminentemente la temporalidad.⁷¹ La cotidianidad es nuestro diario hacer, las actividades diarias y comunes que hacemos *cada día*. *A todas horas* reluce la temporalidad que guía nuestro actuar. “El paseo con vistas a la salud” condensa siempre un dejar de hacer algo pasado para optar o preferir una cierta actividad presente con

⁶⁹ Sólo a manera de señalamiento diremos que, en su reinterpretación de Aristóteles, Heidegger identifica al Dasein con ‘alma’ y ‘praxis’, los hace términos intercambiables. Cf. *IF*, p. 237 y *PPF*, p. 145.

⁷⁰ *PPF*, p. 326: “... no llamamos temporal a un ente como una piedra, que se mueve en el tiempo o permanece en reposo. Su ser no está determinado mediante la temporalidad”.

⁷¹ Cf. *ST*, § 71.

vistas a un beneficio futuro. Por ello, pensar que una actividad es posible sin referencia a la totalidad de los éxtasis, es una creencia, aunque no errónea, con poco sustento desde el ver fenomenológico. Lo más contrario a la temporalidad originaria es la comprensión del tiempo como sucesión. Ello no impide que la misma temporalidad se muestre como sucesión, pero se muestra así en tanto desde su modo de ser le viene la posibilidad de ser modificable.

b) La deliberación como temporalidad modificable

Esta modificación de la temporalidad es la que permite la aparición de los entes como hermenéuticos y como teóricos. La circunspección es la actitud cotidiana cuyo ritmo de vida es posible gracias a que cuenta una visión de conjunto: porque comprende la significatividad puede ocuparse de lo que hace con vistas a su poder-ser. Al ocuparse que cuenta con la visión de conjunto lo llama Heidegger deliberación, ésta se expresa eminentemente con el esquema “si..., entonces” y con ello apunta necesariamente a la temporalidad. Toda actitud contemplativa debe por tanto “suspender” la visión de conjunto para centrarse solamente en aquel ente que le interesa, pero eso no significa que la visión de conjunto pueda desaparecer: “La deliberación circunspectiva ilumina la correspondiente situación fáctica del Dasein en el mundo circundante del que se ocupa. Jamás se reduce pues a ‘constatar’ la presencia de un ente que está-ahí o de sus propiedades”.⁷² En la contemplación el modo eminente es el presente, un modo que para poder hallar entes “neutrales” ha tenido que suponer una homogeneidad del tiempo y del espacio y ha debido eliminar la mundaneidad de aquello en lo que se ocupa. El modo preeminente es el presente, aunque a diferencia del modo cotidiano de volcarse en el presente, este presente implica un modo teórico específico. Heidegger diría que las cosas no son teóricas, lo teórico es la actitud con la que nos acercamos a ellas.⁷³

Una vez señalado que la temporalidad es modificable, tenemos ya la posibilidad abierta para acercarnos al modo temporal específico en el que el Dasein se individúa de manera radical. Si la temporalidad no es estable tenemos también que entonces, el Dasein en

⁷² *ST*, p. 375. Con esto también se apunta a la ontologización de la praxis que Heidegger aborda en esta parte del § 69.

⁷³ En varios lugares de *ST* así como de *Introducción a la filosofía*, Heidegger abunda más en el comportamiento científico, válido, aunque dependiente del comportamiento cotidiano. Su cuestionamiento no se dirige a la importancia de lo científico sino a la pretensión de ser una actitud preeminente y muy distinta del cuidado.

cuanto que es el único ser temporal, tampoco es estable, sino que es continuamente inestable. La individuación radical (*radikal Individuation*) hará referencia al momento de estabilidad (*Selbst-ständigkeit*)⁷⁴ e integridad (*Ganzheit*). Pero es necesario abundar en tal inestabilidad para así poder evitar la asociación con ‘identidad’. Ésta alude al tiempo presente y lo supone como el tiempo que es posible que sustente a nuestro yo. Que el Dasein sea temporal, significa también que es continuamente inestable, pero la estabilidad que logra la individuación radical tiene que ver también con la temporalidad extática. Por ahora cabe reiterar que con la deliberación a la base de todo comportamiento circunspectivo, diríamos con Heidegger que no hay manera de no ser “nuestro tiempo”. De alguna manera, cada Dasein se halla en aquello que le corresponde, siempre es su tiempo, no podría no serlo, aun cuando se pierda en las cosas. La fenomenología no podría calificar de malo o bueno, de moral o inmoral un comportamiento así. En la medida en que es “descriptiva” toma lo que se muestra como un fenómeno positivo, de ahí que Heidegger halle en la tendencia del Dasein a absorberse en las cosas un camino que lo guía a la explicación del ser propio del Dasein. Para Heidegger ningún fenómeno que muestra el Dasein es desechable, por el contrario, todo fenómeno es positivo, aunque cabe discriminar y ubicar todo fenómeno “en los límites dentro de los que se da”, así, algunos serán más importantes en tanto aportan pistas que nos llevan a mirar el fenómeno del Dasein en su totalidad.

Uno de esos fenómenos clave que nos llevan a la develación de la totalidad del fenómeno que buscamos es la tendencia a absorbernos en las cosas. Su carácter es el de la huida a hallarse en un modo fundamental de ser-en-el-mundo y que puede ser “verificado” en los momentos en que el mundo se *abre* desde los estados fundamentales como por ejemplo desde la angustia.

Que seamos presas de la angustia no es posible explicarlo desde la familiaridad del mundo, esto es, si a la base de nuestro ser se halla el que todo nos es familiar, no cabe entonces hablar de que en algún momento esa familiaridad se diluya; la pregunta por lo que puede explicar esa apertura angustiosa del mundo lleva entonces a poner en cuestión la familiaridad del mundo como fundamento inicial. En cambio, si pensamos en la no familiaridad del mundo como lo que está a la base de la familiaridad, se explica entonces el

⁷⁴ Este término es traducido por Rivera como “estabilidad” pero también como “autonomía”, es necesario tener presente ambas significaciones, cf. *ST*, pp. 322 y 341.

carácter de huida que tiene el absorbernos en las cosas y la angustia que emerge en las situaciones más anodinas. *Detrás* de la familiaridad existe una desazón fundamental respecto a aquello que nos rodea. Tal desazón (*Unheimlichkeit*) señala nuestro carácter de arrojados en un mundo en el que nuestro ser es una carga y un encargo. Así pues, la totalidad o “integridad” (*Ganzheit*) del fenómeno se vislumbra sólo a partir de los estados de ánimo que irrumpen descubriéndonos esa totalidad de nuestro ser.

La razón de que nuestro ser sea una carga y un encargo y que por ello nos angustiemos es la finitud. Si todo fuera controlable y manejable, si nuestras capacidades fueran siempre las mejores, en fin, si pudiéramos concebimos como el sujeto voluntarioso y dueño del universo, no cabría temor alguno. Pero a pesar de que así nos concibamos, la finitud se muestra en las situaciones más insignificantes, la llamada emerge para señalarnos la culpa de nuestro ser posible, siempre. Con tal llamada y con el querer-tener-conciencia de nuestra finitud tenemos elementos para abordar la individuación radical concebida como “ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia”.⁷⁵

Dentro de la fenomenología, no cabe hablar, como hemos visto, de una temporalidad sucesiva, por ello si hablamos de finitud y muerte éstas no pueden ser ubicadas como dos cosas distintas. Para la fenomenología la finitud tiene que ver con el dejar de vivir; pero, en sentido estrictamente fenomenológico, la muerte es justamente el carácter finito que nos atraviesa y que abre la posibilidad de entendernos no a partir de contenidos, sino a partir de nuestro propio modo de ser. La muerte es nuestro modo de ser finitos, por ello, asumir la finitud brinda la posibilidad de asumirnos radicalmente individuales, o como también Heidegger dirá, brinda la posibilidad de asumirnos como fenómeno entero y, en tanto tal, verdadero.

c) La muerte como fenómeno de la vida

Si la existencia ha de ser comprendida como poder-ser, esto es, como posibilidad, la muerte es sin duda aquello que más nos hace patente nuestro ser-posible; ella obliga a comprendernos como posibilidad. En sentido ontológico, la muerte pertenece

⁷⁵ PFF, p. 408 (de la versión en alemán): “Vereinzelung besagt nicht, sich auf seine Privatwünsche versteifen, sondern frei sein für die faktischen Möglichkeiten der jeweiligen Existenz”.

exclusivamente al Dasein, es decir, la muerte es un fenómeno de la vida; con ello queremos señalar que mientras vivimos, vivimos la muerte, sólo así puede llamarse con pleno derecho un “fenómeno de la vida”. Por ello ha sido necesario que antes abordáramos la temporalidad originaria porque es ella la que posibilita ese vivir la muerte. El carácter de no-todavía (de algo que no ocurre todavía) obstaculiza mirar a la muerte como el fenómeno que precisamente nos *brinda* la totalidad del fenómeno que somos, nuestro poder estar entero. Por lo mismo no cabe aquí pensarla como aquello que permite la exclusión recíproca entre nuestro ser y su “ser”, o sea, su no-ser. Mientras el Dasein es, está vuelto hacia su fin, vive de cara al fin, a pesar de que evite mirar expresamente a tal fin.

En tanto fenómeno, puede mostrarse como lo que *no* es. Entendida vulgarmente es considerada por el uno (*das Man*) como un evento que ocurre en algún momento y que da término a la vida, pero que mientras tanto, a pesar de que puede ocurrirle a uno, uno está a salvo y puede continuar en la vida. Para el uno la muerte es algo que vendrá, pero que todavía no sucede, esto es, ha tornado su carácter de posible en real. La muerte que reconoce el uno ciertamente “empareja” pero se trata sólo de un emparejamiento aparente que no toca vivir, pues cuando la muerte es, el hombre ya no es. Vemos en cambio, de acuerdo con el análisis ontológico que la muerte es un fenómeno de la vida, por eso aunque el uno trata de esquivarla no lo logra. El uno busca tranquilizarnos de que algún día a todos nos tocará, o bien, puede buscar múltiples formas de exorcizarla, por ejemplo, familiarizándose con ella mediante el discurso, o incluso “experimentarla” en los otros o en sí mismo. Con ello la sigue haciendo real y fomenta que el Dasein continúe con su vida sin asumirla como posibilidad ya “presente”.

La muerte como fenómeno de la vida es, como hemos dicho, aquello que más radicalmente nos hace ser nuestro propio ser, aquello que “uniformándonos” nos sitúa en la respectividad de nuestra situación. La muerte comprendida por el uno es incapaz de ocultar la muerte. Heidegger muestra que aún en tales modos “derivados” de interpretación podemos captar destellos del fenómeno ontológico de la muerte.

Fenomenológicamente la muerte es parte de la vida, esto es, al Dasein mientras vive, le pertenece la muerte. La muerte es infranqueable aunque pueda ocultarse y aparecer como lo que *no* es. La manera corriente de entenderla es que tal fenómeno pone fin a la vida. Y esto es correcto sólo si por “poner fin” entendemos dar a la vida el carácter de fin o finitud.

El Dasein es posibilidad arrojada, pero de todas las posibilidades con las que cuenta, la muerte es la más cierta aunque también la más indeterminada. Este carácter de certeza de la muerte atraviesa al ser del Dasein: el no-ser del Dasein atraviesa al ser del Dasein.⁷⁶ Que en último término, inesperadamente, el Dasein terminará sus días es algo que delimita cualquier posibilidad, la muerte pone límites, delimita, define: “Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein”.⁷⁷ Por ello la muerte es el fenómeno privilegiado que desde la posibilidad de la ya no existencia ilumina precisamente las posibilidades que corresponden al ser de cada Dasein. Mientras para el uno-mismo “todas las posibilidades [son] ‘posibles’, es decir, también las imposibles, se le ofrecen”, para el sí-mismo que se adelanta a la muerte, tal adelantarse lo sitúa radicalmente en su facticidad: “este haber-pasado, como aquél hacia el cual precurso, hace, en este mi precursar hacia él, un descubrimiento: es el haber-pasado de *mí*. A título de este haber-pasado, descubre mi Dasein en cuanto súbitamente no más ahí; súbitamente no soy más junto a éstas y aquellas cosas, junto a estos y aquellos hombres, junto a estas vanidades, estos subterfugios y esta parlotería. El haber-pasado desbanda todas las familiaridades (*Heimlichkeiten*) y ocupaciones, el haber-pasado se lleva consigo todo a la nada”.⁷⁸ Es la luminosidad que brinda el carácter de negatividad de este fenómeno: que entre más ausente se muestre la vida, como corrientemente la entendemos, más “clara” se hace. Heidegger afirma que el Dasein muere mientras vive, porque es finito, y sólo en algún momento deja de vivir.

El adelantarse a la muerte muestra en la inminencia de la misma su carácter temporal. La inminencia de la muerte conforma la inhospitalidad fundamenta del ser-en-el-mundo, pero ello le viene al Dasein de su propio ser que es el cuidado –anticiparse a sí estando ya en el mundo en medio de los entes–. Gracias a que el Dasein se anticipa la inminencia aparece como amenaza, de algo que siempre ha-sido; el estado de arrojado le devuelve la inminencia de su finitud como algo que desde siempre lo ha amenazado, en la caída la

⁷⁶ En una nota marginal y posterior Heidegger añadió respecto a la muerte: “Ser del no-ser”, *ST*, p. 254, nota c. Aunque hay que reiterar que no es que el ser sea acompañado por el no-ser, como si fuera un extra del que faltara hablar, sino que ya en el ser del Dasein hay no-ser.

⁷⁷ *ST*, § 45, p. 254

⁷⁸ *El concepto del tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica [www.philosophia.cl/ Escuela](http://www.philosophia.cl/Escuela) de Filosofía Universidad ARCIS.

inminencia se encubre del extremo estar ocupado en la cotidianidad. La manera cotidiana y general en que vivimos la muerte es evadiéndola.

Ahora bien, cuando hemos hablado del ser-cada-vez-mío que puede darse en el modo de la propiedad, la impropiedad o en la indiferencia modal, tales modos cobran sentido a partir de su total referencia con la muerte y de ahí toman su nombre. En la medida en que el Dasein “sabe” de la muerte como parte fundamental de la vida y se abre a tal fenómeno, entonces ocurre que sabe de su ser total: “El Dasein es propiamente consigo mismo (*bei ihm selbst*), es verdaderamente existente, cuando se mantiene en este precursar. *Este precursar no es otra cosa que el propio y único futuro del Dasein propio*”.⁷⁹ Así la propiedad señala al carácter de posesión, como si la propiedad pudiera brindarme mi propio ser, y no porque ontológicamente pueda perderse, ya que siempre y cada vez mi ser es mío, es una carga y un encargo. Si se me muestra el carácter finito de mi ser, entonces las posibilidades necesariamente serán más claras para el Dasein. Las pretensiones y las ilusiones tomarán una dimensión muy distinta cuando no olvido mi finitud. Mirar la propia finitud es también mirar la propia situación y dejar que las pretensiones o proyectos del uno palidezcan en favor de los míos. La propiedad se alcanza cuando el ser del Dasein relativiza o se vuelve irrespectivo a cualquier contenido y asume su ser como un ‘como’ (*Wie*). Esto es recuperar el propio ser. La importancia de la propiedad radica en el sentido de verdad fenomenológica entendida como totalidad.

d) Propiedad e indiferencia modal

El ser-cada-vez-mío es la condición de posibilidad para la propiedad, la impropiedad o la indiferencia modal. Sin embargo, sólo en la propiedad tendríamos la totalidad y verdad fenoménica del Dasein, y en ésta a su vez hallamos la posibilidad de individuación radical del Dasein. Como hemos planteado, en apariencia “la indiferencia modal” es una tercera posibilidad de ser del Dasein, además de la propiedad y la impropiedad. Nuestra tesis ubica precisamente en esa indiferencia modal el momento fundamental de la individuación radical, sin embargo, reconocemos que desde la concepción heideggeriana de la temporalidad –que siempre es una temporalidad *entera*–, la separación de tal momento de “indiferencia modal”

⁷⁹ *Ibidem*, p. 14.

sólo se da con fines analíticos. Señalarla permite distinguir un momento eminente dentro de la misma propiedad, pero que tampoco puede dejar confundirse con ella. No cabe duda de que en la propiedad y en la impropiedad el modo de temporalización es distinto, enfáticamente la primera mira al futuro y la segunda al presente. El tercer modo que planteamos no debe concebirse como una tercera posibilidad que se volcara al pasado. Es como hemos dicho un énfasis de la misma propiedad. Contamos con pocas referencias para abundar más ampliamente en el significado que Heidegger quiso darle a este momento de “indiferencia modal”, por ello nos aventuramos a una interpretación que sin embargo nos parece que tiene sentido en cuanto la “individuación” admite cierta “separación” y “determinación”, caracteres que sólo ocurren en cierto momento “dentro” de la propiedad.

La individuación radical, como énfasis de la propiedad, tiene que ver con un modo de ser, específicamente, con un modo de vivir la temporalidad. Heidegger no brinda ninguna frase descriptiva que nos hable de características concretas, no hallaremos en la propiedad ninguna propuesta concreta, ningún ideal de vida. Si hemos atendido a los requerimientos del análisis fenomenológico, la opción heideggeriana por la perspectiva del singular rechaza cualquier afirmación que tenga contenido alguno, pues el ser-cada-vez-mío es lo más opuesto a un contenido universal. Así pues, la individuación radical consiste en temporalizar el ser del Dasein de una determinada manera: en el *instante* (*Augenblick*) a partir del cual se realiza el acto resolutorio (*Entschluss*). Enseguida abundamos más en este modo propio de temporalización.

Los estados fundamentales revelan al Dasein su carácter finito de una manera tal que cualquier tematización de la muerte es incapaz de hacerlo. La angustia muestra inesperadamente al Dasein el carácter desazonante del ser-en-el-mundo, la inhospitalidad fundamental, y con ello, lo pone frente a la posibilidad de la propiedad y la impropiedad, que no deben entenderse como opciones excluyentes entre sí. Si el Dasein es el ente en el que convergen todos los aspectos de los otros entes y el último por-mor-de, no hay otro aspecto al cual el Dasein pueda remitirse, por eso la muerte le revela su irrespectividad. ¿Qué verdad le muestra esta finitud? Su carácter de posibilidad y por tanto de no-necesidad. El Dasein es su propio fundamento y si no puede remitirse a algo más, esto quiere decir que ahí, con él, acaba todo.

En este momento de angustia, en el que la posibilidad se muestra en lo indeterminado pero cierto de nuestra muerte, es lo que nosotros creemos que es la indiferencia modal, porque en apariencia todo está por decidirse. Sin embargo, para que alguien se angustie, dice Heidegger, debe tener ya disponibilidad para la angustia, y con ello, estar resuelto de alguna manera. La resolución ha sido caracterizada como el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio poder-ser culpable.⁸⁰ Pareciera pues, que la angustia es sólo posible en aquel que ya vive en la resolución. Este esquema nos remitirá, como veremos en el tercer capítulo, al esquema de la virtud, en donde sólo tiene sentido para el virtuoso o para el que está en el camino de la virtud leer sobre ella. Aristóteles advierte que la *Ética nicomáquea* no sirve a quien no es virtuoso, porque para ello se necesita una disposición que el vicioso no tiene. La resonancia de esta condición –que para ser virtuoso hay que ser virtuoso en cierta forma– la tenemos cuando en Heidegger sólo el propio puede resolverse y realizar actos resolutorios. Así como sólo el virtuoso realiza actos virtuosos. Pero las grandes diferencias entre la virtud y la propiedad se mostrarán más adelante. Baste por lo pronto remitir a este esquema aristotélico que muestra un tipo de temporalidad extática. Por ahora nos importa describir aquello que en Heidegger es la individuación radical.

En la resolución el Dasein comprende la llamada, que proviene de sí mismo, a asumir su más propio ser culpable, lo que significa asumir que tiene que cargar con su ser y hacerse “responsable” de él a pesar de hallarse arrojado en un mundo que lo constriñe por todos lados. No hay posibilidad de que el Dasein confunda la llamada que viene de su ser, a pesar de que no tiene nada de común con el discurso del uno –o precisamente por eso– y nunca puede ser constatable. La llamada se da en el silencio pero es inconfundible: “la desazonante, fría y ciertamente inevidente seguridad con la que el vocante acierta en el interpelado” se funda en que el Dasein, “aislado para sí mismo dentro de su desazón, es para sí mismo absolutamente inconfundible”.⁸¹ Tal aislamiento se temporaliza como instante (*Augenblick*), en el que la situación fáctica (*Situation oder ‘In der Lage sein’*) se hace visible para el Dasein. En la angustia todos los respectos *se pierden*, esto es, el Dasein se vuelve en

⁸⁰ Cf. *ST*, § 62, p. 324. En *ST*, p. 314, Heidegger la define así: “La aperturidad del Dasein que se da en el querer-tener-conciencia está, por ende, constituida por la disposición afectiva de la angustia, por el comprender en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable, y por el discurso que calla. Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia –*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*– es lo que nosotros llamamos la *resolución* [*Entschlossenheit*]”.

⁸¹ *ST*, p. 326.

cierta forma *irrespectivo*, porque adelantándose a la posibilidad de su muerte, el mundo ya no le dice nada, pero necesariamente es así como el Dasein se pone frente a sí mismo y vuelve a tener la posibilidad de ser desde sí mismo.⁸² Y “vuelve”, suponemos, en el modo de la propiedad que ya le pertenecía en cierta forma.

Sólo el reconocimiento de la nihilidad inherente a su ser le otorga la libertad para asumir su situación, obstaculiza todo “dárselas de algo” o de creerse dueño de una existencia excepcional, y lo devuelve a la cotidianidad de modo propio: “La resolución precursora no proviene tampoco de una pretensión ‘idealista’ que sobrevolara por encima de la existencia y de sus posibilidades, sino que brota de la sobria comprensión de las fundamentales posibilidades fácticas del Dasein. La serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esa posibilidad”.⁸³ Colocamos la individuación radical en el momento de irrespectividad y de aislamiento, porque viéndose sin fundamento ni respecto alguno, el Dasein se comprende en lo que él es, en el que precisamente es, en su situación. Se hace distinto no por alguna característica notoria, sino por un “saber”, es decir, por saber una verdad: su finitud.

La individuación radical no otorga notas características determinables y señalables, no podría, puesto que la muerte nos dice que todo terminará y que lo más propio será lo que desde nuestro ser finito realicemos. Ajena a la aprobación del uno, la individuación radical que asume la muerte es “el ‘cómo’ que cada cual puede ser en igual medida, [...] una posibilidad respecto de la cual nadie goza de preeminencia, al [el] ‘cómo’ en el que todo ‘qué’ se pulveriza”.⁸⁴ Curiosamente, en un sentido fenomenológico la individuación radical es, a nivel ontológico, un modo de emparejamiento radical, en donde todo contenido concreto se ilumina por la finitud, o mejor dicho, es pulverizado por ella.

Los modos de aparición de los entes individuales se hallan, desde el punto de vista fenomenológico-hermenéutico, en directa relación con el Dasein que comprende ser. Ha sido preciso diferenciar el modo de teórico de aparición del individual del encontrarse hermenéutico de individuales. Este último cuenta con el respaldo de una tradición que privilegió el comportamiento teórico, lo cual dificulta y hace ver como “violento” todo

⁸² Cf. *ST*, p. 328.

⁸³ *ST*, § 62, pp. 328, 329.

⁸⁴ *El concepto del tiempo*, trad. Pablo Oyarzun, p. 19.

análisis fenomenológico que pretenda partir de fenómenos como la cotidianidad. Sin embargo, precisamente porque los contenidos de la tradición tienen el carácter de positividad, emanan destellos del modo originario de aparición de los individuales, por lo mismo, de acuerdo con Heidegger, es necesario no renunciar al conocimiento de las tesis que marcaron la tradición, razón por la cual hemos comenzado con un breve abordaje de Husserl cuyos planteamientos fueron fundamentales para la fenomenología hermenéutica.

Aunque en un principio se han descrito tales modos de ser individual, hemos llegado a la conclusión de que sólo el Dasein se individúa. Los caracteres del ser-cada-vez-mío y de existencia nos guiaron para especificar el modo cotidiano en que el Dasein se individúa, sin embargo, la individuación radical alude a un proceso que lo lleva a la propiedad de su ser. Abordar tal modo de ser permite mirar la totalidad del fenómeno y hace explícita la decisión de Heidegger de optar por la verdad como sentido fundamental del ser. En el siguiente capítulo abordaremos el lugar del individual en Aristóteles y especialmente nos dirigiremos al individual en el ámbito humano. El énfasis de esta relación entre individuación y verdad será perseguida en nuestro acercamiento a la filosofía aristotélica en nuestro último capítulo.

CAPÍTULO 2

Lo individual como dato y proceso en el alma humana en Aristóteles

Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio,
y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido,
que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles,
si resucitara sólo para ello

Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha

En Aristóteles nuestra pregunta por el individual debe ser enmarcada en la pregunta por ‘lo que es’, pues necesariamente el individuo es ‘algo que es’. No obstante, es preciso señalar el lugar que Aristóteles le otorga al individuo y el camino que sigue para determinar tal lugar. Los múltiples objetos que aparecen como individuales: una mancha, una sombra, los rayos del sol, uno mismo, pertenecen a algunas de las categorías con las que Aristóteles inaugura la más determinante clasificación de los modos de decir el ser. En este capítulo expondremos la reducción que va de ‘lo que es’ a la entidad primera considerada como lo separado y lo determinado (§ 4); a partir de eso describiremos sus principios del cambio, para entonces exponer el debate que se originó en la Edad Media. Con ello tendremos una base firme para hacer expresa nuestra postura respecto a la pregunta por el principio de individuación. Veremos que tal principio debe poder formularse desde la forma o entelequia y debe ser comprendido como un proceso que busca la coincidencia plena entre los ámbitos físico y lógico (§ 5). Por último, nuestra investigación se centrará en el proceso de individuación del alma humana, de la manera en que habremos expuesto aquí tal proceso y como sólo desde el campo ético es posible hacerlo.

§ 4. La entidad individual: lo separado (*choristón*) y lo determinado (*tóde ti*)

La pregunta que hizo a muchos filósofos y sofistas entrar en aporías fue la pregunta por el ser y por el cambio, entendido éste como un modo de no-ser, aunque generalmente identificado con el no-ser absoluto. De aceptarse la evidencia de los sentidos, de que todo cambia y nada permanece, estaríamos negando la posibilidad del ser (como algunos interpretaron a Heráclito). Por el contrario, si afirmamos el ser, debemos afirmarlo como inmóvil y dejar el cambio en el ámbito de las apariencias (según otros, esta fue la vía parmenídea). Muchos de los diálogos platónicos aluden a algunos de esos cuestionamientos que en Heráclito y Parménides tienen sus antecedentes más representativos. Nuestra intención no es exponer ni siquiera brevemente las aporías a las que se enfrentaron y la manera en que fueron resueltas por Platón. Bastará con señalar que Aristóteles dedica una buena parte de su *Metafísica* a discutir tales entramados de ideas que, a su parecer, conducían a una perplejidad innecesaria.⁸⁵

Aceptar que el cambio y el movimiento niegan el ser es aceptar que no es posible dar cuenta de lo que nos rodea y, en última instancia, de nosotros mismos. La renuncia a la ciencia parecía ser la consecuencia de ello, o bien, en caso de afirmar su posibilidad, había entonces que negar la evidencia de los sentidos. Sin embargo, para Aristóteles es fundamental dar cuenta de lo que nos rodea, de lo que somos; debe ser posible una ciencia, la más excelsa, que estudie al “objeto” más excelso y más universal: el ser. De tal ciencia se ocuparía el Filósofo.

a) La multiplicidad de sentidos del ser

Aristóteles establece entonces con paso firme las condiciones que científicamente permitirán dar cuenta del ser. Una de esas condiciones parte del análisis de los usos cotidianos de las palabras; eso lo lleva a exponer algo que para los de su época podía ser fácilmente aceptado:

⁸⁵ Es conocido el estudio de Cherniss que hace una defensa muy expresa y detallada de la crítica aristotélica a los presocráticos. A su juicio, Aristóteles no fue justo con muchas de las posturas expresadas por los presocráticos, cf. H. Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trads. Loreta Brass de Eggers, Nicole Ooms, Luis Ignacio Helguera y Maite Brosa Curcó bajo la dirección de Conrado Eggers Lan, México, UNAM, 1991.

había multiplicidad de usos del término ser.⁸⁶ De aquí proviene sin embargo la dificultad primera, pues la ciencia se dirige siempre a regiones particulares cuyo objeto es algo genérico.⁸⁷ En cambio, el ser (*eînai*) o lo que es (*tò ón*) no podía ser asignado a ninguna de las regiones debido a que el mero hecho de hablar de algo o de referirse a algo implicaba ya el ser, de un modo o de otro. Y en esto se halla el problema: determinar el modo primordial en el que el ser se encuentra en todo lo que nos rodea, y esto, a pesar de que su sentido se da de maneras diversas y muy variadas.

El objeto de la ciencia debe ser lo más delimitado posible, sin embargo, tratándose de la ciencia universal es una imposibilidad contundente hallar univocidad en su objeto. Decimos de algo que es rojo lo mismo si pertenece a un vestido, a la sangre o a una puesta de sol. Y el rojo “es” en cada uno de estos casos. El señor que camina por la calle es el mismo que llega a su casa y duerme; si duerme o camina, de él decimos ‘que es’. Las estrellas son, y su luz también es. Los números son y los cuerpos geométricos también son. Estos ejemplos muestran la dificultad de agrupar en un género los usos del verbo ser. Los múltiples sentidos en que se afirma ‘lo que es’ parecen caer en la homonimia y por tanto en la equivocidad de los términos. Pero de reconocer que es imposible eliminar la homonimia, tendríamos a la vez que aceptar la imposibilidad de una ciencia del ser. En varios lugares de la *Metafísica*,⁸⁸ Aristóteles expone los sentidos en que el ser se dice:

⁸⁶ Guthrie atribuye a Platón en el *Sofista* la primera exposición de la idea de la multiplicidad de sentidos que una palabra puede tener.

⁸⁷ P. Aubenque señala muy claramente la aporía que enfrenta Aristóteles, y afirma que “proviene, en definitiva, del mantenimiento simultáneo de tres tesis cuya conjunción resulta abiertamente inconsistente: 1) *hay una ciencia* de lo que es, en tanto que algo que es, 2) solamente puede haber unidad de ciencia si hay univocidad, *si hay unidad de género*, y 3) la expresión ‘lo que es’ carece de univocidad, *«lo que es» no constituye un género*. Es obvio que la conjunción de dos cualesquiera de estas tesis comporta, de modo inevitable, la exclusión de la restante”, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, 2ª parte, II, 4, p. 214, citado por Tomás Calvo en Aristóteles, Introducción, *Metafísica*, trad., intr. y notas Tomás Calvo, p. 19.

⁸⁸ IV 2, 1003a33ss; V 7, 1017a6ss; VI 2, 1026a33-b2; VI 4, 1027b31; VII 1, 1028a10ss; IX 10, 1051a34-b1, y XIV 2, 1089a26-28. Resumimos aquí lo que Aristóteles dice en *Met.*, V 7, 1017a6ss: ‘lo que es’ se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo. 1) como accidente [...] “Así pues, de las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta es, o bien porque aquello se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica”; 2) como categoría: “Por otra parte, se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación”; 3) “‘ser’ y ‘es’ significan que algo es verdadero, y ‘no ser’ que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación”; 4) “‘Ser’ y ‘lo que es’ significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es ya plenamente realizado”.

Pero puesto que ‘lo que es’, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de ‘es verdadero’ y lo que *no es* en el sentido de ‘es falso’; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué <es>, de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo <es>, y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos <sentidos>, lo que *es* en potencia y en acto; puesto que ‘lo que es’ se dice en muchos sentidos, hay que decir, en primer lugar, sobre <lo que es> accidentalmente no es posible estudio alguno acerca de ello (*Met.*, VI 2, 1026a33ss).

Ante esta pluralidad de sentidos, Aristóteles introduce una matización que posibilita la “unidad” de objeto de la ciencia más universal: la flexibilización de los límites de su objeto: “Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola <ciencia>” (*Met.*, IV 2, 1003b13-16). ‘Lo que es’ por tratarse del “objeto” más universal, no puede ceñirse a región alguna; la naturaleza compartida de todo aquello que se nombra como ‘lo que es’ descarta toda posible homonimia o equivocidad:

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello– y ‘médico’ <se dice> en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica)... (*Met.*, IV 2, 1003ass).

Tenemos, pues, los siguientes sentidos del ser y ‘lo que es’: las categorías de entidad (categoría primera), cantidad, cualidad, etc., lo accidental, lo falso y lo verdadero, así como la afirmación y la negación, la potencia y el acto. Todas ellas se remiten primordialmente a la entidad, y, más aún, se “reducen” a ella. Lo que argumenta Aristóteles para esta primera reducción⁸⁹ lo veremos enseguida.

⁸⁹ Entendemos por “reducción” aquello que significa la frase griega *pròs hén*, “ir hacia uno”, esto es, llevar todos los posibles significados de ‘lo que es’ a aquel significado que es predominante, aquel del que todos dependen nocional y temporalmente.

b) Primera reducción de ‘lo que es’ (*tò ón*) a la entidad (*ousía*)

La unidad del “objeto” de la ciencia universal se funda en su referencia a un significado primario. Siempre es posible remitir todos los sentidos de ‘lo que es’ a la entidad como sentido focal (*pròs hén*):

así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que incluso de lo que no es, digamos que *es* ‘algo que no es’ (*Met.*, IV 2, 1003b5-10).

Esta remisión a la entidad permite la simplificación y fundamenta a la ciencia de ‘lo que es’. Ahora bien, una vez que Aristóteles se pronuncia por la entidad como sentido primordial explica también la razón de que algunos de los sentidos expuestos hayan sido relegados a favor de la entidad, lo cual no expondremos en detalle, sino brevemente. Al respecto diremos que no es posible prescindir de los sentidos del ser como verdad, accidente, potencia, y demás. Lo imposible es tenerlos como sentidos fundamentales, pero no hay duda de que al accidente, a la potencia, a la privación, etc. les corresponde el “ser” con pleno derecho. Enseguida enumeramos la razón de que cada una de ellas haya sido descartada, por lo pronto.

- a) la verdad y la falsedad (1027b30ss): por tener lugar en el pensamiento y no en las cosas.⁹⁰
- b) el accidente (1026b2; b20): por estar próximo a lo que no-es, además de que no puede hacerse estudio alguno de él, porque la ciencia tiene por objeto únicamente lo

⁹⁰ En la traducción de T. Calvo de *Met.*, IX 10, Aristóteles afirma: “‘lo que es’ y ‘lo que no es’ se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental”, sin embargo, la frase “en el sentido más fundamental”, aunque se encuentra en el texto griego, fue eliminada por Ross, Reale y Tricot. T. Calvo opina al respecto que no debe eliminarse (a pesar de que en otro lugar Aristóteles haya dicho que la verdad posee sólo un sentido derivado): “si no lo hacemos (y no veo razón definitiva para hacerlo), y las traducimos del modo que propongo, tendremos aquí una clara afirmación de la verdad ‘ontológica’ como fundamento de la verdad lógica, es decir, de la verdad del conocimiento y del discurso”, *Met.* IX 10, nota 45. Heidegger mantiene la frase, ella es fundamento importante de su propuesta de la verdad como el sentido fundamental del ser.

que sucede siempre o la mayoría de las veces, y lo accidental no es permanente ni necesario.

- c) El movimiento o cambio, expresado como potencia/acto en realidad será señalado como otro modo de nombrar la estructura hilemórfica de las entidades y ampliamente trabajado en toda la *Metafísica* y la *Física*.

Estos sentidos no son excluyentes, unos y otros se mezclan y desde diferente perspectiva son lo mismo. Es decir, no sólo refieren a la entidad (*ousía*), sino que entre ellos se remiten unos a otros o se explican unos con otros.

La declaración que confirma, al principio de *Metafísica* VII que es posible la sustitución de la ontología por el estudio de la entidad (ousiología) se expresa así (1028b2-4): “Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?”. El libro VII resulta fundamental en la explicación que Aristóteles hace de la entidad. Así, comenzamos entonces con la declaración expresa del punto de partida: lo que nos ocupará será la entidad, ya que ella es primera en muchos sentidos: “en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo” (1028a32-33).

c) Prioridad de la entidad primera (*prote ousía*): lo separado (*choristón*) y lo determinado (*tóde ti*)

El libro VII 1 (1028a10ss), en la reiteración de los distintos modos en que el ser se dice, comienza ya nombrando en primer lugar a la entidad individual. En el siguiente pasaje hallamos la primera declaración de lo que Aristóteles tratará en los siguientes dos libros de su *Metafísica*:

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado *Acerca de cuántos sentidos* <*tienen ciertos términos*>. De una parte, en efecto, significa el qué-es [*tí esti*] y algo determinado [*tóde ti*] y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si ‘lo que es’ se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de <todos> ellos, es el qué es [*to tí esti*] referido a la entidad (efectivamente, cuando queremos decir de qué cualidad es algo determinado, decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o un hombre; por el contrario, cuando queremos decir qué es, no <decimos> que es blanco o caliente o de tres codos, sino “hombre” o “dios”), mientras que las demás se denominan “cosas que son” porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es en el sentido señalado. Por eso cabe considerar la aporía de si “pasear”, “sanar” y “estar sentado” son, respectivamente, algo que es o algo que no es, y lo

mismo acerca de cualesquiera otras cosas semejantes. Y es que ninguna de estas cosas es <existe> por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de “lo bueno” y “lo que está sentado”. Es pues evidente que en virtud de aquélla es cada una de estas determinaciones, de modo que lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad.

Las razones de que la entidad individual (*tóde ti*) sea preeminente se deben, de acuerdo con Aristóteles, a la noción de prioridad, entendida como aquello de lo que las demás cosas dependen. La entidad es lo primero en el orden del enunciado (esencia y definición) porque para hablar de alguna de las determinaciones requerimos haber comprendido la esencia. Por otro lado, la prioridad temporal se refiere a que es condición de posibilidad de que existan todas las demás determinaciones. Ambas prioridades fundan, a su vez, que la entidad sea lo primero en el orden del conocimiento, tanto si nos referimos al conocimiento en general (*eidénai*) o al conocer científicamente (*epístasthai*).⁹¹ De todas las determinaciones que se mencionan: cantidad, cualidad, estado... se afirma que no pueden ser separadas o por sí mismas. En cambio la entidad individual es aquella que es por sí misma, pues no depende de otra para ser, a ella le acaecen las determinaciones, y no se predica ella de algo más. Por ejemplo, sabio se predica de Sócrates, “ser sabio” es una determinación que inhiere en el sujeto Sócrates, pero “ser Sócrates” no es algo que puede predicarse de algo más. Sócrates se predica –si a esto puede llamársele predicación– de Sócrates.

La entidad primera o individual es aquella separada (*choristón*) y determina (*tóde ti*). Separada en cuanto está dotada de subsistencia por sí, y determinada en cuanto que es un “esto” cuyos límites o esencia lo hacen algo señalable, es decir, posee forma.⁹² Ahora bien, respecto a esto último habrá que aclarar que no todo nombre es una entidad, porque no hay definición de todo, sólo de aquello que es entidad.⁹³ Ambas determinaciones se relacionan

⁹¹ Cf. M. Boeri, comentarios a *Física*, 184a10-14, en Aristóteles, *Física*, Libros I-II, trad., intr., y comentarios Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 125.

⁹² Cf. Tomás Calvo, nota 52, en *Metafísica* VII; ahí, el traductor explica que en diversos pasajes Aristóteles identifica entidad (*ousía*), forma (*eídos*) y esencia (*tò tí ên eínai*). Como aquí vemos, el individual, en tanto compuesto, puede también ser llamado forma y entidad. Por otra parte la esencia (*tò tí ên eínai*) expresa en griego “lo que era ser”, esto es, aquello que ha permanecido del ente a pesar de los cambios.

⁹³ La definición de la entidad primera es un problema que haría falta explicar en detalle. Si la entidad primera tiene definición, la tiene no en tanto que es individual sino en tanto que es miembro de una especie, porque sólo de la especie hay definición. La entidad individual por sí misma no tiene una definición, porque su ser individual es precisamente algo que la hace distinta a las de su especie. Su ser individual está dado, además de

íntimamente con un concepto más estrecho de unidad: “Es uno, y lo es en mayor grado, lo que constituye un todo y tiene cierta estructura y forma, especialmente si es tal por naturaleza y no a la fuerza” (1052a22-25). Podemos decir que la entidad individual es una unidad numérica, principalmente, y además específica. La elección de una u otra como objeto de estudio determina el camino de la ciencia aristotélica y, por tanto, a toda la ciencia que sienta bases en el pensamiento del Filósofo.⁹⁴

La estructura de las entidades individuales que pueblan el mundo es hilemórfica, es decir, es compuesto de materia y forma. Aristóteles, siguiendo a su maestro, afirma: “Cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia” (1031b18), pero a diferencia de Platón dirá que es ociosa la existencia de las Formas eternas.⁹⁵ La razón de que Platón afirmara tal eternidad, era mantener un punto de anclaje inmóvil que explicara el movimiento y el cambio, de ahí la necesidad de tales esencias eternas e inmóviles. La solución aristotélica, en cambio, es prescindir de esencias eternas e inmóviles, y garantizar que materia y forma no se generan, pues son preexistentes e inmóviles. Lo único que se genera es el compuesto de materia y forma, es decir, un esto determinado.⁹⁶ Y en tanto determinado no puede no poseer forma, porque ésta es precisamente la que determina la entidad.

La generación atañe pues a las entidades individuales que fundamentalmente se caracterizan como entidades compuestas y, en tanto tales, hay cuatro modos en que se dice la entidad compuesta: “en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto”. Estos distintos sentidos serán objeto de otra “reducción” de sentido, pero, a diferencia de la primera, se trata de maneras más o menos similares de apuntar a lo mismo. Aun así, en la ordenación de las mismas, Aristóteles establece las coordenadas de su filosofía, separándose de Platón y refutando, paralelamente, algunas otras objeciones sofísticas.

por su forma, por los accidentes que inhieren en ella. Sobre esto hablaremos en el siguiente párrafo. En cuanto a la definición, sus partes y su unidad, cf. *Metafísica* VII, caps. 10, 11, 12.

⁹⁴ Aquí se halla, como veremos en nuestro tercer capítulo, una de las diferencias fundamentales entre Heidegger y Aristóteles.

⁹⁵ Cf. *Met.*, VII 8.

⁹⁶ Decimos que en general “un esto” determinado es un compuesto, aunque habrá una importante excepción del caso de un individual determinado pero no compuesto: el motor inmóvil.

d) Segunda “reducción”⁹⁷ de sentido: la forma como entidad

La entidad compuesta es “divisible” en forma y materia, pero sólo su forma es expresada en la definición. En tal definición las partes están integradas por género y diferencia específica. Ya hemos dicho que Aristóteles debe optar por la unidad específica como objeto de definición. De la entidad individual en tanto unidad numérica no hay definición. Así, la reducción que hace de los varios sentidos en que se dice la entidad compuesta apunta a la forma y, con ella, al acto como otra forma prioritaria del ser. Enseguida analizamos brevemente las razones por las que el universal, el género y el sujeto, aunque nombran la entidad, no pueden ser preeminentes.

(i) El universal es el contenido del enunciado, toda definición es de lo universal, ya que no hay definición de los particulares (1035b29-1036a5). Pero en la identificación de los universales como entidades había el riesgo de afirmar con Platón que eran por tanto separadas y determinadas. Sin embargo, “la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra” (1038b19), en cambio el universal es común a una pluralidad, se da lo mismo en varios (cf. *Met.*, VII 10). A veces es nombrado “entidad segunda”.

(ii) El género va siempre incluido en la definición de la esencia, y funciona como “materia” en la definición de las entidades, mientras que la diferencia funciona como forma. El género no existe independiente de la diferencia y con ella forma la esencia. No de cualquier cosa se dice que tiene género, sólo hay esencia de las cosas que son especie de un género, por tanto, el género está ya implicado cuando se nombra la definición, esto es, la esencia.

(iii) El sujeto es “aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra” (VII 3). Pero el sujeto también se dice como materia, forma y compuesto. Podría interpretarse que lo último que queda, después de extraer las determinaciones y accidentes, es la materia; sin embargo, materia es aquello de lo que “por sí misma, no cabe decir que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por las que se delimita lo que es” (1029a19-21). Tomás Calvo observa que se trata de la materia última (no de la próxima) y afirma que “aun cuando su existencia nos es conocida a partir del cambio sustancial o entitativo, su naturaleza nos es, de suyo, desconocida a causa de su indeterminación: solamente cabe acerca de ella un cierto

⁹⁷ Utilizamos comillas porque en este caso no se trata de una “reducción” en el sentido antes señalado.

‘conocimiento por analogía’⁹⁸. Y como establece Aristóteles que la entidad ha de ser algo separado y determinado, quedan entonces el compuesto y la forma o esencia. Ambos son candidatos a ser nombrados sujeto con mucho más razón que la materia; sin embargo, hay prioridad siempre de la forma respecto de la materia, porque, como más adelante veremos, la materia en tanto potencialidad de los accidentes de cierta manera expresa el no-ser. La forma que también se dice como ser acto es, a su vez, la manera preeminente del sujeto y, por tanto, la manera propia de llamar a la entidad si lo que se busca es poder definir el objeto de la ciencia del ser.

(iv) La esencia o forma son pues la *manera eminente* en que se dice el ser, esto es, en que se nombra la entidad. Como antes hemos dicho, la forma expresa la definición. Ahora bien, puesto que la mayoría de las entidades son compuestas, ¿en qué sentido podemos inclinarnos por la forma “prescindiendo” de la materia? En sentido estricto, tratándose de entidades compuestas, sería un desatino prescindir de su materialidad, pero no por ello la forma expresa o describe las partes materiales. Aristóteles encuentra la manera de que la esencia de los compuestos quede totalmente expresada en la definición sin recurrir a sus elementos materiales. La forma no prescinde de los elementos materiales (en ello reside la diferencia entre *morphê* y *eidos*),⁹⁹ pero por ser el principio de la entidad es distinta de los elementos que la componen. Tal principio se muestra como la causa final, el *aquello para lo cual* expresado en acto. Así, la forma es eminentemente el compuesto en acto, por ello no siempre hay una identificación entre forma y compuesto, porque éste, en tanto material, tiene la posibilidad de ser en acto y en potencia.¹⁰⁰ Queda pues establecido que el modo eminente en que se dice la entidad es la forma o acto.

Una vez que hemos delimitado aquello que puede ser nombrado entidad, expondremos brevemente los tipos de entidades que existen.

⁹⁸ Cf. *Metafísica* VII 3, nota 12.

⁹⁹ Tomás Calvo afirma que la diferencia sería la siguiente: “La distinción existente entre *morphê* y *eidos* en este contexto [del alma] es la que existe entre la estructura de un organismo viviente y las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza. El *eidos* es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural. El conjunto de tales funciones constituye la esencia de la entidad natural (*ibidem*, 1035b32) y por consiguiente constituye también el contenido de su definición, de acuerdo con el modo de definición de hombre”. A su vez, en una nota aclaratoria a tal comentario afirma que sucede muchas veces que el Estagirita no distingue entre ambos términos. Cf. Aristóteles, *De anima*, intr., trad. y notas Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978, p. 109.

¹⁰⁰ Cf. *Metafísica* VIII, caps. 1-3.

e) Tipos de entidad

La pregunta por los tipos de entidad surge de las distintas maneras de concebirla. Algunos afirman que los números son entidad, otros que lo son las formas eternas, algunos más se preguntan si lo son el umbral, la línea, los elementos como el agua, el fuego, el aire, etc. Se afirma que los animales y sus partes son entidad, así como el firmamento y sus partes. Ciertamente, de todo lo mencionado podemos decir que son ‘algo que es’ pero no entidad. Así, a partir de establecer una clasificación muy clara de ‘lo que es’ y de señalar a la entidad como el modo eminente de ser, Aristóteles permitiría colocar en lugares muy específicos cada una de las entidades señaladas: algunas serán innecesarias, como las Formas eternas; otras, algo dependiente de lo real, como los números; otras, categoría de lugar, como el umbral; otras, elementos que podrían considerarse “materia próxima”, como la tierra; otras, como las partes de los animales, serán propiedades; etc. Pero todos ellos son agrupados, podemos decirlo, desde la noción de movimiento o cambio, que se hallan en relación directa con lo sensible y lo corruptible, las clasificaciones son variadas en la *Metafísica*, a veces las separa como corruptibles e incorruptibles, otras veces como cambiantes y eternas, y otras más como sensibles y no sensibles. Pero, coherente con su principio metodológico, que va del estudio de lo más conocido para nosotros a lo más cognoscible en sí, comienza con el estudio de las entidades respecto a las cuales no hay duda: las entidades sensibles; dentro de éstas, las entidades naturales resultan paradigmáticas para explicar otro tipo de entidades (1034a4). En el libro XII¹⁰¹ de la *Metafísica* el Filósofo clasifica a las entidades en tres tipos: sensibles eternas, sensibles corruptibles e inmóvil, y afirma que “la entidad sensible está, por su parte, sometida a cambios” (1069b2). Así, como decíamos, el movimiento resulta ser criterio de clasificación aun respecto de lo *inmóvil*.

Había polémica sobre aquello que con derecho debía ser llamado entidad, por ejemplo, las Formas eternas y las realidades matemáticas. Aquí sólo mencionaremos que el ser separado y el ser determinado permiten eliminar a los números y a las formas platónicas,

¹⁰¹ En varios libros de la *Metafísica*, Aristóteles ha lanzado la pregunta por los tipos de entidad. Pero podemos decir sin duda que el libro XII sería de los más representativos del pensamiento aristotélico tardío. Con vistas a que la explicación culminará en el motor inmóvil como fundamento, tiene sentido que Aristóteles haga su clasificación a partir del movimiento.

así como a las partes de los animales y del firmamento como candidatos a ser parte de la población de entidades.

Nuestra intención es continuar con el análisis de las entidades sensibles, para entonces preguntarnos por el principio de individuación de las entidades compuestas. Aunque sabemos que no podemos prescindir del motor inmóvil como fundamento de todo el sistema aristotélico, debemos, por lo pronto, hacer *epojé* del mismo, pues lo que nos interesa es precisamente el principio de individuación de las entidades compuestas, a pesar de que su fundamento se halle en última instancia en la entidad inmóvil.

Hasta aquí hemos dado seguimiento a la reducción que va de ‘lo que es’ a la entidad individual. Recordemos que uno de los motivos fundamentales por los que Aristóteles opone a las aporías de los sofistas la multiplicidad de sentidos del ser es la intención de explicar el movimiento. Hemos concluido que el ser puede decirse auténticamente como entidad individual (*tóde ti*); pero que la entidad individual sea la referencia primera no significa que el objeto de la ciencia del ser sea esta entidad primera. Como hemos visto, la entidad individual en tanto particular y concreta no puede ser objeto de ciencia alguna. Así, en aras de la ciencia, debemos decir que el objeto señalado es la forma o esencia de los particulares. Más adelante hablaremos sobre esta aporía en la que se encuentra Aristóteles. Aunque no debemos dejar de lado que a pesar de que la ciencia opte por la entidad con unidad específica, la “realidad” se halla poblada de entidades individuales de unidad numérica que son sujetos del cambio.

No obstante, en el cambio pueden hallarse principios que muestran lo que permanece del mismo. La unidad individual así como los principios que pueden ser considerados como principios de individuación serán expuestos en nuestro siguiente párrafo.

§ 5. La individuación por la forma y la materia

En este párrafo abordamos el centro de la discusión que surgió a partir de Aristóteles sobre el principio de individuación, principalmente a partir de considerar a la forma o a la materia como siendo tal principio. Debemos comenzar por aclarar el sentido de uno e individual en Aristóteles para situar los principios del cambio que surgen de la entidad

individual y cambiante. Tales principios constituyen el hilo conductor de la discusión escolástica sobre el principio de individuación. Como se verá, con el despliegue de dichos temas tendremos una base más amplia para establecer los criterios que nos llevan a determinar la individuación como un proceso que se da entre el ser físico y el lógico de la entidad individual. Tal proceso apuntará a la individuación del alma humana.

a) La individualidad y lo uno

Para hablar de individualidad en el propio lenguaje aristotélico, tendríamos que decir que la individualidad es aquello que posee el carácter de individuo o de ser uno. Nuestra pregunta por aquello que otorga el carácter de ser individuo, o bien, en qué consiste la individualidad, tiene que recorrer brevemente las nociones de uno y unidad.

Aristóteles analiza varios de los modos en que se dice “uno” (cf. *Met.*, V 6, 26; X 1, 2): por accidente (músico, justo y Corisco son uno, porque ser músico y justo le sucede a Corisco); como un continuo (un atado de leños, el brazo de alguien, una línea aunque esté doblada) son preeminentes aquellas cosas que por naturaleza forman un continuo (el cuerpo humano más que una casa); son uno “aquellas cuyo sujeto material no es específicamente diferente” (todos los líquidos, sean vino, agua, aceite); son uno “aquellas cosas cuyo género son uno” (uno son el caballo, el hombre y el perro por ser animales); aquello cuya definición es uno a pesar de los cambios que le sucedan (un fruto en las distintas etapas de su maduración); la medida primera de todo lo cognoscible (la vocal, la unidad de peso o de movimiento, etc.).

Los modos de unidad que a nosotros nos interesa resaltar son los siguientes:

Ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos. Por otra parte, las modalidades posteriores acompañan siempre a las anteriores: así, las cosas que son uno numéricamente lo son también específicamente, pero no todas las que lo son específicamente lo son también numéricamente... (1016b30ss)

Nuestro estudio tiene como fin el esclarecimiento de aquello que es principio de individuación, esto es, aquello que hace al individuo ser el que precisamente es. Pero antes

de abordar dicho tema, es preciso dejar establecido qué entendemos por individualidad, ¿podemos identificar a lo uno y lo individual? Antes de contestar a esta pregunta será menester analizar la cercanía que hay entre lo uno y ‘lo que es’.

En varios pasajes hallamos que ‘lo que es’ y lo uno se identifican o comparten naturaleza. Nada es lo uno, así como nada es el ser. De las cosas se dice que son y que son una, pero ni el ser ni lo uno son entidad, sino más bien nociones “transgénicas”. Pero dada tal cercanía por su naturaleza común y casi indiferenciada, podemos decir que si ser y uno se identifican, ambos significan tanto ser individual como forma o esencia. Habrá algunos significados como “medida” y “número” que no le atañen al ser, pero centrándonos en las otras significaciones sería posible aplicar cierto tipo de “referencia focal (*prós hen*)” a la noción de uno y, siguiendo la afirmación aristotélica del parentesco en naturaleza de lo que es y lo uno, concluir que la noción primordial de unidad es la de ser individuo con unidad numérica. Debe tratarse de un “todo”, pero no de cualquier suma de partes, no de un continuo, sino de un todo estructurado y, en tanto definido, con una función.

Vayamos a un pasaje que podría fundamentar esto:

Que en cierto sentido “uno” y “algo que es” significan lo mismo se muestra con evidencia en el hecho de que “uno” acompaña por igual a todas las categorías y no está <con exclusividad> en ninguna de ellas (por ejemplo, no está en el qué-es, ni en la cualidad, sino que su situación es la misma que la de “lo que es”), y en el hecho de que la expresión ‘un hombre’ no añade nada a la expresión ‘hombre’ (al igual que ‘ser’ tampoco añade nada a (ser) ‘tal cosa’, o ‘de tal cantidad’ o ‘de tal cualidad’), y en el hecho de que “*ser-uno*” es “*ser algo individual*” (1054a13ss).

Así, respecto a la pregunta sobre cómo entender lo uno y lo individual, afirmamos que no hay diferencia siempre que se establezca desde qué perspectiva aplicamos los términos. La noción de individualidad que nos interesa es aquella que corresponde al individuo con unidad numérica y específica, el compuesto. En éste, la individualidad la otorga, en cierto sentido, la materia (unidad numérica) y en cierto sentido la forma (unidad específica). Esta individualidad no excluye por tanto la materia ni el cambio, es decir, el conjunto de accidentes que le acaecen. A la ciencia, en cambio, lo que le interesa es el estudio del individuo “sin materia”, es decir, aquello que apunta a la pluralidad numérica pero de lo cual es posible prescindir. La ciencia teórica opta por el individuo con unidad específica. Son las esencias, y las definiciones, el objeto de toda ciencia teórica. Y como ya

hemos mencionado antes, si la búsqueda aristotélica es por la ciencia primera, no puede menos que decidirse por aquello que sí puede ser objeto de ciencia.

De esta manera, ya que tenemos claro que la unidad individual que nos interesa es la que posee unidad numérica, es decir, la del compuesto, abordemos ahora cuáles son los principios que fundamentan el ser de toda entidad compuesta. Esos mismos principios darán pie a nuestra reflexión sobre cuál de tales principios es el que contribuye a la individuación del compuesto.

b) Principios del cambio

La naturaleza y el cambio son lo más evidente que existe, por eso decimos que para el Estagirita el cambio y el movimiento no se demuestran: se explican. La naturaleza es para Aristóteles el ente paradigmático en cuanto a generación y corrupción se refiere, pues ella está poblada de entes compuestos de forma y materia, a los cuales el arte imita. Nosotros mismos somos un ente compuesto que forma parte de los seres vivos o “almas” compuestas también de materia. Recordemos que en la búsqueda por hallar algo que explique el cambio, Aristóteles afirma que podemos encontrar aquello que permanece sin acudir a las formas platónicas que se hallaban en el *topos uranos*. El fundamento se puede hallar mirando a los entes concretos.¹⁰² Una mente despierta será capaz de descubrir las regularidades en este universo cambiante, de obtener los principios que lo rigen y, además, se percatará de que todo lo que cambia lo hace con un orden inteligible, nada o poco azaroso, en concordancia con un plan que apunta al principio de todos los principios del cambio: el motor inmóvil.¹⁰³ Enseguida señalaremos los principios que rigen a las entidades sensibles: corruptibles e incorruptibles.

Nuestro análisis de los distintos modos en que se dicen el ser y ‘lo que es’ dejó pendiente el modo que se refiere a ser en acto y ser en potencia. Tales modos se expresan de otra manera igualmente válida: como forma y materia, respectivamente. En efecto, el

¹⁰² Éste es un punto nodal que separa a Aristóteles de su maestro; en varios lugares de la *Metafísica* el centro principal de la crítica a Platón es haber colocado las formas “fuera” de la realidad. Él por su parte se encarga de “bajarlas” a la realidad sin dejar de considerarlas fundamento de todo lo que existe. Ésta, por supuesto, es una afirmación que sólo puede decirse de los escritos tempranos de Platón.

¹⁰³ El cambio es una característica esencial de todo el universo, únicamente existe un ente inmóvil y moviente de todos los demás entes hacia él, pero tal ente no será abordado aquí, sino sólo señalado como uno de los principios que rigen el cambio.

universo está poblado de entes compuestos por materia y forma, y con pleno derecho podemos decir que, por ser así son también acto y potencia, con lo cual tenemos una clave para comprender la razón de que la naturaleza hilemórfica de las entidades lleve en sí la posibilidad del cambio. Por ello podemos decir con Guthrie que la materia y la forma así como la doctrina del acto y la potencia son dos modos de mirar a lo mismo.¹⁰⁴

El cambio (*metabolê*) en sentido amplio se identifica con la generación y el movimiento (*kinesis*) aunque, en sentido estricto, son diferentes cambio y movimiento. Aristóteles utiliza ambas palabras de manera intercambiable; no obstante, tiene lugares precisos en los que explica exhaustivamente los modos de cambio que existen y su diferencia con el movimiento, lo cual se aclarará más adelante.

A todo lo que llega a ser o es generado le corresponden tres elementos: lo que permanece (o el a partir de lo cual se da el cambio), lo que desaparece o lo que aparece (es decir, aquello que llega a ser), así como la acción de algo que provoca el cambio. Estos principios se identifican con las cuatro causas de 'lo que es': la causa material, la causa formal (concebida como forma y privación) y la causa eficiente. También debemos decir que la causa final se refiere al orden que guía todo cambio, es decir, estos elementos que cambian lo hacen en concordancia con un plan que se manifiesta ya en su forma específica, es decir, en su causa formal.

Ahora bien, debemos decir que el cambio que se rige por las cuatro causas puede ser de dos maneras: accidental y entitativo. El primero, llamado movimiento en sentido estricto, sucede respecto a tres categorías: el cambio de cualidad (alteración), el cambio de cantidad (aumento o disminución) y el cambio de lugar (desplazamiento). El segundo por su parte es el cambio entitativo y no debe ser llamado movimiento, porque ahí hay generación o destrucción de la forma específica. Este último se rige de manera un poco distinta al cambio accidental, pues sus principios del cambio no son la materia y los contrarios, sino la materia y la contradicción, que implica la generación o la destrucción de la forma específica. Pero en ambos casos, el cambio debe ser visto como el tránsito de la potencia al acto y viceversa.

La materia, la forma y sus privaciones no se generan, lo que se genera y cambia es el compuesto, por tal motivo son señaladamente aquello que permanece y, concretamente,

¹⁰⁴ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega VI. Introducción a Aristóteles*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1993, p. 136, nota 39.

aquello que “antecede” al compuesto mismo. La materia es lo que tiene la potencialidad para ser y no-ser, en sentido absoluto o no absoluto. En el caso del cambio entitativo, al desaparecer el compuesto desaparece la materia que poseía la forma específica; no obstante, podemos decir que lo que queda es un tipo de materia “desinformada”, no transformada en un esto determinado y separado, sino en algo imposible de inteligir, pero no por ello inexistente. Por otra parte, en el cambio accidental, la materia es uno de los principios de cambio en tanto tiene en sí la potencialidad para los contrarios: puede ser y no-ser. Sin embargo, tratándose del cambio accidental, su modo de no-ser se refiere no al sentido absoluto de desaparición de lo que es, sino a la mutación de acuerdo con su cualidad, cantidad o lugar. El orden del que antes hablábamos alude a que sólo puede haber cierto tipo de contrarios dependiendo de la categoría.¹⁰⁵ En efecto, si nos referimos a los cambios de cualidad de la apariencia de los cabellos podemos pensar en negro y blanco como contrarios, o bien, de corto y largo, pero no de cerca y lejos, pues estos últimos contrarios pertenecen a la categoría de lugar; ni tampoco de caliente y frío, pues a pesar de ser contrarios de cualidad, no le pertenecen al cabello, sino a otro tipo de entidades. En algunos casos se acepta también el intermedio entre contrarios, por ejemplo, el cambio de color del cabello puede ir de negro a gris y después de gris a blanco. Lo que debemos reiterar es que en tanto principios ellos no se generan entre sí, ni tampoco provienen de otra cosa.

En el cambio accidental la posibilidad de que los contrarios tengan lugar, en distintos momentos, exige que la forma específica permanezca. Es decir, en estricto sentido, cuando decimos que hay cambio de una forma a su contrario no estamos hablando de la forma específica (*eídos*) de la entidad, pues ésta sólo desaparece en el cambio entitativo y en tal caso no hay lugar para los contrarios.

Ahora bien, cuando Aristóteles habla de que no hay generación de la forma alude a los dos “tipos” de forma de los que aquí hemos hablado. La forma específica requiere existir en acto para “informar” a una materia en potencia, por ejemplo, el esperma que informa al ovario para generar el compuesto que es el embrión. La forma y la privación por su parte no se generan, porque simplemente desaparecen una u otra en presencia de su contrario. Así,

¹⁰⁵ Los contrarios son una herencia que Aristóteles acoge de los antiguos. Para ser principios del cambio accidental es necesario que no provengan unos de otros, ni de otras cosas, sino que de ellos provengan todas las cosas. Un contrario no genera a su contrario, pero tampoco proviene de otra cosa por ser primero. Cf. *Física* I 5.

debemos decir con Aristóteles que la calidez no cambia a frialdad, sino que *algo* caliente se transforma en *algo* frío, pues es la materia en tanto compuesto la que carga con el cambio de cualidades.

Por otro lado, la causa eficiente es algo que está siempre en acto, pues nada pasa de la potencia al acto, sino por la acción de algo en acto, aunque con cierta disposición para recibir el efecto del agente. Tales principios pueden ser la naturaleza, el arte, la elección, el azar y la espontaneidad. El Filósofo divide las ciencias dependiendo del tipo de entes que estudian: los que tienen en sí el principio del movimiento, que sería la naturaleza en general; aquellas cuyo principio del movimiento es la producción, como en el caso del arte, y aquellas cuyo principio del movimiento es la elección.¹⁰⁶ No obstante, en estricto sentido, Aristóteles afirma que no hay nada que se mueva totalmente por sí mismo.¹⁰⁷ La causa eficiente señala a un agente externo que motiva el cambio.

En cuanto a la causa formal, debemos explicar, como antes hemos dicho, que se identifica con la causa final en el caso de las entidades naturales. El orden del universo se expresa en el hecho de que lo esencial de cada entidad apunta a una finalidad, es decir, a un “aquello para lo cual”. La causa final se entiende, otra vez, en el caso de las entidades naturales, en relación con la función; mas el cumplimiento de dicha función no prescinde del bien, sino, muy por el contrario, el bien es lo que ordena el funcionamiento de todo el universo.

Por ahora, hemos esbozado rasgos fundamentales del cambio. Como se ha visto, hay una cercanía entre los llamados principios y las cuatro causas.¹⁰⁸ Ellos, por analogía, se dicen de toda entidad compuesta. Nuestra pregunta por el principio de individuación de las entidades debe mantener la atención en algunos de los elementos aquí vistos.

¹⁰⁶ Cf. *Met.*, VI 1, 1025b18-27.

¹⁰⁷ Cf. W.C.K. Guthrie, *op. cit.*, pp. 260-263; también I. Düring, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 2005, p. 331.

¹⁰⁸ Al respecto diremos, de acuerdo con Düring (*op. cit.*, p. 330), que en Aristóteles el desarrollo que va de los principios a las cuatro causas puede observarse en diversos libros. Dificilmente podemos partir de pasajes aislados y tomarlos como versión definitiva sin tener en cuenta la totalidad de referencias a dichos temas. El intento aquí ha sido, en lo posible, hacer una breve exposición que nos guíe en el camino de lo que, por lo pronto, andamos buscando: el principio de individuación del alma humana. Lo interesante es subrayar es el tiempo como uno de los principios. En alguna de las listas Aristóteles lo expone como principio del cambio, sin embargo, en apariencia, no queda expresamente señalado en ninguna de las cuatro causas, tal vez porque los principios del cambio pueden ser llamados principios del “tiempo” si es que, como afirma Düring que afirma Aristóteles en la *Física* IV 10-14, “el movimiento y el tiempo son continuos y sólo aspectos de la misma realidad, y sin movimiento nunca ha habido tiempo”.

c) El principio de individuación por la forma o la materia

Antes de hacer la pregunta por el principio de individuación, es preciso reiterar que, en Aristóteles, no surge explícitamente tal pregunta. Sin embargo, es él quien, tras su crítica a la doctrina de las formas eternas de Platón, sienta las bases para que la dirección de la pregunta cobre matices variados en la escolástica, época en la que se discutió copiosamente el problema. En aras de brindar un panorama fundamental, mencionamos muy condensadamente algunas de las vertientes que parten de cierto platonismo y otras del mismo Aristóteles.¹⁰⁹

En la Edad Media a los seguidores de Platón se les llamaba realistas porque su posición respecto a las formas era la de atribuirles plena realidad; en cambio, de los que sólo atribuían valor conceptual a las mismas surgió el nominalismo, encabezado por G. Ockham. Desde estas dos vertientes principales se hicieron dos preguntas fundamentales ¿Qué es lo que se individúa? ¿Cuál es su principio? A la primera pregunta algunos respondieron que sólo las entidades (comprendidas como aquí las hemos visto)¹¹⁰ y otros afirmaban que también eran sujeto de individuación las propiedades y los accidentes.¹¹¹ Ahora bien, ante la segunda pregunta las propuestas señalaron a la materia, a la forma, a ambas, a los factores espacio-temporales, a la existencia, a la haecceidad, entre otros. En nuestra exposición no nos ocuparemos de la individuación de los accidentes, por considerar que desde la perspectiva aristotélica la devaluación ontológica de lo accidental es una buena razón para prescindir de tal pregunta.

Es preciso señalar que las múltiples posturas sobre el principio se hallan en total dependencia de la noción de individualidad adoptada por los autores en cuestión. Aunque es evidente que no podía haber acuerdo en las nociones de individualidad ni, por tanto, en el principio de individuación, diremos que “en general” un individuo era caracterizado por los

¹⁰⁹ Es importante señalar que para este inciso me baso ampliamente en Jorge E. Gracia, reconocido especialista en este tema, cf. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, trad. Benjamín Valdivia, UNAM, 1987, pp. 11-79.

¹¹⁰ Qué era considerado entidad da pie a otra exposición, dependiendo de la postura que se tenga, platónica o aristotélica. Por ejemplo, para los platónicos las verdaderas entidades eran las ideas, mientras que lo individual era parte del mundo ilusorio. Para los aristotélicos, por el contrario, las verdaderas entidades serían los individuos. Sin embargo, aunque desde esta postura exponemos, tampoco lo hacemos exhaustivamente, por considerar que llevar en detalle todas las posturas queda fuera de los límites de esta tesis.

¹¹¹ Entendidas las propiedades como las características necesarias de las entidades (categorías) y los accidentes como aquellos rasgos no necesarios de las mismas.

siguientes rasgos: indivisibilidad o no instanciación (irrepetibilidad), distinción (noción relativa porque exige otros con los cuales comparar), división (sólo para quienes las especies eran las entidades verdaderas), identidad (ligada a la idea de permanencia y sólo aplicable al mundo del cambio), impredicabilidad (es una noción lógica y se halla en último término subordinada a la no instanciación).¹¹² Ahora bien, respecto al estatus ontológico de la individualidad y la forma de la entidad, debemos hacer expresa una afirmación que ubica el lugar de estas discusiones respecto a la postura que estamos adoptando en esta investigación. La mayoría de quienes se ocuparon del tema partían, expresamente o no, de una afirmación: hay una distinción entre el individuo y su forma. Y si la distinción entre el individuo y su forma es real, porque la forma es lo real y el individuo no, sólo para los más cercanos al platonismo tenía pleno sentido la investigación del principio que hacía que algo que era forma subyacente o permanente se “convirtiera” en un individuo, reflejo participante de la misma.¹¹³ Para los nominalistas tenía sentido, de acuerdo con J.E. Gracia, sólo en su intento de refutar a los idealistas platónicos, no expresamente para su propia doctrina; por eso también fue un tema discutido por ellos. Nosotros, en cambio, nos adherimos a la postura que afirma que es el propio Aristóteles quien da origen a todas las posibilidades que se abren para tal principio. Más adelante expresaremos qué sentido tiene para nosotros buscar tal principio.

Ahora bien, respecto a la discusión sobre qué debía ser considerado principio, hallamos las siguientes: 1) Teorías del haz de accidentes: un conjunto de características no compartibles, pero esto, según J.E. Gracia, explicaba la distinción, mas no la no-instanciación. 2) Teorías de la individuación por accidentes: se refería a las propiedades, o bien, a otros accidentes como la cantidad y el espacio y el tiempo. Todas ellas se refutaban por su dependencia nocional y ontológica de la entidad misma, es decir, debía haber ya un individuo para que los accidentes existieran. 3) Teorías de la individuación por la esencia (o forma): podía ser por la materia, por la forma o por el conjunto de ambas. Éstas se discutirán más ampliamente en el contexto de nuestra búsqueda. 4) Teorías de la individuación por la

¹¹² Reiteramos que cada uno de estas características (que conforman la “intensión de la individualidad”) se hallan explicadas muy claramente en el libro de J.E. Gracia, *op. cit.*, pp. 26-42.

¹¹³ Esto de acuerdo con J.E., Gracia, *op. cit.*, p. 52. Sin embargo, a nosotros nos parece que no sólo para los cercanos al platonismo era necesario preguntarse por tal principio. Creemos que además de los intereses dialógicos del nominalismo, era una preocupación que genuinamente buscaba ser contestada desde el propio nominalismo, aunque las respuestas no pudieran hacerse en exceso frondosas como en el platonismo.

existencia: respecto a las que acuden a los accidentes presenta la ventaja de ser algo entitativo, y, respecto a las que acuden a la materia, la existencia no es necesariamente material, pues se extiende a seres no materiales; la objeción a ella es que se extiende a seres posibles y ahí se halla en un embrollo. 5) Teorías de la individuación externa como la causa eficiente: el supuesto argumento en contra es la “externalidad” del principio, ya que si un agente individualiza, el individuo es susceptible de ser instanciado.¹¹⁴

Por nuestra parte, la discusión del principio cobra sentido sólo en vistas de la tesis que afirmamos en la presente investigación: el origen de la afirmación heideggeriana de que el tiempo es el principio de individuación puede hallarse, aunque no expresamente, en Aristóteles.

Por otro lado, únicamente analizaremos a la materia y a la forma como posibilidades de principio de individuación debido a que los factores espacio-temporales, primero,¹¹⁵ no pueden deducirse explícitamente de los escritos metafísicos de Aristóteles, como sí pueden hallarse argumentos a favor o en contra de la materia y la forma, y, segundo, porque –y ésta es una refutación de los mismos escolásticos– el espacio y el tiempo, en el sistema aristotélico, se hallan más cercanos a las categorías de la entidad que a la entidad misma, lo cual significaría que un principio ontológicamente dependiente de la entidad explica a la entidad misma.¹¹⁶

Como antes mencionamos, se debe al propio Aristóteles el origen del debate sobre el principio de individuación. Su exposición de la materia y de la forma da pie a que se atribuya, sea a la forma sea a la materia, el principio que hace que la cosa individual sea la cosa que precisamente es.

i) La materia como principio de individuación

La afirmación de que la unidad numérica es la unidad más primera o anterior a todas ha dado pie a deducir que la materia es lo que origina la unidad primera, ya que “numéricamente lo

¹¹⁴ Desafortunadamente, por cuestiones obvias debemos prescindir de la amplia y rica discusión que se generó en la Edad Media en torno a este tema. Suárez presenta un resumen de muchas de las posturas, así como sus refutaciones en sus *Disputaciones metafísicas*, V, secciones II-VI.

¹¹⁵ No es una afirmación expresa de T. Calvo, pero él únicamente habla de la materia y la forma como posibles principios de individuación en la *Metafísica*, cf. nota 48 del libro VII.

¹¹⁶ Aquí sigo a J.E. Gracia, sin embargo habría que reconsiderar si el tiempo efectivamente es una categoría o bien es también uno de los principios del cambio. Boeri no duda en enlistar el tiempo como uno de los principios que Aristóteles propone para las entidades físicas.

son aquellas cosas cuya materia es una” (1016b31), o, dicho en palabras de los defensores escolásticos, es connatural y de sentido común que la materia es incompatible. Por ejemplo, dos bloques de mármol idénticos son lo que marcaría la diferencia si de ellos se hicieran esculturas idénticas. Por otro lado, la materia es considerada un modo en que se dice la entidad debido al rasgo de sujetualidad que posee. Ella soporta todos los cambios y, pensando en quienes señalan a los accidentes como aquello que individúa, diríamos que la materia es precisamente la potencialidad para que tales accidentes tengan lugar. Uno de los problemas de “imprecisión” aristotélica, aunque ya bastante discutido para nuestro tiempo, se halla en la mención de dos tipos de materia: la materia última y la materia próxima o signada. La materia última, que es eterna, permanece a pesar de la destrucción de las entidades mismas, pero es totalmente incognoscible “aun cuando su existencia nos es conocida a partir del cambio sustancial o entitativo, su naturaleza nos es, de suyo, desconocida a causa de su indeterminación: solamente cabe acerca de ella un cierto ‘conocimiento por analogía’”.¹¹⁷ Ella es en sí misma indeterminada y además es potencialidad pura, por ello no puede ser “causante” activo de la individualidad. En cuanto al otro tipo de materia, Tomás de Aquino se inclina principalmente por la así llamada materia próxima o signada, respecto a la cual Aristóteles diría: “la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia” (194b9) . Pero, como se ve, esa materia ya tiene cierta forma, por lo que no es exacto que la materia sea principio único; por ejemplo, es correcto decir que el mármol es materia para la estatua, pero sólo si lo vemos con referencia a la estatua, porque si sólo es considerado un pedazo de mármol, en tanto tal ya sería una entidad. En todo caso, esta materia signada es susceptible de ser considerada un compuesto de materia y forma. Ahora bien, el rasgo de sujetualidad de la materia nos lleva en último término a la incognoscibilidad, pues aunque soporte todos los accidentes que inhieren en ella, en caso de seguir la idea de quitarle los accidentes no topáramos con nada determinado, y, por lo menos en Aristóteles, no podemos adherirnos a un principio indeterminado. Queda aún otra objeción: la unidad numérica presupone a las anteriores o, mejor dicho, las posteriores a ella: la unidad específica, genérica y por analogía.

¹¹⁷ Tomás Calvo, nota 12, en Aristóteles, *Metafísica*, VII 3.

ii) La forma como principio de individuación

Podríamos entonces señalar a la forma como tal principio debido a que ella es por excelencia determinada. Sin embargo, comprendida como universal, ella es lo que se comparte, su “naturaleza” es ser comunicable a todos los miembros de una especie. Pero aquí habría que reiterar la postura aristotélica sobre las formas: cada forma existe en una entidad, es decir, aunque en general se pueda decir de varios, no se realiza sino en cada uno. Ahora bien, en el sistema aristotélico, me parece, tendríamos una respuesta que apunta a la dirección del ser y de la actualidad: ser el que precisamente se es tiene que ver con la actualidad, y en ese sentido, con el modo perfecto de ejercer la forma propia. Aquí expresamos ya algunos de los rasgos que dibujan nuestra propuesta: tales rasgos son los que nos permiten vislumbrar en Aristóteles el antecedente de la afirmación heideggeriana respecto al principio de individuación; en ellos abundaremos en nuestro tercer capítulo. Por ahora dejamos establecido que no podemos prescindir de la forma ni, por tanto, de la finalidad, para señalar un determinado principio. Con todo, hacen falta algunas aclaraciones. La primera, antes de seguir, es recordar que la aparición del individuo, y con ella la individuación del ente, se hallan en Heidegger muy lejos del modo teórico en que ambos se dan, camino que, en cambio, exploran abundantemente algunos escolásticos.

iii) Individualidad e individuación

Aunque ya lo señalamos en el inciso a) de este capítulo, debemos reiterar qué entendemos por individuo y qué por individualidad, para situar con más precisión nuestra postura ante los debates sobre dónde ubicar al principio de individuación. Por individuo entendemos al ‘esto’ determinado o entidad primera en el sentido aristotélico del término. La individualidad serían los rasgos que caracterizan a un individuo y, en todo caso, la ubicamos como un “dato” al momento de la generación, mismo que se pierde en la destrucción. Por otra parte, entendemos aquí la individuación como el proceso por medio del cual algo es el ente que precisamente es y no otro de su misma especie. Esto suena extraño tratándose de nuestra adhesión a Aristóteles, ya que para él los individuos son el fundamento último de la realidad, es decir, con lo primero que nos topamos es con individuos, valga decirlo, con la individualidad. Pero aquí debemos expresar claramente qué tipo de individuación estamos buscando: puesto que la individualidad, como el ser, es un “dato”, esto es, la unidad de las

cosas individuales está dada de antemano y conforma nuestra realidad, en apariencia no tendría sentido preguntarnos por aquello que individúa, ya que eso mismo presupondría que la individuación es un producto sintético de elementos no individuales, lo cual estaría en contra de Aristóteles, quien plantea que los elementos últimos del ser son los individuos. Esto es, si la individualidad que de entrada tiene el individuo, antes requiriera un proceso, entonces habría elementos anteriores a la entidad primera, que ciertamente son los principios, pero no habría uno separado de todos ellos que generaría el rasgo de la individualidad. Debemos hacer más explícita nuestra propuesta.

Para nosotros, según lo hemos interpretado desde la *Metafísica*, la unidad y la individualidad coinciden en cuanto surge el compuesto entitativo. Tenemos aquí una “primera” individualidad. Ella misma invalidaría la pregunta por cuál de los principios – forma o materia o causa eficiente– la habría originado, en todo caso se origina a la vez que se origina el compuesto, no de manera especial por alguno de los principios. Así, la pregunta por el origen de la individualidad es superflua en Aristóteles, y de acuerdo con nuestra interpretación, por supuesto; no obstante, la pregunta que parece no es superflua es la siguiente: ¿qué es lo que hace que un ente sea el que precisamente es, a diferencia de otro de su misma especie? Esto nos sitúa en el ámbito de lo formal, pero específicamente en su equivalencia con la causa final. Desde Aristóteles, la entidad natural es plenamente ella misma cuando alcanza entelequia en el sentido de “perfección”.¹¹⁸

Ahora bien, puede objetarse que a un mismo tiempo pueden varias entidades haber alcanzado su perfección sin que nada las diferencie. Tal objeción podría ser cierta, pero inválida cuando nos dirigimos al ámbito de las acciones humanas, concretamente, y en vistas del análisis heideggeriano, en cuanto el logos práctico del alma humana alcanza su entelequia. La particularidad del ámbito de lo humano haría que la pregunta “¿qué es lo que hace que un ente sea el que precisamente es, a diferencia de otro de su misma especie?” quede sólo como sigue: “¿qué es lo que hace que un ente sea el que es precisamente?”, pues la singularidad debe ser presupuesta. Eso será abordado en la última parte de este segundo capítulo.

¹¹⁸ El acto tiene una primacía para ser considerado ser, eso no quiere decir que no haya entidades que sean preferibles en potencia, por ejemplo, un asesino es mejor en potencia que en acto. En la siguiente cita Aristóteles expresa esta primacía de la forma o acto: “La forma es en mayor medida naturaleza que la materia ya que cada cosa recibe el nombre que la determina como tal siempre que ella está en acto más que cuando está en potencia” (193b7).

Por lo pronto, debemos dejar en claro cuál es el fundamento doctrinal aristotélico que posibilita el camino que lleva a algo a ser el ente que precisamente es. Si ello fuera un “recorrido” por hacer, podríamos suponer que hay un momento en que el ente “no” es el que precisamente es, el ser que lo define, pues estando en potencia se define siempre por el acto. Y es así, como enseguida veremos. Tal hiato o diferencia entre lo que es y lo que debe ser se expresa con la diferencia entre la perspectiva física y lógica con la que se puede ver cada entidad particular. Por su parte, la entelequia entendida como perfección otorga el enunciado (logos) de lo que el ente es. Eso lo veremos con mayor detalle en nuestro siguiente apartado.

d) Logikós y physikós

En el libro VII 6, 1031a16-18 de la *Metafísica* Aristóteles afirma: “Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular”. En esta frase hallamos condensada y frontalmente la postura que se opone a Platón, pero a la vez el origen de muchos de los argumentos complejos de los que Aristóteles tiene que servirse para librar las consecuencias de dicha afirmación: principalmente la “separación” aparente pero no minimizable de dos planos: el conceptual (*logikós*) y el físico (*physikós*). La identificación de la esencia con la cosa singular se lleva a cabo en estos dos planos. Con el primer plano aludimos a la conformación hilemórfica del compuesto, lo que tal plano señala es que la materia imprime la potencialidad a una entidad de cierta forma y con ello la mantiene como proceso en vistas de alcanzar su perfección (o entelequia).¹¹⁹ “La forma es el fin y perfecto lo que tiene alcanzado el fin” (1023a33). A la vez, la materia otorga la posibilidad de no-ser en sentido accidental y en sentido absoluto.

El dinamismo que se halla en todo ente concreto con vistas a alcanzar su fin, no puede ser captado plenamente por la ciencia; más aún, a ella no le corresponde captarlo, aunque sí puede señalarlo. La ciencia se ocupa del aspecto conceptual del ente en cuestión, y se aboca al estudio de la entidad que es sujeto de la predicación. Sin embargo, aunque para Aristóteles es fundamental mantener ambos planos,¹²⁰ la importancia que le otorga a la

¹¹⁹ Utilizamos la palabra “entelequia” para significar “perfección”, aunque sabemos que Aristóteles la usaba muchas veces indistintamente como a “energeia”.

¹²⁰ Una de las importantes críticas que sostiene es precisamente contra los dialécticos que a su parecer únicamente se fijan en los conceptos sin atender al ámbito de lo físico. El reproche aparece en varios lugares de la *Metafísica*.

filosofía primera, en tanto ella es ciencia de lo que es, hace que el interés se dirija más expresamente al plano de lo conceptual y por tanto a las formas: “De modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto” (*Met.* VII 3, 1029a5). Dar prioridad al estudio de la forma es dar prioridad al ser porque éste es lo que permanece frente al cambio.

En el seguimiento que dimos a la reducción que va de de ‘lo que es’ a la entidad primera obtuvimos que precisamente, salvando el ámbito de lo físico, Aristóteles afirma que la entidad primera es el fundamento de lo que es. Ella se caracteriza por estar separada (*choristós*) y determinada (ser un *tóde ti*); pero determinación no alude a definición. Al compuesto en tanto tal en manera alguna puede corresponderle una definición, pues su materia lo imposibilita para ella. La definición de una entidad compuesta debe expresar únicamente la forma de la misma y, si es el caso, señalar con su definición la manera en que tales compuestos materiales intervienen en la función. El enunciado de la definición únicamente señala la esencia o la forma específica de la entidad, y tratándose de una entidad material, no señala a la *morphê* sino al *eîdos*.¹²¹ En el caso de la ciencia física que se ocupa de realidades móviles persigue a “la entidad entendida como definición en la mayoría de los casos, sólo que no separable <de la materia>” (1025b26). Ahora bien, la ciencia debe concentrarse en la definición de sus objetos de estudio. Y lo que es objeto de estudio es solamente lo necesario, que es expresado por la forma específica. De tal manera, tenemos pues que la ciencia del ser se refiere a las entidades únicamente desde lo que ellas tienen de necesario y permanente.

La convivencia de estos dos planos se ilustra en la importancia que para el Estagirita tiene la dilucidación del cambio y el movimiento. Su amplia investigación llevada a cabo en el ámbito de lo físico apunta a hallar elementos necesarios y permanentes frente a todo lo cambiante, a obtener elementos que estructuren el edificio lógico y pleno de enunciados inmutables de la ciencia primera.

Aquí podríamos preguntarnos ¿cómo es que tras su larga búsqueda acerca de los sentidos eminentes de lo que es, y hallando que el fundamento es la entidad individual, puede entonces decidirse por las formas tal como él las concibe (forma sin materia)? Tal decisión se toma en vistas del conocimiento del ser de las cosas y la expresión del ser de

¹²¹ Cuando cabe diferenciar a una de otra, como lo hemos explicado en la penúltima nota del inciso d) del §4.

cada cosa debe prescindir de lo cambiante; sin embargo, esto no significa que se elimine lo material, cada definición debe ser entendida desde el aspecto lógico y desde el físico. Lo que el enunciado expresa es una serie de actividades que están en la capacidad del ente definido, capacidad que posee pero que tiene que llevar a la perfección.¹²² En las entidades naturales la forma y el fin se identifican, lo que se expresa como esencia es el “aquello para lo cual” algo es, la forma debe ser entendida como acto: “la actuación es en efecto el fin, y el acto es la actuación y por ello la palabra acto (*enérgeia*) se relaciona con actuación (*érgon*) y tiende a la plena realización (*entelécheia*)” (1050a21). Así, en el caso del hombre su definición nos describe la posibilidad de plena realización: “animal racional”; éste es el aspecto que le interesa a la ciencia, el aspecto lógico. Pero de acuerdo con la naturaleza hilemórfica de las entidades podría ser que esta forma admita un ser “menos”. “Cada entidad es acto perfecto y naturaleza determinada. Y así como el número no admite el más y el menos, así tampoco lo admite la entidad en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia” (1044a8-11).¹²³ Recordemos que tanto a la forma como al compuesto podía llamárseles entidad; en este caso, lo que admite el más y el menos sería el compuesto. La definición o forma del hombre no se modifica, su entidad sería ser animal racional; sin embargo, en su aspecto físico y dinámico puede ser que tal hombre posea varias privaciones que le impidan haber alcanzado la perfección, por ejemplo, ser embrión o ser niño, o estar dormido. Es decir, el aspecto físico señalaría las actividades correspondientes que deben ejercerse para que cada entidad se realice en su ser: “Así, si el hombre se define como ‘(viviente) animal racional’, ser hombre efectivamente consiste en *estar actuando* como tal, consiste en ejecutar el conjunto de actividades que lo definen: ser hombre es alimentarse y reproducirse (‘viviente’), es ver, sentir y desear (‘animal’) y es, además, recordar, pensar y querer (‘racional’)”.¹²⁴ Sólo desde el punto de vista de lo lógico hay permanencia de la forma, en eso consiste el ser, ahí no puede haber cambio; pero cuando estamos hablando de singulares y de compuestos, volvemos a la realidad de lo físico; y lo lógico sólo nos queda en el horizonte, como aquello

¹²² Ésta es, según Tomás Calvo, la mayor originalidad de Aristóteles respecto a su maestro: mostrar la entidad al entendimiento científico que capta las formas pero a la vez señala su dinamismo.

¹²³ El modo en que algo puede ser “menos” entidad es el caso que presentamos, cuando se trata del compuesto, cf. Tomás Calvo, nota 24 de *Met.* VIII 3, en Aristóteles, *Metafísica*. También hay otro sentido en el que se dice que algo es más o menos entidad, cf. *Cat.* 2b7-8, ahí afirma Aristóteles que algo puede ser más o menos entidad si están más cerca del individual, por ejemplo, el caso de las especies respecto de los géneros. Pero el sentido que atribuimos al pasaje citado es el que explica Tomás Calvo.

¹²⁴ Tomás Calvo, Introducción, en Aristóteles, *Metafísica*, p. 28.

hacia lo cual tendemos, pero nada más, la realidad es dinámica, se muestra a veces en la imposibilidad de ejercer la racionalidad, de ser feliz, de ser autárquico. Esto es el hiato de lo humano y de todo lo compuesto, el “mientras” en el que se queda teniendo a la vista su horizonte por alcanzar; aunque a Aristóteles no le preocupaba que el “mientras” pudiera no llegar a su perfección.

Buena parte del libro VII de la *Metafísica* está dedicada a la determinación de las definiciones, del aspecto lógico; sin embargo, cabe reiterar aquello que a juicio de Tomás Calvo marca una diferencia importante respecto a Platón, la conformación de la entidad “desde dentro”, desde el conjunto de actividades que le corresponden. Quedarnos sólo con el aspecto lógico de las expresiones es pasar por alto la recomendación aristotélica: “Ciertamente, es conveniente examinar cómo conviene utilizar las expresiones sobre cada cosa, pero no más que examinar cómo es la cosa misma” (1030a25), porque la ousía o entidad tiene una doble función, a saber: “es aquello que realiza la doble y coordinada función de ser sustrato físico de determinaciones y sujeto lógico o referente último de nuestro lenguaje acerca de la realidad”.¹²⁵ Así, cuando Aristóteles afirma que “el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente” (1006b20), refutando a quienes niegan el principio de no-contradicción, dice que el problema de quienes niegan tal principio es dejarse llevar sólo por las expresiones. Si bien hay que fijarnos en lo lógico, eso no debe importar más que las cosas mismas. Por eso a Aristóteles se le consideraba físico y no dialéctico. De ahí que, anacrónica pero no incoherentemente, podamos llamar “fenomenólogo” a Aristóteles.

Recapitulemos: la ciencia primera recoge la forma de las entidades individuales de la manera en que lo hemos visto. Sus entidades son aquellas que poseen unidad específica, pero ¿qué ha pasado con la entidad de unidad numérica que fue el modo preeminente en que el ser se dice? Sin dejar de tener a lo individual como fundamento, debe prescindir de lo material, así el fundamento de toda su doctrina descansará en una entidad individual. Pero, a la vez, como finalidad última de las entidades individuales compuestas, habrá una entidad individual que fundamentará todo por ser el bien último, tal entidad es carente de materia, forma pura, motor inmóvil. En ello no habremos de abundar aquí. No olvidemos que nuestra

¹²⁵ Tomás Calvo, Introducción, en Aristóteles, *De anima*, trad., intr. y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978, p. 104.

pregunta se dirige a la individuación del alma humana. Hasta aquí hemos reformulado la pregunta por la individuación. Sin embargo, debe quedar claro en qué lugar se ubica el estudio del alma y cómo se complementan su lógos práctico y su lógos teórico, si es que se busca la entelequia de los mismos. El ámbito en el que se realiza dicha entelequia es el ámbito de lo contingente y humano, tal ámbito se abundará en el estudio de la ética como ciencia práctica o de la acción.

§ 6. La entelequia del alma humana

En los párrafos anteriores de este capítulo dimos seguimiento a la noción del individual, que sin embargo, para la ciencia teórica tuvo que ser relegado en pro de las entidades de unidad específica, es decir, las formas y definiciones. Las ciencias prácticas,¹²⁶ por su parte, deben adaptarse a su objeto mismo: el ámbito de lo humano. Tal objeto es eminentemente contingente e individual, pues apunta a las acciones humanas y la búsqueda de su mayor bien desde las condiciones particulares de cada uno. La ética es la ciencia que abunda en las acciones humanas, desde ella apuntaremos a lo que hemos entendido aquí como proceso de individuación, específicamente refiriéndonos a la pregunta por aquello que nos hace ser lo que precisamente somos. Eso lo veremos en la última parte de nuestro capítulo. Antes haremos un recorrido por el *De anima*, libro que trata de todas las almas en general, y a partir de él describiremos en qué consiste la unidad del alma y el cuerpo, la jerarquía de las diferentes almas, así como la manera en que debe ser comprendida la idea de entelequia humana.

¹²⁶ En la clasificación de las ciencias a partir de su principio del movimiento observamos que las ciencias prácticas tienen por objeto aquello cuyo principio de movimiento es la elección, es decir, su objeto de estudio es el alma humana. Ésta puede clasificarse como una potencia racional, que en oposición a las no racionales se caracteriza porque en el cambio accidental su capacidad se mantiene siempre como capacidad para ambos contrarios. A diferencia de un ser humano, cualquier otra entidad sólo puede modificarse accidentalmente en dirección de uno a otro contrario o intermedio. Nunca se halla en un punto en el que pueda optar por uno u otro contrario. Es decir, si al agua le acaece enfriarse debido al ambiente, no puede elegir entre quedarse caliente o enfriarse. En cambio, al hombre le puede ocurrir que en determinado momento, provocado por el deseo de comer, pueda optar por comer a pesar de que lo que coma le hará daño, o bien, optar por no comer para guardar la prescripción médica, esto es, un agente cuyo principio del movimiento se halla en la elección debe poder elegir entre dos contrarios que son posibilidad al mismo tiempo, en este caso, la inclinación puede llevarlo a la salud o a la enfermedad. Y así en todo lo que se refiere a las potencias racionales.

Para situarnos expresamente en el tema de la individuación como antes lo hemos definido, sabemos que el alma humana es entidad del compuesto, esto es, la materia es el cuerpo y la forma es el alma, y cada hombre es algo que es y algo uno, es decir, posee individualidad. Es importante señalar esta unidad inseparable de alma y cuerpo porque es el fundamento de lo que en el ámbito de las acciones humanas engarza lo racional con lo irracional, el motivo de que el hombre sea “definido” como “deseo pensante o pensamiento deseoso”. El hombre con todo su ser cuerpo y alma tiene en sí mismo un fin que no prescinde de lo que él es. El proceso de individuación describe el camino hacia su realización plena o entelequia.

a) Unidad del compuesto alma y cuerpo

En *De anima* después de indagar cómo debe ser entendida el alma, Aristóteles define: “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412a20). Pero tal definición es una definición general que tendrá que ser especificada respecto a los diferentes organismos que tienen vida.¹²⁷ El tratado aborda los distintos tipos de vida que existen: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Por otro lado, en el libro II Aristóteles se ocupa de aclarar la “separación” alma-cuerpo, que en realidad es una separación meramente analítica porque, como toda entidad compuesta, alma y cuerpo son una unidad. Aristóteles afirma: “De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia” (412b5). La inseparabilidad de cuerpo y alma se expresa también en las reacciones que provocan los objetos: no es el alma la que se envalentona, se entristece o se encoleriza, sino el hombre en virtud del alma. Preguntar por el alma separada del cuerpo equivale a preguntar si es posible la visión sin el ojo, o el ojo sin la visión. No son dos cosas sino una sola. Esto debe quedar claro y enfatizado para nuestro tema. Recordemos que hemos considerado la individualidad como un “dato”, tanto como la unidad y el ser. Sin embargo, con la siguiente afirmación:

¹²⁷ W. Bröcker, como otros tantos autores, no duda en identificar alma con vida: “El alma es el contenido-de-ser, en el sentido de ser-que esencial, de un ente que se designa como ser vivo, y cuyo ser es un vivir”, *Aristóteles*, trad. Francisco Soler, Chile, 1963, p. 119. Esto se desprende de las mismas afirmaciones aristotélicas, por ej. *De anima*, 410b17-28. O bien en *Metafísica* IX 8, 1050a35-1050b1.

“Pues si bien, la palabra ‘uno’ y ‘ser’ tiene múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial” (412b9), y con base en el último inciso de nuestro capítulo anterior, tenemos elementos para dilucidar en lo posible la manera en que el alma es entelequia del cuerpo. Primero señalaremos la manera en que Aristóteles define las distintas almas y enseguida veremos cómo el alma humana es entelequia del cuerpo.

b) La jerarquía de las almas

De acuerdo con los distintos seres que existen, hay correspondientemente distintos tipos de alma. Aunque en general pueda decirse que quien tiene alma posee la capacidad de moverse por sí mismo, esto debe ser aclarado. Al hombre, a la fiera y a la planta les corresponden distintos tipos de alma, es decir, cada una de ellas tiene distintas facultades; por supuesto, aquí nos centraremos en aquella facultad que es propia del alma humana, para entonces tener más claro nuestro vínculo con la *Ética nicomáquea*.

Las facultades no deben ser consideradas partes del alma, como si fuera posible la inconexión entre unas y otras. La explicación de estas facultades constituye la mejor manera de saber acerca del alma (415a14). La definición de las facultades se rige por el acto de las mismas. Éstas son las facultades nutritiva, sensitiva y desiderativa, motora y racional. La más básica es la nutritiva, que caracteriza a todos los vegetales; el alma sensitiva es definitoria de todos los animales; y el alma racional imprime la diferencia en los seres humanos. La jerarquía se establece en el orden en que las hemos mencionado, y las más elevadas presuponen a las otras: “Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas [...] Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento” (412a1-11). Es importante señalar que esta jerarquización implica que el modo de vivir las “inferiores” está regida por la “superior” y característica de cada tipo de alma, por ejemplo, el alma humana es sensitiva y nutritiva, o bien, posee los atributos de tales almas sólo analógicamente, porque nunca su sensación es a la manera de los animales ni su nutrición es

como la de las plantas. La nutrición y la sensación suceden en el alma humana desde su ser racional que la caracteriza, lo que no quiere decir que siempre sea plenamente racional. Digamos que puede ser “irracional” y comportarse guiado por la mera sensación sólo porque es racional.

El modo en que se actualizan las facultades se realiza a partir de algo en acto que las hace entrar en acto, pero no a partir de una alteración de sí mismas sino como una modificación a la manera en que el que posee la ciencia puede realizar el acto de teorizar. Llevar a la actualización cada facultad no es colocarse en un estado ajeno a sí misma, sino que en ella existen las posibilidades y los límites de la actualización, el “programa” en vistas de un fin. Toda la teleología imprime sentido a las facultades y señala el modo de su cumplimiento.

La facultad sensitiva es análoga a la del razonamiento, sin embargo, tiene su modo propio de ser. Lo que hace entrar a la sensibilidad en acto es un objeto “externo” y particular con el que conforma una unidad: “El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (425b26). Afirmamos con Tomás Calvo que para los griegos la teoría de las afecciones es la garantía de la existencia del “mundo externo”. Concretamente, en Aristóteles no hay posibilidad de dudar de que la naturaleza existe porque toda sensación es de las cosas que nos rodean y afectan a nuestro organismo vivo.¹²⁸

Antes dijimos que en estricto sentido el principio del movimiento de los seres vivos no siempre procedía de sí mismos. A veces el movimiento se origina en el alma y otras veces termina en ella (408b10-18). Para que la facultad de la sensación se actualice debe haber algo que la ayude a actualizarse, este algo es el objeto que la mueve por deseo.¹²⁹ A partir del deseo el alma, en sintonía con el intelecto, actúa de una u otra manera: “no parece que el alma mueva al animal en absoluto de este modo, sino a través de cierta elección e intelección”. La imaginación es primordial en esta conjunción de intelecto y sensibilidad. Ella sólo se da en seres con sensibilidad, por ello requiere la sensibilidad pero no está sujeta a ella, pues recrea las imágenes a su voluntad: “La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay

¹²⁸ Tomás Calvo, “El sujeto en el pensamiento griego”, en Vicente Sanfélix Vidarte (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997, pp. 59-72. Cf. también *Física* 193a2ss.

¹²⁹ Aristóteles dice, en la traducción de Tomás Calvo: “En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo” (414b2). La facultad sensitiva está ligada íntimamente con la desiderativa. Esto será fundamental para explicar el proceso de elección que se lleva a cabo en el alma humana.

imaginación y sin ésta no es posible la actividad del enjuiciar” (427a16ss). Por su parte, el intelecto posibilita la elaboración de imágenes, pero, a su vez, depende de ella. El *nous* o intelecto aprehende las formas universales; tiene en sí todas las formas en potencia y cuando las entiende lo hace prescindiendo de la materialidad de las mismas pero ayudado por la imaginación.¹³⁰ El intelecto es precisamente lo que en el alma es lo superior y por tal motivo su nota característica: “Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza” (410b13-15). Pero aun cuando sea caracterizado como lo propio, ello no indica que pueda prescindir de las otras facultades, esto lo impide el propio sistema aristotélico de escalonamiento y jerarquía.

c) La entelequia del alma como potencia y autoindividuación

De toda clase de alma cabe afirmar: “es entelequia primera de un cuerpo natural organizado”. Pero entelequia se entiende de dos maneras: como la ciencia y como el acto de teorizar. Aristóteles se pregunta cómo es la forma del alma. No hay duda de que es entelequia,¹³¹ pues por ser entidad del cuerpo le corresponde serlo; sin embargo, el sentido de entelequia es a la manera de quien posee la ciencia, es decir, cierta potencialidad que se actualiza no por medio de una alteración –como diríamos en el caso de quien es ignorante y aprende la ciencia– sino como un padecimiento, y “padecer” se dice de dos maneras: “en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia [...] En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración –puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia– o constituye otro género de alteración” (417b1-7). A este sentido se adhiere Aristóteles en lo referente a la entelequia del alma. Aquí queda más expresamente diferenciado el sentido de entelequia como perfección y cumplimiento: se trata de un proceso de ejercitación que “no es una desaparición de un estado anterior por otro posterior sino ‘elevación hacia sí

¹³⁰ Nuestro abordaje sobre el intelecto debe ser breve en vistas de nuestro objetivo. Sabemos que la controversia sobre la interpretación del mismo, específicamente en *De anima* III 5 ha dado lugar a las más dispares propuestas.

¹³¹ Recordemos el uso muchas veces indiferenciado que Aristóteles da a *entelécheia* y a *enérgeia*.

mismo”¹³². Antes ha llamado entelequia a la manera de la ciencia, pero analizándolo bien, eso tiene cierto carácter de potencialidad. De ahí que en la *Metafísica* se caracterice al alma humana como potencia racional o intelectual,¹³³ pues los modos en que realiza su proceso hacia sí misma no son alteraciones, sino llevar a la plena realización lo que ya está dado potencialmente.

Ahora bien, hay una relación muy íntima entre la definición de alma, es decir, entre el establecimiento de su esencia y su función de acuerdo con el tipo de alma. Cuando Aristóteles trata de esclarecer que el alma no es nada ajeno al cuerpo, pero tampoco un elemento del mismo, trae a cuento dos analogías (412b12-24): si el hacha fuera un cuerpo natural su alma sería “ser-hacha”, sin eso no podría considerársele tal; si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Así, la definición de cada ente apunta a aquello que es su función propia, por ello las plantas se definen por la nutrición, los animales por la sensación y los hombres por el intelecto. Aunque cabe especificar algo más: la manera en que se realiza la función debe ser la mejor. En tanto la naturaleza ordena todo a su propio bien, así las cosas en la realización de su función apuntan a su propio bien; de este modo, al ojo no sólo le corresponde ver sino que para que cumpla plenamente su función debe ver bien. De otra manera no estaría alcanzando su perfección. Pues bien, la función del intelecto es la aprehensión de las formas pero, como veremos en la ética, hay una función de verdad. Esto nos guiará para desplegar el modo como la virtud de lo propio lleva al alma humana a su plena realización.

El modo en que se lleva a cabo el cumplimiento o la perfección de lo racional es descrito en la *Ética nicomáquea*, estudio que se refiere únicamente al alma humana. En lo que sigue abordaremos el ámbito que brinda al ser humano alcanzar su entelequia y, con ello, lo que aquí hemos llamado la individuación.

¹³² W. Bröcker, *Aristóteles*, p. 123.

¹³³ Cf. *Met.* IX 8.

d) La ética: ámbito de lo práctico y lo individual

En lo que se refiere al alma humana, la *Ética nicomáquea* establece que lo peculiar de ella misma es el ámbito de lo racional.¹³⁴ La parte intelectual del alma se divide de acuerdo con la naturaleza de sus objetos: una parte científica que se ocupa de lo que no cambia, y una parte deliberativa cuyo objeto es lo contingente. Ambas partes, y por tanto lo más propio del hombre, tienen como función la verdad (1139b10). En términos de lo lógico y lo físico de cada alma humana lo diremos así: cada alma, en cuanto esencia del cuerpo, debe ejercer las actividades que la lleven al cumplimiento de esa esencia, actividades cuya función es la verdad.

Recordemos que en Aristóteles la jerarquización y le teleología se hallan en la base de su doctrina. La teleología de la naturaleza lleva a cada ente a su mayor bien, por eso, en la realización de su esencia el alma humana alcanza su propio bien. Esto no quiere decir que se tenga claro qué es el bien. Una de las primeras tareas de la *Ética* es describir qué se ha entendido por el bien y, como es costumbre en Aristóteles, refutar tales ideas para esclarecer aquello a lo que apunta el alma humana.¹³⁵ Tras una densa investigación, el filósofo estagirita halla que el sumo bien es aquel al que subordinamos todos nuestros actos y que la mayoría coincide en que tal bien es la felicidad (1095a17) y, concretamente, de acuerdo con la opinión general, el bien vivir y el bien obrar. Sin embargo, no todo bien podría ser caracterizado como bueno. Por ejemplo, algunos piensan que la felicidad es la vida de placer, otros, la de los honores y las riquezas, y para otros lo es la vida virtuosa. ¿Cómo determinar el bien, esto es, la felicidad del alma humana? Debido a que hay tantas situaciones que pueden confundirnos, lo que evitará que nos perdamos será mirar a la

¹³⁴ Aunque el hecho de que sea lo más propio y peculiar no exilia de ninguna manera a lo irracional que hay en el ser humano. La tensión entre los dos ámbitos se muestra a lo largo de toda la *ética*.

¹³⁵ Algunos, como Platón, habían determinado al bien como sustancia o entidad. Sin embargo, no podría ser tal, debido a que el bien se dice en muchos sentidos, marcadamente parece ser una cualidad de las entidades y de las otras categorías, en relación con las cuales se determina su sentido; así, respecto a la entidad el bien serán Dios y el intelecto, respecto a la cualidad las virtudes, respecto a la cantidad el justo medio, respecto a la relación lo útil, respecto al tiempo la oportunidad y respecto al lugar el habitar. Además, cada ciencia parece concentrarse en su propio bien y, en todo caso, subordinarse a otro bien superior. Con todo esto, dice Aristóteles, no podemos establecer que haya un único sentido en la noción de bien. Porque el bien tiene que ver más con particulares que con una definición única. Sin embargo, lo que sí es posible apuntar es que se trata de algo que se elige por sí mismo, y el mayor bien es aquel al que subordinamos todos nuestros actos.

esencia del alma. Así, podemos establecer que el punto que nos guiará en la determinación del bien humano se ancla directamente en la función peculiar del alma, esto es, respecto al intelecto, la verdad. La virtud humana que otorga la felicidad apunta al cumplimiento de tal función. En el cumplimiento de ella el ser humano se acerca a lo que él mismo es desde su propia esencia, es el proceso hacia sí mismo o entelequia humana.

Quizá sirva recordar el ya mencionado ejemplo del ojo y la visión: si el ojo fuera el cuerpo, entonces su alma sería la visión y, en tanto su función es ver, su virtud sería la buena visión. En el cumplimiento perfecto de su función el ojo hallaría, por así decirlo, su felicidad, y también su placer. Esta idea de bien es la que recorre la exposición de la *Ética nicomáquea*, “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (1099b27). El alma humana en la búsqueda de su felicidad (entelequia o perfección) tiene que realizar ciertas actividades que estén en consonancia con lo que de por sí le corresponde: ser intelecto, ser racional. Así como al guitarrista le corresponde tocar la guitarra y alcanza su perfección si logra una buena ejecución, al alma humana corresponde hacer aquello que le es esencial, aquello por lo que se define. Y más que “corresponderle”, el guitarrista, en tanto se trate de un guitarrista auténtico, se alegrará en tocar bien la guitarra. De tal manera será también para el alma respecto a la verdad. No hablamos de un bien “ajeno” a nuestra esencia. La virtud es aquel comportamiento que actualiza lo que nos es propio, y en esa actualización reside la felicidad a la cual acompaña necesariamente un cierto tipo de placer.

Debe quedar claro que para Aristóteles la felicidad es una actividad. A diferencia de los bienes externos (como las riquezas o los amigos) o los bienes corporales (como la satisfacción de las sensaciones), los bienes del alma consisten en una actividad. El ejemplo de los Juegos Olímpicos es ilustrativo: no son los más hermosos o los más fuertes quienes ganan los Juegos, sino los que compiten, y de éstos sólo algunos. La hermosura o la fuerza son bienes corporales, tenerlos no es un mérito que corresponda a nuestra esencia. La felicidad, hasta cierto punto, no depende de lo dado, sino de aquello que es una actividad. Siendo la felicidad el bien y la perfección del hombre, no podemos pensar que algo tan fundamental dependa del azar o de los dioses, dice Aristóteles, aunque “la felicidad sea el más divino de los bienes” (1099b17). ¿En qué consisten las actividades que tienen en miras la felicidad? No podemos decir que cualquier acción esté encaminada a la felicidad. El niño o la bestia o el incapacitado para la virtud no realizan propiamente acciones, no eligen

prudentemente, en tanto no están en posibilidad de ejercer a plenitud su razón o intelecto. “Tres cosas hay en el alma que rigen la acción: la sensación, el intelecto y el deseo [...] la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero y el deseo recto” (1139a25). Los libros II, III, IV, V y VII tratan de las virtudes éticas, esto es, las acciones que en la vida cotidiana nos permiten elegir el justo medio, pues el exceso y el defecto necesariamente llevan a la destrucción. Aristóteles deja claro que no está proponiendo un manual de preceptos, sino que se trata de una reflexión que sirve sólo a aquel que está en “disposición de virtud”, o bien al virtuoso mismo, o bien al virtuoso político. Se trata de un saber práctico (no teórico), porque en lo que se refiere a la actuación no hay nada establecido y aquello que hay que aprender respecto a la actuación, lo aprendemos actuando. Es la idea del blanco al que tienden o apuntan nuestras acciones, y que sólo se alcanza tras varios intentos y después de haber practicado una y otra vez. Si el alma tiene pasiones, facultades y modos de ser, no será por los dos primeros que nos llamemos virtuosos, sino por lo último. Las virtudes éticas se refieren a pasiones y acciones y son las que nos crean un modo de ser a partir del cual se nos juzga virtuosos o no. De ahí la importancia de este estudio para los que pretenden dedicarse a la política, servirá para que el ser humano sea educado en el deseo de lo bueno, “concretamente”: “tener pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe” (1106b23), esto es, el término medio, es decir, la virtud, que siempre es relativa a cada uno y que es característica del hombre prudente.

En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles menciona las disposiciones por las cuales el alma alcanza la verdad. A diferencia de las virtudes éticas que apuntan a regular las pasiones, las virtudes dianoéticas persiguen llevar a cumplimiento la función del intelecto. Por el comportamiento científico el alma alcanza un saber teórico y su virtud (su mejor modo de realización) es la sabiduría. Por el comportamiento deliberativo el alma alcanza un saber práctico y su virtud es la prudencia. Por el comportamiento *poiético* (productor) el alma alcanza un saber técnico y su virtud es la técnica. Sin duda, el más excelente modo de conocimiento es el teórico, pero no todos los hombres lo alcanzan.

Aquí debemos mencionar la relación entre sabiduría y prudencia. La primera es la virtud de comportamiento científico, ella no investiga sobre lo que hace feliz al hombre pero

es el más alto grado de perfección humana. En cambio, la prudencia sí busca aquello que hace feliz al hombre. Pero su función es doble,¹³⁶ pues “la actividad propia del intelecto, la contemplación, se da una vez que las virtudes éticas se han instalado en el alma y operan por obra de la prudencia”.¹³⁷

La deliberación es un comportamiento del alma que está presente en todas las acciones en tanto que nos permite elaborar el silogismo práctico: premisa mayor, premisa menor y conclusión. Ver hacia los fines y buscar los medios para alcanzar lo que me propongo. Aquí cabe resaltar la importancia de que el alma numere, es decir, que “haga posible” el tiempo. La deliberación apunta primordialmente al futuro. La elección precisa del intelecto y de llevar a cabo un cálculo de nuestras posibilidades en la situación concreta. Y debido a que toda acción tiene relación con las pasiones, Aristóteles dirá que la elección es “inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre”, esto es, compuesto de alma y cuerpo. Este proceso de elección será abordado con más detenimiento en nuestro siguiente parágrafo.

Como antes hemos mencionado, la estructura jerárquica y teleológica permea toda la obra del Filósofo; por lo mismo, no cabe duda del privilegio que otorga a la contemplación como el modo eminente de perfección humana, aunque la prudencia debe calificarse a su vez como fundamental. Esta jerarquía será cuestionada por Heidegger: su crítica a la primacía otorgada a la ciencia y lo teórico apuntan ciertamente a Aristóteles, pero recuperan, por otra parte, la importancia de la prudencia, que fue dejada de lado en la tradición. Así, en sus propios términos, la prudencia y la deliberación permanecerán como hilo conductor de su obra más conocida: *Ser y tiempo*. A la determinación de cómo leemos la individuación heideggeriana a partir de la luz aristotélica apunta nuestro último capítulo.

¹³⁶ En este sentido Jesús Araiza esclarece detalladamente la función de la prudencia como engarce entre las virtudes éticas y la sabiduría. Esto es importante, pues a lo largo de la *Ética nicomáquea* no queda expresamente dicho cuál es la relación entre la sabiduría y la prudencia. Hay pasajes que permiten leerlas como dos virtudes que en algún momento se separan, o bien, que en algunos raros casos es posible que alguien sea sabio desde muy pequeño sin ser prudente. Así, en su artículo “La relación entre *phrónesis* y *sophía*, entre *bios politikós* y *bios theoretikós* en *Magna moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles” (*Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 25-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2007, pp. 183-207) Araiza afirma que “la función fundamental de la prudencia –el gobierno de las pasiones, la vida activa, el ejercicio de las virtudes éticas– tiene por objeto el crear las condiciones óptimas para que el intelecto pueda llevar a cabo su función propia. Estas condiciones parecen darse mediante el gobierno de las pasiones, cuando ni el deseo, ni el miedo, ni la ira, ni cualquier otra clase de apetito distrae al intelecto, ni le impide que lleve a cabo su actividad propia”, p. 197.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 201.

CAPÍTULO 3

La individuación del alma en Heidegger y Aristóteles

Von der Spontaneität des Subjektes und deren Abgründen
wußte Aristoteles nichts

P.-L. Coriando

Si como hemos visto, al parecer Heidegger se halla más cerca de Aristóteles que de Platón – por lo menos expresamente¹³⁸ surge la pregunta de por qué ha sido necesario afirmar en *El concepto de tiempo* que el tiempo es principio de individuación y en *Ser y tiempo* y los *Problemas fundamentales de la fenomenología* nombrar a la propiedad como una posibilidad de su ser en el que el Dasein se individúa radicalmente. Así lo ha afirmado y suponemos que su sustento es más aristotélico que platónico, aunque por momentos nos preguntamos si se trata de una referencia expresamente oculta o bien a que el grado de asimilación ha sobrepasado en Heidegger el nivel conciente de exposición. Nuestra tarea es tratar de desglosar, a la luz del Estagirita, qué puede estar comprendiendo Heidegger por la frase “El tiempo es el principio de individuación”. La elucidación de que el tiempo es principio ocupará nuestro § 7. Por otro lado, el individuo aristotélico se caracteriza por dos momentos esenciales: ser separado y delimitado. Estos momentos, si es que para Heidegger también lo individual es el límite ontológico, deben poder distinguirse en la caracterización que él hace del Dasein. Suponemos que en principio existencia y ser-cada-vez-mío mostrarían un sentido contrario al ser separado y delimitado en Aristóteles, pero tal suposición deberá aclararse en el § 8. Por último, en nuestro § 9 abordamos lo siguiente: si la individualidad está al principio de todo y la individuación en cambio es un “proceso hacia sí mismo”, debe quedar claro cómo se trasluce la estructura de la deliberación y elección ética del alma

¹³⁸ Heidegger rechazaría la interpretación más tradicional que se hace de las formas platónicas –quizás incluso a pesar del mismo Platón– como entidades verdaderas y eternas, sustento de esta realidad que es sólo sombra de aquellas. Para Heidegger esa interpretación no da con la verdad que guarda tal propuesta. Esa verdad se expresa así en términos del filósofo alemán: ¿no es preciso comprender al ser antes de comportarnos con el ente?

humana en esta caracterización del Dasein como cuidado y resolución. El tiempo que prevalece en el ámbito de lo práctico se muestra más como *kairós* que como un tiempo lineal de horas sucesivos; este tiempo kairológico es a la vez el que explicaría con más justicia el ser extático del Dasein así como el ser propio que devela en el Dasein su verdad. En este sentido, el análisis de la prudencia aristotélica nos muestra el camino que llevó a Heidegger a considerar la vida práctica como modo fundamental del ser del Dasein.

§ 7. La temporalidad extática de la causalidad del alma

a) El tiempo como principio (*arché*) y causa (*aition*)

¿Qué sentido tiene comprender al tiempo como principio? ¿Qué debemos entender por ‘principio’? ¿Podemos –recurriendo a Aristóteles– nombrar causa al principio? ¿Una noción incluye a la otra?¹³⁹ ¿Cualquier sentido de ‘causa’ es equiparable a ‘principio’ en Aristóteles? Ciertamente, los significados de ambos términos son variables y no puede establecerse contundentemente cuál de ellos tendría una extensión más amplia. Pero aquí nos importa investigar en cuáles de sus sentidos ambos coincidirían y si ello arroja luz sobre la frase “El tiempo es el principio de individuación”, específicamente respecto al tiempo como algo que es principio pero a la vez le incumbe el alcance de la finalidad del ente individual. En la *Metafísica* V, capítulos 1 y 2, se establece la cercanía que hay entre principio y causa. A nuestro parecer el sentido de causa final se ofrece para la coincidencia de sentidos que buscamos. Veamos: principio como algo que está desde el inicio, pero que también se mantiene, se expresa en la siguiente significación: es “aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías, las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente las rectoras”(1013b10-14). Este sentido de principio se separa del que lo toma como mero inicio de algo o como extremo a partir de lo cual se hace algo. El señalado sentido de principio es el de lo que rige y gobierna, lo que domina. Más adelante dice

¹³⁹ Cf. Tomás Calvo, en Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, libro V, nota 4.

Aristóteles: “Y ciertamente lo común a todo tipo de principio es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el *para-qué*. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento” (1013a17-24). De este pasaje nos interesa subrayar el sentido que toma al principio como algo que permanece intrínsecamente, es decir, es inmanente, sin por ello ser un elemento del ente. Este sentido señala ya a la causa final. El *aquello para lo cual* es lo que define la causa final de toda entidad y, a la vez, debe considerarse principio.¹⁴⁰ Así, más adelante Aristóteles explica el cuarto sentido de causa como sigue: “Además <está la causa entendida> como *fin*, y éste es aquello *para-lo-cual*: por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa” “Otras, por último, <son causa> como el *fin* y el bien de las demás cosas. En efecto, el <aquello-para-lo-cual> pretende ser lo mejor y el fin de las demás cosas, y nada importe si se califica como bien <real> o como bien aparente” (1013a32-34 y b24-26). Pero recordemos que en las entidades naturales causa final y formal se identifican (193b18), así la causa final puede expresarse como rectora del ser de los entes naturales. Heidegger, refiriéndose a un pasaje de la *Física*, analiza la cercanía de esta manera:

Aquí, para *aition* y *aitía* encontramos expresamente la palabra *arché*. Los griegos suelen percibir en esta palabra un doble sentido: por un lado, *arché* significa aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de ese otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. *Arché* significa al mismo tiempo comienzo y dominio.¹⁴¹

“*Aition* es lo que atrae a un ente a su realización para hacerse completo”,¹⁴² por ello, podríamos decir que si el sentido de principio es aquello que rige en el ente, sin duda podemos aplicar a tal sentido lo que entendemos por causa final. El tiempo como “principio” en su sentido procesual concuerda con el de “entelequia”: tener el fin en sí mismo es

¹⁴⁰ Para Aristóteles es claro que la causa final es el bien, y que la Naturaleza (*Phýsis*) imita a la divinidad.

¹⁴¹ M. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la *Phýsis*. Aristóteles, *Física B*, 1”, *Hitos*, trads. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2000, pp. 205.

¹⁴² Paola-Ludovika Coriando, *Individuation und Einseinsein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2003. Reitero mi agradecimiento a Carlos Gutiérrez por la amable disposición para la traducción de más de la tercera parte de esta obra. p. 229.

encaminarse al propio cumplimiento en el que forma y fin se identifiquen, “es tener en sí su telos y habitar en él”.¹⁴³ Al aducir que principio es causa no debemos dejar de señalar que ellos son en relación con el movimiento y por tanto en relación con el cambio. El tiempo – aún por aclarar– comprendido como principio es lo que rige el cambio, y si además causa final y causa formal se identifican: el despliegue del ser de los entes naturales tiene lugar en el tiempo. La *phýsis* se despliega hasta alcanzar su perfección: “La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección” (415b16).

¿Cómo conciliamos esto en Aristóteles y Heidegger? Es claro que no conciliaremos en el sentido de llegar a lo mismo, pero nuestro intento es ver qué de Aristóteles se muestra en la estructura de la propuesta de Heidegger. Si tenemos que para el Filósofo toda la naturaleza tiende a su propio bien y con ello alcanza su perfección, con Heidegger diremos que también “alcanzar” su fin le otorga la “perfección”, ella es nombrada integridad (*Ganzheit*) o totalidad. No hay contenido alguno para su propio fin, aunque eso no anula los contenidos ónticos y concretos que le pertenecen a su ser. El fin del alma humana está de acuerdo con su función, y tal función es el de ser verdad. Así, cuando alcanza la verdad de su ser entonces logra su perfección, tal verdad es precisamente, en Heidegger, la de ser su fin, la de ser finito. Por otro lado, la causalidad en Heidegger debe ser entendida como culpabilidad¹⁴⁴ del alma o Dasein, porque al regirse por la finitud se hace con ello culpable o “responsable” de su ser. Que la individualidad esté al inicio y por tanto como último límite de lo ontológico, es decir, que no podamos recurrir a algo “anterior” que fundamente la finitud, hace que el ser de cada individual sea un encargo para él mismo, queda obligado ontológicamente a ser fundamento de su propio ser.¹⁴⁵

b) El tiempo extático como fundamento del despliegue

Si identificamos principio y causa final, con ello dejamos ver una temporalidad con “sentido” o dirección, pero debemos enfatizar el carácter no lineal del mismo. Un ser vivo que es planta, bestia o ser humano tiene desde el inicio todas las facultades para dar

¹⁴³ *Ibidem*, p. 259.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *ST*, p. 301: “Ser-culpable [*Schuldigsein*] tiene, también, la significación de ‘*ser responsable de*’, es decir, ser causa o ser autor de algo, o también ‘ser el que provoca algo’”.

¹⁴⁵ P.-L. Coriando, *op. cit.*, p. 218. En Aristóteles existe el sustento final del motor inmóvil. Él otorga fundamento a todos los seres.

cumplimiento a su causa final, a su ser. Pero el alma se diferencia de todos los seres vivos por su percepción del tiempo. En ese sentido, diremos que sólo el Dasein puede “vivir” un tiempo extático. El Dasein vive desde su nacimiento atravesado por la finitud y es capaz de “tomar conciencia” de ello. Aquí debemos establecer cierta diferencia entre Heidegger y Aristóteles. Mientras el Estagirita requiere ciertas condiciones –entre ellas ejercer ya la racionalidad y no haber sido presa de los vicios– para que se lleve a cabo una *elección* correcta, en Heidegger esta posibilidad se halla indeterminada casi en su totalidad en cuanto al “momento” en que se alcanza, y el grado de opacidad en el que se da; aunque sin duda se da, precisamente porque la posibilidad de develamiento de su ser es ontológica. Y así como el alma sabia o prudente se realiza en su función de verdad, el Dasein es él mismo cuando la conciencia le muestra silenciosamente su verdad más propia. Ese momento no es algo que pueda ser alcanzado tras una serie de pasos sucesivos, la temporalidad extática elimina tal posibilidad, no sólo en cuanto a “la serie de *pasos*” sino en cuanto a comprenderla como “serie” que requeriría un proceso lineal. Ciertamente es proceso pero de un tiempo extático, por ello es la prudencia una actitud guía en la descripción que Heidegger hace del cuidado.

Ahora bien, la identificación de causa final y formal apunta directamente a la definición del ente natural en cuestión. Toda la forma del alma posibilita las funciones que realizará. Un vegetal no posee logos. Su forma vegetal lo posibilita para alcanzar la nutrición y ya. La forma es fin, en tanto la forma provee de las posibilidades en las que se logrará su fin correspondiente. Para el Dasein su ser es finitud, y todo su ser va implicado en el modo temporal que rige su ser finito, en todo momento “le va su ser”. Sea que anticipemos, retengamos (rememoremos) o nos volquemos sobre un hecho o una persona, va nuestro ser en ello. En las expectativas que privilegian el futuro, o bien, en el anclarnos al pasado o al presente, nos encontramos a nosotros mismos en lo que somos y hemos sido. Lo que espero, lo que me atrapa de mi pasado, lo que me vuelca sobre el presente ya me define. No me desprendo del pasado como me desprendo de un gabazo de fruta, pues lo que he sido es lo que soy ahora y conforma mis “circunstancias”; así, el pasado puede regir y dominar como un modo de la temporalidad extática. Por su parte, el Dasein volcado al presente no excluye, aunque lo pretenda, al futuro y al pasado, aun cuando se interprete como capsulita que transcurre pura e intocada en un tiempo lineal. Hay unidad originaria de presente, pasado y futuro. Como unidad extática excluye cualquier tipo de comprensión lineal del tiempo, a no

ser que se le tome en sentido derivado. Por esta unidad el Dasein llega a sí mismo y vuelve sobre sí mismo en el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato”, enfatizando uno u otro momento.

Con todo, es el éxtasis del futuro lo que me acerca como ninguno a mi propio fin, es decir, a mi ser: “Anticipando una posibilidad, llego a partir de esta posibilidad hasta aquello que soy yo mismo. El Dasein llega hasta sí mismo anticipándose en su poder ser”. Esta primacía del futuro se debe a la imposibilidad de eludir la muerte como posibilidad más cierta; en Aristóteles, por su parte, es significativo que la deliberación práctica se refiera únicamente al futuro. Que esta primacía de futuro es ontológica quiere decir que aun cuando el Dasein viva absorto en el pasado o en el presente, la verdad de la finitud se le abre como posibilidad más propia y en él alcanza su ser: “lo esencial del futuro se encuentra en el llegar hasta sí mismo”.¹⁴⁶

De ser algo cerrado y puntual no habría ningún proceso hacia el cual el Dasein se dirigiría, ninguna entelequia comprendida aristotélicamente como perfección. Sólo porque el tiempo es extático y el alma es tiempo, puede el Dasein estar fuera de sí y a la vez hallarse en proceso hacia sí mismo. La extaticidad del tiempo fundamenta la posibilidad de desfase de mi propio ser.

c) El conflicto, indicio del tiempo humano

No es gratuito que Heidegger haya visto en la *Ética nicomáquea* un modo distinto del tiempo del “ahora” de la *Física*.¹⁴⁷ En la vida práctica –podríamos decir “en la cotidianidad”– lo más común y cotidiano es la acción a partir de una deliberación¹⁴⁸ más o menos expresa sobre asuntos que nos conciernen y están en nuestras manos. No necesitamos reflexionar sobre si el sol saldrá o no, sobre axiomas matemáticos, sobre si la guerra acabará. A la deliberación que tiene en vistas la acción sobre lo particular únicamente le atañe aquello que dentro de las propias circunstancias es posible y realizable por uno mismo. Ahora bien,

¹⁴⁶ PFF, p. 321.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 345: “El instante es un fenómeno originario de la temporalidad originaria, mientras que el ‘ahora’ sólo es un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del instante, el *kairós*, y lo definió en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, aunque no logró poner en conexión el carácter específico del tiempo del *kairós* con lo que él entiende, por otra parte, como tiempo (*nyn*)”.

¹⁴⁸ Cf. Jesús Araiza, “Aristóteles. *Ética nicomáquea*, III: La deliberación”, Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos, México, UNAM, IIFil, 2001, 19-2, pp. 55-67.

después de deliberar y antes de actuar debo, en tanto ser racional, haber elegido. En cierto sentido, la elección funge como principio y motor de la acción. Tal principio se dirige a su causa final que es el bien. El alma humana, el ente cuya individuación perseguimos, tiene en la elección su principio y sin la elección que apunta a un fin no es posible que haya vida práctica. Esta vida práctica como sabemos es iluminada por el intelecto práctico y conducida virtuosamente por la prudencia.

Como quedó expresado en *De anima*, la facultad distintiva de toda alma humana es el intelecto. Pero existe uno teórico y otro práctico. Este último se ocupa de reflexionar o de deliberar sobre lo que ha de ser llevado a la práctica y sobre lo que se ha de buscar o de lo que se ha de rehuir (432b27-28). Sin embargo, la mera reflexión no mueve a nada (1139b1), pues en la acción se involucran afectos y pensamientos prácticos. La elección como principio muestra aquello que nos mueve apetitiva e intelectivamente. Sin embargo, es común el enfrentamiento entre estos dos ámbitos: muchas veces el deseo y el intelecto van en dirección contraria. Pero es justamente el conflicto la señal más visible de que nos encontramos un poco más allá de las bestias, pues sentir conflicto –y suponiendo que el placer o el dolor no hayan acabado con el juicio– implica que podemos percibir otras opciones a futuro que nos detienen antes de volcarnos sobre lo que es objeto de la inmediatez del deseo. Al caminar por la calle, frente a algo que se me antoja comer no me abalanzo sólo porque tengo hambre y porque mis sentidos se excitaron con el olor y la vista, sino que pregunto su precio, consulto el monedero y entonces decido. Esto es lo que de un agente racional espera Aristóteles. Según él la percepción del tiempo futuro llevaría a tal agente racional a mediar. Tal vez haya que enfatizar este pasaje que Aristóteles muestra como nota distintiva del ser humano respecto de los animales irracionales: “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro” (433b5-10). El intelecto práctico provee de una capacidad para mirar el futuro, sea más o menos claramente, lo cual incide directamente en el modo en que asumimos nuestros propios deseos. Diríamos con Heidegger que esta preeminencia del futuro es propia de todo Dasein, en tanto siendo comprensión afectiva de ser vive arrojado al

futuro. Todo lo que hace y aquello que le preocupa tiene en vistas su propio ser, y además es por mor de sí mismo, más o menos expresamente. Ser en vistas de su ser es ser con vistas a su poder-ser, anticipando, más o menos débilmente, el futuro.

Es preciso señalar que al inicio de la *Metafísica* dice Aristóteles:

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes (*phronimòtera*) [...] Ciertamente, el resto <de los animales> vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano <vive>, además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.

En este sentido queda indudablemente caracterizada el lugar de la experiencia en el ámbito de lo práctico. Es ella la que otorga la posibilidad de acertar en el blanco pues nos proporciona los elementos que nos permiten actuar similarmente en situaciones parecidas; de nada serviría conocer los principios universales, por ejemplo, “Las carnes blandas son saludables” si no he aprendido a reconocer las carnes blandas. Si toda la vida hubiera llevado una alimentación macrobiótica y requiriera urgentemente carnes blandas y, por causa de la desnutrición, la propia situación me negaría las posibilidades de dar con los medios para mi salud. Los macrobióticos tal vez cuestionarían tal “enunciado universal” pero eso mismo es un ejemplo de que, en el ámbito de lo contingente, la universalidad de los enunciados no reside en objetividades científicas. Pero retomemos el análisis de la temporalidad en la elección, es a partir de un razonamiento deliberativo que yo me muevo a actuar; sin embargo, como decíamos, es preciso antes de toda deliberación haber tener presente el fin, y en muy particular sentido podríamos decir: antes de actuar, debimos haber realizado una elección: el fin o el bien a perseguir. La deliberación, por su parte, tendría la estructura de un silogismo práctico como sigue:

Premisa mayor (o ‘del bien’): deseo beber

O bien:

Premisa menor (o ‘de lo posible’): esto es agua

Premisa de lo universal: Todo lo dulce debe gustarse

Conclusión: acción de beber.¹⁴⁹

Premisa particular: (de la percepción sensible): esto es dulce

Conclusión (acción): por tanto, esto debe gustarse¹⁵⁰

¹⁴⁹ A. Vigo, *Estudios aristotélicos*, Navarra, Eunsa, 2006, p. 289.

La deliberación es un modo de reflexión que volcada al futuro pone en juego memoria, imaginación y experiencia para llevar a buen término cada acción particular. Aristóteles enfatiza el carácter de totalidad que tiene la elección en la vida. Nuestros ejemplos podrían parecer triviales pero en tanto pertenecen a un hombre racional y virtuoso apuntan a la totalidad de su vida que lo lleva a realizar diversas acciones ordenadas a cierta finalidad, que sin duda, para el hombre virtuoso sería la vida feliz, contemplativa o práctica. En Heidegger podríamos decir que el cuidado describiría la acción aristotélica, sólo que ella describiría la acción de todo Dasein y no sólo del virtuoso, ahora bien, la elección podría identificarse con el acto resolutorio.

Desde Heidegger, todo comportamiento y toda acción llevada a cabo se hacen con vistas a futuro, sólo que la deliberación, en sentido existencial, no se lleva de manera expresa y con el tipo de silogismos que hemos descrito. Se trata de una comprensión interpretativa que permite el ritmo cotidiano de vida. Incluso en esas acciones que de acuerdo con Aristóteles no requieren deliberación, para Heidegger sí piden cierta proyección que ilumina el ritmo de vida. Ciertamente las características de tal “deliberación” ontológica difieren en el grado de explicitud incluso a nivel conciente. Pues de que falten las palabras o pensamientos expresos no se sigue una carencia de comprensión interpretativa; ésta nos permite vivir cotidianamente mirando al futuro y con la ayuda, o carga, de un pasado que nos ha dotado de experiencias y significados en nuestro hacer.

d) La finitud como principio

Hemos dicho que la muerte debe ser interpretada sólo en sentido fenomenológico y no como un suceso al final de nuestra vida, no como algo que de cualquier manera a todo mundo le ocurre. Pero llama la atención que en la determinación de la causa final Aristóteles rechace comprender el fin como término:

También es tarea de la física conocer ‘aquello en vistas de lo cual’, es decir, el fin y cuantas cosas son en vistas a un fin. Pero la naturaleza es fin y causa final; en efecto, de aquellas

¹⁵⁰ J. Araiza, “Sujeto y verdad práctica en Aristóteles”, *Litoral*, Revista de psicoanálisis, julio 2008, núm. 41, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., p. 148.

cosas de las que el movimiento es continuo y hay un fin de su movimiento, este fin es no sólo <el> último sino también la causa final. Por eso el poeta burlescamente se vio inducido a decir: “Tiene el fin para el cual nació”. En efecto, no pretende ser fin cualquier término último sino sólo el mejor. (*Fís.* II, 194a26-33)

Tampoco para Aristóteles el morir o la muerte como suceso debe interpretarse como haber alcanzado la finalidad, sería ridículo leerlo así, ya que ésta tiene que ver con lo mejor y lo más pleno.

Para Aristóteles y para Heidegger el fin está al principio. En ambos, en cierto sentido, la causa final es motor de la acción y dirige con la visión del futuro los actos que nos llevan a su consecución. Ahora bien, en Aristóteles es posible determinar al motor inmóvil como bien que mueve a todo el universo, como fin al que aspiran todas las entidades naturales. Pero debemos tener presente que el Estagirita comprende causa final en dos sentidos: una que es la que coincide con su forma y dirige el movimiento en camino a su plenitud, pero además hay otra causa final que suscita el deseo del bien y la plenitud. “El *Theós* de Aristóteles no ha producido las cosas ni es su fin, en el sentido de que suscite en ellas un movimiento hacia el *Theós* como su fin último; lo que suscita es sólo la aspiración (*hormé*) de cada cosa a realizar plenariamente su propia esencia”.¹⁵¹ En Heidegger, hombre del siglo XX, no es posible determinar un fin en este sentido. El fin en Heidegger es la finitud. Ese es nuestro principio y también nuestro fin. Él coloca la plenitud en la muerte y no en la felicidad pero, como veremos, ambas nociones tienen un sentido ontológico compartido.

Si a veces no hallamos la plenitud es porque somos finitos, sólo que al parecer también somos finitos porque en nuestro ser está dada la posibilidad de hallar plenitud, o en términos más existenciales, de ser verdad. Tal vez podamos hallar en lo separado y delimitado que caracteriza al individual las razones de nuestra finitud, y por tanto, las de nuestra posibilidad de plenitud.

¹⁵¹ Guillermo R. de Echandía, nota 72, en Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

§ 8. La separación (*choristón*) y la determinación (*tóde ti*) como momentos del individual

En Aristóteles la entidad primera e individual (*prote ousía*) fue caracterizada por dos rasgos en los que debemos detenernos: la separación (*choristón*) y la determinación (*tóde ti*). Nos hemos planteado como una pregunta para esta investigación qué papel podrían tener ambos momentos en la propuesta heideggeriana. Una primera respuesta apunta a la interpretación tradicional que se hizo de la sustancia y que Heidegger critica en los §§ 14, 19, 20 y 21 de *Ser y tiempo*. La manera en que la posteridad interpretó a Aristóteles llegó a su extremo en el pensamiento moderno, el cual de acuerdo con el filósofo alemán, no hizo justicia a los planteamientos aristotélicos. Sin embargo, en Heidegger no hallamos, de manera explícita, una reflexión sobre estos rasgos de entidad individual. Pero cabe dar seguimiento a la propuesta de Paola Ludovika Coriando, quien analiza tales rasgos como posibilitadores de la apertura que caracteriza a toda entidad. En este párrafo expondremos esos rasgos que la autora señala como fundamentales en la determinación del individual y, a partir de eso, trataremos de señalar las coincidencias que vislumbramos entre las propuestas heideggeriana y aristotélica. Porque a nuestro parecer dichos rasgos se hallan en el centro del momento “delimitante” entre propiedad e impropiiedad que aquí hemos señalado como “indiferencia modal”. Tales rasgos serían determinantes para la individuación radical del Dasein, con ellos resuena a su vez la autarquía aristotélica, pero la exposición de esto último sólo quedará señalado y explicitado en el último capítulo.

a) Lo separado y determinado desde la mirada teórica

De acuerdo con Heidegger en Descartes se llega a un extremo de considerar al ser de las cosas a partir de uno de los atributos de ciertas sustancias: la extensión. Para ubicar el ser de las cosas desde sus determinaciones matemáticas se requiere haber pasado por alto aquello que se halla frente a nosotros, más aún, aquello que nosotros mismos somos, ¿cómo fue posible esto? Hemos mencionado que la entidad aristotélica plantea ciertas multiplicidades de sentido que se convirtieron en ambigüedades ante la mala interpretación pero también

ante las encrucijadas en las que se encontró la posteridad y que no fueron resueltas a plenitud por el Estagirita.

Cuando mencionamos en nuestro § 1 los modos de aparición del individual y en el inciso d) hablamos de las posibilidades que ofrece Heidegger frente a los que miran la cátedra, teníamos básicamente tres opciones de respuesta: 1) superficies marrones que cortan en ángulo recto; 2) una caja pequeña colocada encima de otra más grande; c) la cátedra desde la que el maestro habla y que al alumno le resulta familiar. La primera se acerca más al concepto cartesiano de naturaleza en donde lo medible otorga el ser de las cosas: se trata de una concepción matemática de la sustancia comprendida como lo extenso. La segunda respuesta habla de una consideración del tipo que Fichte y muchos otros habrían hecho, es una concepción teórica de la sustancia individual en donde si bien no se trata de una mera medición de las mismas, se comprende la separación como posibilidad de aislamiento de toda otra sustancia. La separación alude a lo autónomo que resultan todas las cosas en la concepción de mundo como la suma de entes intramundanos: la autonomía de las entidades se expresa como carencia de necesidad. Ya en Descartes se expresa así: “Por sustancia no podemos entender sino un ente que *es* de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente. El ser de una ‘sustancia’ se caracteriza por una no-necesidad. Lo que en su ser no está en absoluto necesitado de otro ente, responde, en sentido propio, a la idea de sustancia”.¹⁵² Por otro lado, la delimitación es necesaria para hallar la extensión de ciertos entes o bien para realizar la suma de los entes que me rodean. Cualquiera que sea el sustento teórico para dar con las respuestas 1) y 2) debemos decir que, desde la perspectiva del análisis fenomenológico, ha sido preciso haber pasado por alto el fenómeno de mundo, es decir, de la significatividad de los entes.

En este sentido, los caracteres de la existencia y el ser-cada-vez-mío se opondrían, respectivamente, a lo separado y lo determinado. La existencia muestra, como hemos visto, el carácter de extaticidad y remisión a lo otro. Ciertamente el Dasein es el último por-mor-de pero a su ser la acaece el estar esencialmente volcado sobre lo otro que no es él mismo. La existencia en manera alguna podría comprenderse como una cápsula o un yo puntual invariable. El ser-cada-vez-mío complementa este rasgo señalando la particularidad del ser que cada vez se desarrolla de manera distinta en cada Dasein. De esta manera, si por

¹⁵² ST, p. 118, en donde Heidegger cita y parafrasea los *Principios* de Descartes.

delimitación entendemos una determinación de caracteres inamovibles, entonces el ser-cada-vez-mío sería asimismo lo opuesto al carácter de lo delimitado en el individual. Entonces, ¿estamos hablando de una comparación sólo homónima entre los individuales en Heidegger y en Aristóteles?

Cabe preguntarnos: si Heidegger se funda en Aristóteles, ¿es posible que en estos rasgos esenciales del individual se halle tajantemente distanciado del Estagirita? ¿Cabe alguna de las interpretaciones como las mencionadas en una mirada fenomenológica que se acerca a Aristóteles? Debemos recordar que para el Filósofo la entidad tiene por definición un para-algo –a diferencia de lo que señalaba Descartes–. Para que algo individual sea el que es y, tomando en cuenta su forma y definición, es decir, su ser, requiere de algo otro que, en las entidades naturales, se identifica con la causa final. Así, la teleología aristotélica pondría en cuestión esa presunta no necesidad de lo otro que se mostraría a una mirada no fenomenológica en la entidad separada y determinada. Y en cuanto al carácter de lo determinado o delimitado ¿cómo lo hallamos en Aristóteles? Para desplegar más ampliamente el sentido hermenéutico de lo separado y lo delimitado debemos ayudarnos de la mirada fenomenológica que señala al logos humano como aquel que establece los límites de las entidades individuales.

b) Apertura del alma humana por lo separado y lo determinado

Para Heidegger no es posible hallar un ente separado y aislado de los otros a la manera en que un sujeto puede enfrentarse a un objeto. La intencionalidad husserliana, como vimos, dejó establecido el camino andado a partir del cual remonta Heidegger para la trascendencia fenomenológica. Sin embargo, debemos poder ver el sentido que tienen estos términos de lo separado y lo determinado en el ámbito de la fenomenología. Para ello recurrimos a un análisis por demás extraordinario que a nuestro parecer ilustra este sentido fenomenológico de ambos “momentos”.

En *Individuation und Einzelsein* Paola Ludovika Coriando¹⁵³ abunda detalladamente de qué manera puede considerarse a las almas como lo separado y

¹⁵³ Paola-Ludovika Coriando, *Individuation und Einzelsein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2003. En esta exposición hago un breve resumen interpretativo del texto de Coriando, siguiendo muy de cerca la traducción de Carlos Gutiérrez.

determinado. A diferencia de los entes que no son *phýsis*, desde su interpretación, sólo a la *phýsis*, esto es, a la vida, le pertenecen ambos caracteres de ser. En un primer momento, las determinaciones del ser individual como lo separado y lo determinado se muestran como rasgos contundentes, como si en ellos se expresara con especial fuerza el ser mismo.

Algunos de los sentidos de ser que coinciden en el individual y que apoyan su carácter de separado son los siguientes: 1) Ser *hypokeímenon*: ser su propio fundamento y dar fundamento a otros modos de ser; 2) Ser lo *kath autó*: ser por sí mismo, a diferencia del accidente que depende de otro para ser, es hallarse en casa y no residir en otro lugar que en sí mismo; 3) Ser su propia causa: tener la capacidad de ser él mismo, “la causa del ser [individual] no es un segundo momento frente al ser sino el ser en su captación para sostenerse en la realización de aquello que es fácticamente”.¹⁵⁴ Así pues, este poder persistir y mantenerse señalan a la relación que el ente guarda consigo mismo, una cierta autonomía que lo separa de los otros. Con ello quedaría confirmado el carácter autónomo y subsistente de todo individual. De acuerdo con la jerarquía de las almas, habrá entes a los que podemos atribuir más autonomía que a otros, por ejemplo, un hombre es más autónomo que una hoja de papel.

Sin embargo, el individual en tanto compuesto es también *dýnamis* y *enérgeia*. Y la *dýnamis* rompe con el sólo ser en sí del individual. La *dýnamis* es la disposición de recibir influjos, la facultad para ser afectado. Ella se abre a lo extraño y deja que acaezca lo no accidental, describe propiedades latentes que no se activan salvo en presencia de algo otro que contribuye a llevarlas a la *enérgeia*.

En la escala de la vida –por lo menos en seres compuestos– lo viviente no se eleva hacia una mayor autorreferencialidad; muy por el contrario, poseer más facultades implica mayor posibilidad de ser afectado. Un alma superior compuesta posee mayor apertura a lo otro diferente de sí: la planta recibe al sol para crecer, la piedra no. Con las facultades el viviente se abre a su entorno. En el recibir, los límites de su ser son permeables para lo otro.

¿Esta apertura y permeabilidad no disminuyen la fuerza de la delimitación y separación del individual? En absoluto. De acuerdo con la interpretación fenomenológica de P. L. Coriando la delimitación se refiere precisamente a otros y se establece respecto a propiedades inesenciales. Como si en cierto “espacio de juego” el ente se hallara en el

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 225.

dilema de ser más o menos, de ser *ousía* o ser sus accidentes. La delimitación del individual no es definición (*chorismós*) porque los límites del individual son flexibles: no sólo por sus accidentes sino también por el logos que lo capta y establece regiones de sentido. Podemos ver un monte como individual o bien la cadena montañosa a la que pertenece, distinguir en una pieza musical el despliegue virtual de un instrumento específico o toda la pieza en su conjunto, o mirar el desarrollo de un niño que se convierte en anciano y sin embargo es él mismo. Por esto nunca es posible fijar unívocamente qué es el particular.

Pero ¿la falta de constatación de los límites difumina el ser? Al contrario, ser delimitado y separado posibilita la movilidad de los límites. Aunque cabe preguntarse siempre qué tan clara es la brecha entre la sustancia y los accidentes. Ahora bien, de estos momentos de separación y determinación, ¿cuál de ellos es preeminente? ¿Es primero la separación, es decir, la reunión sobre sí o es primordial delimitarse frente a lo otro? O bien ¿es primero la delimitación como aquello que a partir de lo otro define al ser individual? ¿El individual es uno porque primero se reúne sobre sí y se delimita frente a lo otro o es al contrario? ¿Respecto a qué o respecto a quién establece una entidad su unidad? ¿Sólo respecto a sí misma? En todo caso la determinación es respecto a lo otro y respecto a sí misma, y se halla en íntima relación con el logos –aun el no filosófico– que capta “lo general”.

Que a todo el compuesto le pertenezca también la *dýnamis* y *enérgeia* significa no sólo que cada ente es lógicamente afirmable en dos momentos sino también que cada ente está atravesado por una interna dualidad y no identidad. La individualidad de lo viviente es apertura para lo otro, es estar en el límite de la discordancia: entre el abrirse y el cerrarse, entre el distinguirse y el perderse, entre el mantenerse como lo que surge o volcarse sobre sí mismo. Lo individual posee una noción dinámica: es perderse y mantenerse. La individuación no es precisamente retrotraerse a sí mismo sino en relación con su propia esencia (del estar abierto) puede significar deslimitarse. Ser relación con su ser y con su mundo. “Ser en cuanto vivo límite con el mundo exterior significa estar con el mundo exterior en una relación de recibir e incorporar (*trophé*) y ciertamente de un recibir cada vez específico y organizado para un determinado entorno”.¹⁵⁵

¹⁵⁵ P.-L. Coriando: “*Als Lebendiges Grenze zur Außenwelt zu sein heißt, mit der Außenwelt in einem Verhältnis des Aufnehmens und Einverleibens (trophé) zu stehen, und zwar eines je spezifischen, für eine bestimmte Umgebung organisierten Aufnehmens (Aufnehmen hier sowohl im Sinne der Nahrungsaufnahme*

A manera de conclusión debemos decir con Coriando que la vida en cuanto separada y determinada es lo que a partir de sí se mantiene recibiendo. A su vez, es la posibilidad de acceso a un otro diferente a ella misma.

c) Lo separado y delimitado en la individuación radical

La descripción que nos otorga Coriando sobre la apertura que le corresponde a todas las almas, se muestra en la posibilidad que tiene el Dasein de abrirse a su mundo, reflejarse en él y sin embargo no perderse nunca totalmente. Ambos rasgos: la relación consigo mismo y con su mundo son vividos por el Dasein en su cotidianidad. En Heidegger si alguno de estos rasgos se exagera podríamos decir que nos hallamos en un exceso que no da con el centro, y que tal centro debe poder ser el equilibrio entre el exagerado estar invadido por el mundo y el exagerado estar autorreferido a mí mismo. A la luz de este análisis sobre Aristóteles, se muestra la imposibilidad de que la propiedad e impropiidad sean rasgos totalmente excluyentes. La interna dualidad conflictiva de la individualidad del Dasein se muestra en la inestabilidad casi permanente de su ser. La segunda naturaleza de la que habla Aristóteles y que se obtiene por medio de las virtudes es para Heidegger el punto de partida,¹⁵⁶ aunque ciertamente, la propiedad no es algo que se aprende, es una posibilidad del ser del Dasein que puede ser enfatizada sin voluntad pero sí con una “decisión” (acto resolutorio).

El estar volcado del Dasein sobre lo otro que no es él mismo señala la impropiidad de su ser. En cierto modo, la extaticidad de la existencia gana fuerza en el impulso de lanzarlo a lo otro que no es él mismo, casi a la manera de un expulsarlo. El ser-cada-vez-mío arroja al Dasein a la continua deslimitación y repele en su ser toda posibilidad de definición permanente. Se trata de la carencia de compromiso con su propio ser, del olvido de lo que ha-sido y del volcarse y dejarse llevar por lo que se aparece en el momento presente.

¿Cómo se muestran la separación y la delimitación en la propiedad? Se trata de un contramovimiento que sustrae al Dasein de la permanente tendencia a perderse. De acuerdo con nuestra tesis justamente en esos rasgos se expresa la individuación radical del Dasein.

wie auch überhaupt des sinnlichen Wahr- und Entgegennehmens des Anderen seiner selbst)”, trad. Carlos Gutiérrez.

¹⁵⁶ Es punto de partida que por supuesto no presupone naturaleza alguna, aunque no por ello niega las determinaciones corporales.

Ciertamente hablamos de un modo propio de ser en el que el Dasein funda tal momento de separación y delimitación radicales. Insistimos en que no es posible concebir la indiferencia modal como un momento puntual del Dasein, sin embargo cabe retomar la noción de “instante” o mirada a la totalidad de su ser que le pertenece al Dasein a la luz de la virtud aristotélica como veremos en el siguiente párrafo.

La disponibilidad para la angustia se halla en cierta manera en la propiedad, por ella el Dasein accede a la totalidad de su ser, es decir, a su fin: “Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein”.¹⁵⁷ En la resolución y la angustia se abren momentos de total aislamiento a los que conduce la “irrespectividad” de la muerte. La llamada de la conciencia tiene lugar por un estado de ánimo que se aleja del lenguaje del uno, pues habla en el silencio, y sin embargo es completamente comprensible para aquel que está en disposición de escucha. La mirada a su finitud tendría que arrojar de nuevo, de manera propia, al Dasein a sus actividades cotidianas más apremiantes pero teniendo ahora su totalidad o integridad, es decir, su finitud. En este análisis nosotros proponemos una referencia a la autarquía de la felicidad aristotélica. En el último inciso del siguiente párrafo abundaremos en eso.

§ 9. Autoindividuación como *phrónesis* y propiedad

La pregunta por aquello que precisamente somos, en Heidegger y en Aristóteles, tiene que ver con una verdad y además con una tarea. A la conjunción de ambas podemos llamarla “autoindividuación”. Para la explicación de esta función de verdad del alma humana es precisamente la virtud de la *phrónesis* la que brinda a Heidegger los elementos que la hacen estructura iluminadora de la propiedad, es decir, de la individuación radical del Dasein. Además de eso, la *phrónesis* señala una actividad del alma que tiene en vistas su ser mismo y por eso, en la interpretación de Heidegger, alude a una responsabilidad o tarea que se requiere para alcanzar la entelequia o cumplimiento de su ser. Heidegger llamará a la

¹⁵⁷ *ST*, p. 254 “Diese Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörend, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins”, *Sein und Zeit*, p. 234.

elección “acto resolutorio” (*Entschluss*), que en términos de sus primeras lecciones, en alusión al carácter cinético de la vida, es concebida como un “contramovimiento”¹⁵⁸ ante la tendencia del Dasein a la caída.

Cabe decir con Franco Volpi que Heidegger retoma, transforma y resignifica muchos de los conceptos aristotélicos¹⁵⁹ por ello el paralelismo que aventuramos no quiere señalar sólo un cambio de nombre de los mismos. En primer lugar, y como punto de partida de nuestra reflexión, debemos señalar que en la relectura y ontologización que hace Heidegger se deja ver un cuestionamiento a lo teórico.¹⁶⁰ Lo anterior se funda en la preeminencia del ámbito de lo práctico como ámbito de lo humano y que es también uno de los giros de sentido que Heidegger elabora respecto al lugar que lo práctico tiene en Aristóteles. La crítica heideggeriana se dirige fundamentalmente a la jerarquía otorgada al ámbito de lo teórico, pues la exaltación del mismo se basa coherentemente en la concepción del ser como presencia de manera tal que en la contemplación de los principios eternos podemos asemejarnos más a lo divino. Para Heidegger el conocimiento teórico, la sabiduría de lo eterno, debe ocupar un lugar derivado respecto de la *phrónesis*. Si seguimos la imagen de la *phrónesis* como el mayordomo¹⁶¹ de la casa y por tanto como condición de posibilidad de la virtud ética y de la sabiduría, tal condición de la *phrónesis* es llevada al centro del planteamiento ontológico heideggeriano, porque el mayordomo y el amo son el mismo, y en tanto es así, el mayordomo es el fundamento en sentido ontológico –de acuerdo con Heidegger, por supuesto– para la actividad teórica y productiva.

Hay que enfatizar, por otro lado, el carácter remisivo que tienen los conceptos en los planteamientos heideggeriano y aristotélico. Así, en el análisis que presentamos no podemos decir que la prudencia se identifique únicamente con la propiedad (*Eigentlichkeit*), pues la

¹⁵⁸ En *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi describe la concepción heideggeriana de la vida con su carácter cinético como una “tendencia ruinante”, esta tendencia podía ser “superada” sólo mediante un contramovimiento que no nos expulsaba de la vida misma –como sí lo hacía el acto reflexivo– y que la alumbraba en su verdad, es decir, en su carácter cosmológico, autárquico y cinético, cf. Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, UIA/Plaza y Valdés, 2004, pp. 111-114.

¹⁵⁹ Cf. F. Volpi, “*Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”, *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, sep-dic 2007, pp. 149-170.

¹⁶⁰ Es emblemático el § 13 de *Ser y tiempo*, en donde se puede observar que la crítica se dirige más que a Aristóteles a lo que la tradición ha hecho de lo teórico.

¹⁶¹ Cf. Jesús Araiza, “La relación entre *phrónesis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theoretikós* en *Magna moralía* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles”, *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 25-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2007, pp. 183-207.

prudencia requiere de varios momentos que la hacen posible: la experiencia o educación del deseo, la deliberación, la elección y la acción. A un hombre que elige de acuerdo con el deseo recto y la deliberación verdadera, y actúa constantemente así, puede llamársele prudente. Es decir, la *phrónesis* no es un momento aislado o desvinculado de otros sino un conjunto de momentos, cada uno de los cuales pertenece a cierta “fase” del acto virtuosos. Aunque no de la misma manera que la prudencia respecto a los momentos que mencionamos, la propiedad, a su vez, remite a una red de existenciarios. Ella no está desligada del comprender, de la resolución, de la afectividad o de la interpretación. Todos los existenciarios de *Ser y tiempo* convergen en la función de apertura que se da en la propiedad, así como en la elección, principio humano, se conjuntan una totalidad de momentos.

Enseguida abundaremos en diversos aspectos de la propiedad comprendida como *phrónesis*.

a) Apertura y verdad en la *phrónesis*

Como ya vimos en nuestro primer capítulo, en *Ser y tiempo* el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) es lo que otorga una verdad al Dasein de tal manera que en ella encuentra cumplimiento su ser, pero no porque antes de este momento de conciencia el Dasein se halle en el error. Como sabemos, desde la perspectiva heideggeriana hay una verdad fundamental: la aperturidad,¹⁶² gracias a la cual el Dasein se encuentra siempre en un ámbito de sentido moviéndose en el trato cotidiano con entes descubiertos: “El estar al descubierto del ente intramundano se *funda* en la aperturidad del mundo. Ahora bien, la aperturidad es el modo fundamental como el Dasein *es* su Ahí”.¹⁶³ La aperturidad del Dasein tiene que ver con el ser en general y con su propio ser en particular, en todo momento el ser-cada-vez-mío se halla desvelado de alguna manera: el Dasein se comprende siempre con algún grado de explicitud. Esta aperturidad del ser se halla a la base de otra posibilidad de verdad que tiene el Dasein: la propiedad: “Esta aperturidad *propia* muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La aperturidad más

¹⁶² Para el análisis fundamental de la verdad, cf. *ST*, § 44.

¹⁶³ *ST*, p. 241.

originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*".¹⁶⁴ Poder mirar la totalidad y originariedad del propio ser confiere a la existencia la plenitud de la verdad. En Aristóteles, el alma es actividad, así la phrónesis se comprende siempre como actividad de una de las partes más excelentes del hombre: el logos práctico, cuya función es la verdad. Este sentido "activo" de la phrónesis será importante para Heidegger.

La preeminencia del ámbito de lo práctico y con ello de la "función" de verdad que le corresponde al alma es notoria en el planteamiento de Heidegger. En *Ser y tiempo* son varios los existenciales, como aperturidad, sentido, comprensión, interpretación, afectividad, conciencia, llamado, entre otros, que aluden a la verdad ontológica que le pertenece al Dasein.¹⁶⁵ De hecho, recordemos que para Heidegger el sentido de ser como verdad es el primordial. Aristóteles había señalado que uno de los sentidos de 'lo que es' se dice como verdadero o falso, sin embargo, en la *Metafísica* tal sentido se halla hasta cierto punto relegado. Algunos conceptos de verdad en la *Metafísica*, en *De anima* y en la *Ética nicomáquea*, fundamentalmente, son retomados en *Ser y tiempo* y llevados al nivel ontológico, debido a que el planteamiento aristotélico mismo, de acuerdo con Heidegger, ofrece señalamientos en esa dirección. Franco Volpi ha señalado los niveles de ontologización a los que somete distintos sentidos de verdad que hallamos en Aristóteles.¹⁶⁶ Este sentido de verdad o aperturidad ontológica queda desmarcado de la verdad entendida como proposición y resultado de la emisión de diversos juicios (silogismo teórico) y que se funda en la verdad como adecuación. La aperturidad heideggeriana se mantiene a la base de todo *Ser y tiempo* y como un existencial fundamental guía de todos los momentos que describen al Dasein: el Dasein es apertura de ser.

Como hemos señalado, en Heidegger debemos hablar de una verdad ontológica a la base de todo comportamiento; concretamente, para que haya individuación es preciso

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 242

¹⁶⁵ Un artículo fundamental que aborda la asimilación aristotélica de Heidegger, y que en lo general aquí seguimos muy de cerca, es el artículo de Alejandro Vigo, "Phrónesis aristotélica y Verstehen heideggeriano", *Arqueología y aleiteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, pp. 213-231.

¹⁶⁶ Franco Volpi enumera los distintos lugares en los que Aristóteles expone diversos sentidos de la verdad y que Heidegger "asimila [...] y hace valer de nuevo en una transformación ontologizadora", esos sentidos de verdad son los siguientes: 1) Verdadero como lo desoculto, el ente en el sentido de su ser manifiesto (*Metafísica* IX, 10); 2) La vida humana es verdadera (*Ética nicomáquea* VI); El alma humana en su facultad perceptiva (*aísthesis*) (*De anima* II); 3) La afirmación predicativa en sus dos formas: afirmativa y negativa (*Metafísica* IX, 10 y *Sobre la interpretación* 1), cf. art. cit., pp. 154-156.

hallarnos ya en la aperturidad. Esto es, por un lado decimos que la aperturidad le pertenece desde siempre al Dasein, pero “no” basta. Asimismo, la individualidad se manifiesta en el punto de partida del ser-cada-vez-mío, ciertamente en su carácter de ejecutividad, mas es necesario que haya un contramovimiento, o elección, que lleve al Dasein a su verdad propia, esto es, a una “visión” de la totalidad de su ser. Esta elección del Dasein es nombrada “acto resolutorio” (*Entschluss*). De esta manera, en el hallar tal verdad el Dasein se individúa, pues sólo en ese *instante* (*Augenblick*) le es alumbrado el ser que precisamente es.

Debe quedar indicada la relación que existe entre verdad e individuación, pues sin duda tiene que ver con el hecho de que en el ámbito de la acción aristotélica el bien es particular, y por tanto, la verdad práctica tiene un cariz de singularidad situacional que nos lleva a afirmar que la verdad es sólo relativa al individuo. En ello abundaremos más adelante. Por ahora queda enfatizar el proceso de ontologización que hace Heidegger de los comportamientos verdaderos descritos por Aristóteles.

b) Ontologización de la praxis y la deliberacion

Si al alma humana le es esencial la percepción del tiempo futuro, y en la cotidianidad la deliberación es posible gracias a que ciertos fines futuros se abren para nosotros, ¿cuál es el alcance y el límite de esta deliberación? En Aristóteles es claro que el fin que se tiene en la mira se identifica con el bien particular, sea éste aparente o real, y con vistas a tal fin se realizan elecciones y acciones que previamente requirieron un proceso deliberativo. La prudencia inserta cada acción, por pequeña que sea, en la trama de una vida que tiene definido su bien particular. ¿Podríamos determinar con exactitud el momento en el que –en la vida del hombre prudente– se lleva a cabo la deliberación? ¿Únicamente cuando se trata de decisiones expresamente importantes? ¿No se requiere más bien una disposición permanente de tal manera que aun en situaciones inesperadas el hombre prudente inserte, como hemos dicho, cualquier acción particular y sorpresiva en la coherencia de su vida? Ciertamente, parece ser así en la descripción que hace el de Estagira. Las situaciones en donde se requiere la prudencia surgen de manera inesperada y en ellas se “activa” la visión de futuro que nos lleva a elegir una cosa u otra. Pero este “activarse”, diría Heidegger, es sólo un énfasis en la vida diaria, pues en las situaciones más cotidianas

debemos tener en vista aquello a lo que nos dirigimos, lo cual es posible por la apertura al futuro. Pero recordemos que se trata siempre de un tiempo extático y unitario. Aún en la prudencia puede observarse el recurso al pasado: en la prudencia no hay olvido, pues es un modo de ser que se sirve de la experiencia como un saber vital; en ella se juegan el pasado aprendido y los fines a futuro. ¿Hasta dónde podemos llevar este esquema de pasado, presente y futuro de la deliberación? Para Heidegger este esquema es reconocible en cualquier momento de la vida diaria. La temporalidad extática ilumina siempre todo aquello que hacemos, aquello en lo que nos distraemos o en lo que nos comprometemos. Esta deliberación ontológica puede equipararse más al nivel habitual que Aristóteles le asigna a las virtudes y que hace de ellas un modo de ser. El ámbito de la acción del hombre virtuoso no es uno ya perfectamente previsto y controlado. Precisamente por eso no puede ser comunicado o enseñado pues las situaciones inesperadamente requieren de la postura ante la vida que tiene el hombre prudente, éste cumple ya con un modo de ser que le permite responder siempre con vistas a su propio fin, o en términos heideggerianos, siempre con vistas a su ser. Así la deliberación se asemeja a la comprensión afectiva¹⁶⁷ por la que el Dasein proyecta las posibilidades de su ser arrojado.

Para Aristóteles la praxis y la poiésis son los dos modos humanos de comportamiento frente a lo contingente. Y se supone que la poiésis tiene como fin la obra o producción, mientras que la praxis tiene como fin el propio ser. Sin embargo, en algunos comportamientos en donde no es tan visible que el objeto es la obra, podemos determinar qué tipo de comportamiento tenemos por el énfasis de nuestra actitud.¹⁶⁸ Por ejemplo, llamaríamos acto productivo o poiético a la elaboración de un discurso que persigue cumplir con un compromiso académico, o bien, realizaría un acto productivo el obrero que fabrica vestidos. En cambio, alguien puede elaborar un discurso por el mero placer de hacerlo o bien un vestido para sí mismo, y entonces podríamos decir que estas actividades son praxis, porque tienen como fin aquel que las realiza. Sin embargo, Heidegger preguntaría: en última instancia quien elabora un discurso para cumplir con un compromiso ¿no tiene como fin, más o menos mediatamente, su propio ser? ¿El obrero no elabora vestidos para ganar un

¹⁶⁷ Esta cercanía de la deliberación con el *Verstehen* heideggeriano ha sido señalada de manera muy clara y acertada por Franco Volpi y Alejandro Vigo.

¹⁶⁸ Así, el hecho de que una actividad sea por antonomasia transitiva no es determinante para considerarla poiésis.

suelo, para mantener a su familia y hallar satisfacción en eso? Es imposible, dice Heidegger, que en todo lo que hacemos no tengamos como fin nuestro propio ser. Al Dasein le va su ser, y esa es una determinación fundamental que implica que su ser le importa y por ello cuida de él, es decir, se remite en última instancia a sí mismo en todo lo que hace –que por otro lado no podría no hacerlo puesto que mundo es perspectiva–. El Dasein que vive en una red de para-qué, es él mismo el último para qué de todo, el por mor de lo cual hace todo.¹⁶⁹ Por eso, cuidado, alma y praxis son para Heidegger términos intercambiables.¹⁷⁰

c) La particularidad del bien y la verdad

La verdad para el propio y el prudente apunta a la realización de la vida en coherencia con su propio ser. El acto prudente se da en la coincidencia entre deliberación verdadera y deseo recto que tiene lugar en logos práctico. En la propiedad se trata, más que de un bien, de una visión de la totalidad de su ser finito mostrada por un estado de ánimo fundamental. Para Aristóteles, cuando nos hallamos en el ámbito de lo práctico nos enfrentamos necesariamente a la particularidad de la verdad, por ello cada individuo alcanza su verdad de modo muy distinto. Sin embargo, que la verdad sea particular no abre en Aristóteles las puertas a todo relativismo extremo. Su relativismo se expresa de manera acotada en función de la esencia de lo humano. Así, para Aristóteles no hay duda de que todo hombre tiende al bien y tal bien es la felicidad. Pero si la esencia de lo humano es el alma, y la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud más excelsa de la mejor parte del hombre (1177a13), entonces quedan muy en segundo plano todos los bienes corporales como el placer corporal, o los bienes externos como el honor, y los que no dependen del individuo como la suerte.¹⁷¹ Con ello no quiere decir que el cumplimiento de la función carezca de

¹⁶⁹ *ST*, pp. 112-113: “En la comprensión del contexto referencial ya mencionado, desde un poder ser asumido en forma expresa o inexpressa, en forma propia o impropia, por mor del cual él mismo es, el Dasein ya se ha remitido a sí mismo hacia un para-algo. Este último bosqueja un para-esto como posible hacia... de un dejar-ser que por su misma estructura deja que *algo* quede vuelto hacia otra cosa. El Dasein se remite ya desde siempre y cada vez desde un por-mor-de a la cosa que está en condición respectiva”

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 212 y 237.

¹⁷¹ Esto suponiendo que se trate de un individuo normal, porque en Aristóteles cabe la posibilidad de que alguien acierte sin deliberación. Se trata de un tipo de individuos afortunados, abrigados por el favor de los dioses, pero que no son el común de la gente. Cf. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pp. 91-122.

placer¹⁷² o que al mismo no contribuyan los bienes externos como la belleza, la suerte o los amigos. Pero en su esencia el bien del alma apunta a un ejercicio propio, a una actividad del alma. En este sentido queda descartada la posibilidad del “todo está permitido”, pues si alguien afirmara que los placeres corporales brindan la felicidad, Aristóteles diría que eso es posible pero no esencial, en tanto los placeres corporales, por ejemplo, los del tacto, son más propios de una bestia. Así el bien del hombre queda acotado a cierto tipo de bienes, los que tienen que ver con el alma racional. Aristóteles realiza en el comienzo de la *Ética* un análisis de la particularidad del bien, ello con vistas a determinar que se trata de algo que depende de la propia situación, así dice por ejemplo que aunque a Milón de Crotona le recomienden más de seis minas de alimento (1106b3), eso no debe tomarse como una recomendación para todos; así también, lo que al enfermo le hace bien, al sano no le hace nada o lo daña. La relatividad del bien queda señalada con la idea de que el punto medio es relativo para cada quien. La medida de uno mismo sólo es “cognoscible” por uno mismo. Así, el prudente logra dar con el blanco tras varios intentos, es decir, después de un proceso de aprendizaje de lo que para él es, en cada situación, la medida. Es el carácter de arrojado y la facticidad de la vida en la que se halla, para Heidegger, el ser-cada-vez-mío. El Dasein es siempre el mío, el individual, el que se encuentra en cierta perspectiva a partir de la cual se abre para él un ámbito de patencia o mundo circundante.

La ausencia de un relativismo extremo en lo que es bueno para el hombre se halla también en el señalamiento aristotélico del hombre prudente como referencia obligada, y la obvia exclusión del vicioso y del incontinente como maestros. Así como para dar con el sabor exacto de algo no acudimos a aquel que tiene gripa; para dar con la verdad práctica no acudimos al vicioso. Pero tampoco ambos son candidatos a alumnos aprendices de la virtud. Llama la atención que al comienzo de la *Ética* Aristóteles advierta que ese no es un tratado para alguien que se interese por el conocimiento de lo que es el bien o la virtud, porque el mero razonamiento no mueve a actuar. Y por ello mismo tampoco es un tratado que sirva a

¹⁷² Pero, como explica Jesús Araiza, no todos los placeres son del mismo tipo: “Lo verdadero es que los placeres preferibles y elegibles por sí mismos son los no corporales. Por *placeres corporales* debemos entender aquellos a los que precede dolor y que hacen las veces de remedio, como el placer del alimento, de la bebida, del sexo, el de la venganza y el que deriva de la ingestión de objetos extraños a la naturaleza del cuerpo o sustancias tóxicas como alcohol y drogas, o alcaloides y medicamentos. Por *placeres no corporales* debemos entender aquellos a los que no precede dolor alguno y que se disfrutan no como un remedio o curativo a un dolor, sino por sí mismos; por ejemplo, el placer de pensar, de contemplar, de escuchar; pues estas actividades, a diferencia de aquellos objetos, se buscan y se disfrutan por sí mismas, sin que les preceda ningún dolor”, “Sujeto y verdad práctica en Aristóteles”, art. cit., p. 143.

los muy jóvenes o a los incontinentes pues se requiere de la experiencia, cosa que los jóvenes no tienen, y de una disposición de virtud, de lo cual carecen los incontinentes. Su reflexión es para quienes se encuentran ya en el camino de la virtud o están en disposición de seguir al virtuoso. En el ámbito práctico, experiencia y deseo están implicados en la virtud, pues se requiere la educación en el deseo recto y además realizar acciones que nos formen, pues aquello que debemos aprender para actuar virtuosamente lo aprendemos actuando virtuosamente.¹⁷³

Por su parte, el Dasein no podría proyectarse al futuro para mirar su finitud si no lo hiciera de manera total, es decir, con su pasado a cuestas. Se trata del carácter de repetición del haber-sido, de la asunción del estado de arrojado y su facticidad. En este ámbito, son los estados de ánimo fundamentales los que llevan al Dasein a dar con el “blanco”, los que abren de manera silente su situación concreta y la finitud que la invade. La notoriedad del Dasein propio queda excluida del planteamiento heideggeriano. Muy lejos estamos en Heidegger de la visibilidad de la propiedad, como en cambio sí es posible en la virtud aristotélica aunque sólo hasta cierto punto, pues por muy virtuosos que se muestren ciertos actos es imposible que otro conozca los móviles internos que llevan a un individuo a actuar de tal manera. Todo acto debe juzgarse tomando en cuenta las circunstancias, pero no todo acto, por bueno que parezca puede ser llamado virtuoso, pues la virtud requiere, además del acto correspondiente, que aquel que la realiza se plazca en ella.

Debemos reiterar que el tratado de *Ética* no es una recomendación de preceptos éticos a aplicar indiscriminadamente o a rajatabla. Es la descripción de una postura o héxis, el trazo de un modo de ser ante lo que se presenta siempre tornadizo: las situaciones de la vida. Ya Aristóteles expresa su sospecha sobre lo cambiante de los valores al inicio de la *Ética nicomáquea*: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza” (1094b15). Con esa afirmación coincidiría totalmente Heidegger. Tan peligrosa como la univocidad de la interpretación de los preceptos éticos es la equivocidad de la misma. Parte del tratado aristotélico lleva a cabo una reflexión sobre lo voluntario y lo involuntario que,

¹⁷³ Este lugar que Aristóteles otorga a la experiencia es muestra, según Vigo, de su mirada fenomenológica, de su capacidad de adaptarse a las cosas mismas, a pesar de las prioridades que lo llevan a establecer ciertas jerarquías. Cf. A. Vigo, art. cit., pp. 229-230.

nos parece, se realiza con vistas a señalar la necesidad de mirar las circunstancias, no sólo para actuar sino también para juzgar.

La relatividad del bien y lo no universalizable de las verdades éticas se expresaría de esta manera: “Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo” (1107a29).

En Aristóteles, como hemos visto aquí, la relatividad del bien no abre la puerta al vicio y a la incontinencia, ¿cómo se traduce en Heidegger el comportamiento del vicioso y del incontinente? Para Heidegger, ambos han opacado su visión de futuro, y se hallan por eso lejos de su esencia; sin embargo, eso tiene para Heidegger un fundamento ontológico, pues en la impropiedad el Dasein se ha distanciado de sí mismo al grado de ocuparse de todo lo que se le ofrece.¹⁷⁴ Puede incluso volverse el más ético o el más bondadoso del mundo, pero si ha perdido de vista la respuesta a su propio ser como una carga que se lleva con toda su facticidad, eso no es para Heidegger un cumplimiento de su esencia.¹⁷⁵ La individuación radical obliga al Dasein a mirar su particularidad, a enfrentarlo a la imposibilidad de ceñirse a lo universal sin *phronesis*, es decir, sin ser verdad para él mismo.

d) Kairós: el tiempo oportuno

Aristóteles afirma en la *Ética nicomáquea*: “y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido [...] pues ésta [la conveniencia] no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es

¹⁷⁴ Cf. A. Vigo, *Arqueología y aleteología*, p. 218: “En la lección de 1924-1925 Heidegger enfatiza fuertemente el hecho de que la correspondencia con el ser total del Dasein que hace posible la *phronesis*, como modo fundamental de su ‘ser descubridor’ referido a su propio ser, tiene lugar en una constante lucha contra la tendencia al ocultamiento (*Verdeckungstendenz*) del propio ser que anida en el Dasein mismo, y que se expresa en el permanente peligro del ‘echarse a perder’ (*diaphtheirein*) y el ‘desviarse’ (*diastrephein*) del más propio poder ser, tal como ello acontece, según señala Aristóteles en 1140b13-18, allí donde, por ejemplo, el placer y el dolor producen la desactivación del juicio del propio agente respecto de lo que considera mejor para sí mismo (cf. *Sophistes* § 8 b), pp. 51ss”.

¹⁷⁵ *ST*, p. 306: “Con esta elección, el Dasein hace posible para sí mismo su más propio ser-culpable, el cual queda oculto para el uno-mismo. La comprensión común del uno no conoce más que el cumplimiento o violación de la regla práctica y de la norma pública. Anota las infracciones contra ésta y busca compensaciones. Escapándose subrepticamente del más propio ser-culpable, se dedica a comentar a toda voz las trasgresiones. Pero, en la llamada el uno-mismo es llamado a despertar al más propio ser-culpable del sí-mismo”.

oportuno [*tòn kairòn*]” (1104a3-9). “Ahora bien, lo oportuno se refiere a las personas, a las circunstancias y al objeto” (1122a25). Pierre Aubenque menciona en su reflexión sobre el *kairós* aristotélico que la relatividad del bien que invita al que actúa o al que juzga a entrar en las circunstancias introduce “en la economía de la moral aristotélica la dimensión de la temporalidad”.¹⁷⁶ Como analizamos en el capítulo primero, la trascendencia del *Dasein* no permite que haya separación entre la persona, los objetos a los que se dirige y las circunstancias. Aquí sin duda, con el *kairós* o tiempo oportuno enfatizamos las circunstancias teniendo en cuenta que no hay posibilidad de separar los “elementos” a los que se refiere lo oportuno.

La relatividad del bien señala fundamentalmente a las circunstancias de la acción. Nunca a los deseos que tenemos o debemos tener. La vida cotidiana está poblada de relaciones y acciones en las que va nuestro sentir y nuestra pasión: de amor, respeto, enojo. La correspondencia precisa de cada acción con las pasiones que la acompañan no se rige tanto por una regla sino por la “exactitud del criterio”,¹⁷⁷ el cual hace del tiempo algo propicio. La virtud intenta dar con el centro o blanco de nuestro ser: “cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente la virtud” (1106b20-24). Como vemos, las pasiones en sí mismas no se juzgan. No se juzga la ira, ni la compasión. Porque tal vez para uno sea muy fácil airarse en todo momento, pero hacerlo cuando se debe no siempre es posible, a veces enmudecemos cuando debiéramos gritar y otras nos enfurecemos cuando habría que callar. Y en las demás pasiones sucede así. Afirma Heidegger que nada de lo que hacemos está ausente de pasión, esto es, de una afectividad cotidiana o fundamental. Sería iluso creer que en algún momento podemos desprendernos de ella. El descubrimiento de entes es una comprensión afectiva porque la pasión nos descubre de manera inmediata lo que ninguna detallada interpretación

¹⁷⁶ P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 112.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 44: “Para distinguirla de las otras virtudes morales, habría que añadir otra diferencia específica: dado que la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección (*proairetiké*), la prudencia es una disposición práctica que concierne a la *regla* de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica *acompañada de regla verdadera*”.

lograría. El mundo se abre pasionalmente, o diríamos con Heidegger: nuestro ser-en-el-mundo es comprensión afectiva.

El término *phrónesis* fue traducido por los latinos como *prudencia*, palabra que abreviaba el de Providencia.¹⁷⁸ Ante la evidente y muchas veces inexplicable falibilidad de la Providencia, asevera Aubenque, en muchas de las situaciones, el hombre tenía que tomar sus propias providencias para ver por sí mismo y resolver situaciones que de no anticipar lo desbordarían. Su personal providencia, la que dependía de sí mismo era la prudencia. Aquella que tampoco le otorgaba el control de la situación, pero que le permitía estar preparado desde sí mismo para que se diera la coincidencia entre la acción conveniente y su realización cuando el tiempo fuera propicio. La prudencia no se da sin provisiones, ella se sirve de las experiencias que le da la vida y con ellas la enfrenta, pero se trata de ser siempre el mejor en la situación que le corresponde estar a uno, pues “un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da”.¹⁷⁹

Aubenque afirma que Aristóteles “al insistir sobre la consideración del *kairós*, quiere desprender, parece, una cierta estructura de la acción humana que permanece idéntica sean cuales sean los fines de esta acción”. Heidegger lleva hasta el final, es decir, hasta lo ontológico, esta consideración del *kairós* en cuanto estructura de la acción humana, pues – como hemos dicho– en Heidegger no hay referencia a contenidos concretos. En principio todo *Dasein* es su tiempo, y sólo porque fundamentalmente vive deliberando en la cotidianidad y atinando, puede en cierto sentido “errar” en la consideración de su ser. El existencial del ser-cada-vez-mío expresa esta noción del instante respectivo, algunos han optado por traducirlo como el ser en cada ocasión, por la relación que tiene con el *kairós* griego.¹⁸⁰ Para el *Dasein* el tiempo es siempre propicio, pero puede si quiere, mantenerse en

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 110-111.

¹⁷⁹ *EN*, 1101a3-4.

¹⁸⁰ Así por ejemplo Jesús Adrián Escudero en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*, p. 89: “El adjetivo *jeweilig* significa ‘cada vez’, ‘correspondiente’, ‘en cada caso’ y, en la medida en que evoca el griego *hékatos*, también cabría traducirlo como ‘respectivo’. Sin embargo, con estos términos se pierde de vista la dimensión temporal vinculada a la raíz *Weile* (instante, momento). El sentido de *Weile*, por cierto, se halla muy próximo al *kairós* griego, al instante oportuno, a la ocasión propicia, al momento adecuado. Por ello, traducimos *jeweilig* preferentemente por ‘en cada ocasión’ con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad de cada situación concreta. Por otro lado el prefijo *je* –que inunda por doquier todas las lecciones del joven Heidegger– indica que una estructura formal (como, por ejemplo, el ser-en-el-mundo, la caída, el uno, el ser-unos-con-otros) tiene que realizarse en cada caso, debe desplegarse cada vez, se ha de ejecutar en cada ocasión de una manera diferente. En otras palabras, la

un destiempo desde el que también le es posible retornar a su centro.¹⁸¹ El destiempo es olvidar el ser futuro y pretender estar sólo en el presente, y sin embargo, en estricto sentido nunca deja de ser su tiempo. Esta temporalidad cotidiana y “oportuna” consiste en “comprenderse a sí mismo a partir de las cosas con las que nos ocupamos quiere decir proyectar el propio poder-ser hacia lo factible, lo urgente, lo indispensable, lo oportuno de la tarea de la ocupación cotidiana”.¹⁸²

Ahora bien, en la propiedad, la vivencia de la temporalidad extática cobra un matiz distinto. Por ponerlo en términos que tal vez Heidegger no aceptaría: cada pasado, cada presente y cada futuro es vivido de manera muy distinta, pero siempre extáticamente y de manera que uno suponga a los otros. Al presente vivido en la propiedad Heidegger le llama el instante (*Augenblick*), es decir, la posibilidad de mirar toda su situación de un solo golpe, aquella por la que el Dasein se resuelve y se repite. Sólo por el instante el Dasein se halla en situación y no es presa de los acontecimientos azarosos de la vida. El Dasein propio “atina” cuando la finitud ilumina sus circunstancias y se hace libre para ellas, y no se deja oprimir por ellas o, siguiendo al uno, cree que todo es posible. Cabe reiterar entonces que en la propiedad el kairós como tiempo existencial también sería modificable, pero con ello, vivido de manera más originaria.

d) La autoindividuación como centro de nuestro ser

El ethos aristotélico es la postura de nuestro propio ser frente al mundo. Es la posición respectiva que el hombre determina para su propia vida.¹⁸³ Aunque en todo momento nos

estructura formal muestra un sentido particular que depende del modo y de las circunstancias en las que se actualiza en cada situación concreta”.

¹⁸¹ *CT*, p. 47: “El Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*. Este ser futuro así caracterizado, en cuanto el ‘como’ propio de la temporalidad, es el modo de ser del Dasein en el que y desde el que él se da su tiempo. Manteniéndome por la anticipación en el haber sido, tengo tiempo. Se derrumba toda habladería y aquello en lo que ella se sostiene; se derrumba todo desasosiego, todo trajín, todo bullicio y todo ajeteo. No tener tiempo significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana. El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el ‘cómo’ de su vivencia”

¹⁸² *PFF*, p. 346.

¹⁸³ Cf. P.-L. Coriando, *op. cit.*, p. 279: “Die Ethik des Aristoteles ist keine Auflistung praktischer Moralvorstellungen und keine Feststellung des moralisch Guten und Schlechten. Ethik ist die Lehre vom *êthos*. *Êthos* aber ist die jeweilige Haltung, ist die bestimmte gelebte Position, die der Mensch gegenüber seinem eigenen Leben und gegenüber der Welt eingenommen hat. Die Ethik hat diese Haltung und dieses Sichhalten zum Thema, und zwar so, daß sie eine Lehre im Sinne der *Besprechung*, aber auch der *Ausbildung* dieser Haltung ist”.

hallamos en una postura frente a lo que nos rodea, la virtud es la manera más excelente de ser hombres y completar la propia obra de la manera más correcta. Ahora bien, en la siguiente afirmación de Coriando resuena Heidegger: “Los sentimientos y temples son las vías fundamentales en las cuales se da nuestra relación con nosotros mismos y con nuestro mundo. En el pathos estamos entregados a la afluencia de las cosas y nos dejamos tomar por el mundo. Aun cuando este dejarse tomar y dejarse llevar pertenecen al ser del hombre, miramos cómo nos dejamos estimular por aquello que se nos abre en el amor, en la ira, en la desesperación o en la felicidad. Corremos de alguna manera lejos de nosotros y no conocemos ningún alto ya”.¹⁸⁴ La extaticidad del tiempo que somos nosotros mismos explica en cierta forma el que fácilmente nos volquemos a lo otro “distinto” a nosotros. Pero nunca es posible perdernos totalmente. El kairós es sólo un énfasis de nuestro ser total, somos también las circunstancias que nos rodean, los entes que habitamos y en los cuales nos reflejamos, las relaciones que mantenemos, y en ellos se sostiene y cargamos nuestro ser. Pero Heidegger retoma de Aristóteles –aunque en su sentido ontológico– la importancia del deseo y la emocionalidad para la vida, no la negación de los mismos. La postura o carácter frente al mundo es algo que se adquiere y que se forma. La propiedad o resolución, por su parte, no se aprende, pero exige cierto tipo de disposición y decisión: el acto resolutorio. Aunque cabe aclarar que esta postura de la propiedad no carece de temporalidad extática, lo cual impide considerarla como un centro cerrado. Insistimos en la imagen del centro como medida, como un estar a la altura de las circunstancias. La propiedad, sin ser ajena a las posibilidades que se le ofrecen, debe poder hacerse libre para esas posibilidades. Ni dejarse determinar tajantemente ni pretender ser intocado por el contexto que le rodea. En cada acción la postura mantiene una decisión que proviene de lo más profundo de nuestro ser.

En la *Ética nicomáquea* se desarrolla una amplia meditación sobre los actos voluntarios e involuntarios, la pregunta se dirige hacia el momento en que a alguien puede imputársele responsabilidad de sus actos. Hay algunos casos en que no es posible responsabilizar a alguien de sus actos, pero en general, siempre es posible determinar la

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 279: “Die Gefühle und Stimmungen sind die Grundbahnen, in denen unser Selbst- und Weltverhältnis verläuft. Im pathos sind wir dem Andrang der Dinge hingegeben und lassen uns von der Welt mitnehmen. Wenn auch dieses Sichmitnehmen- und Sichmitziehenlassen wesensmäßig zum Sein des Menschen gehört, so sehen wir doch bei den ‘starken’ emotionalen Regungen am deutlichen, wie wir darin mit dem, was uns gerade emotional betrifft, mitgehen. Wir lassen uns von dem, was sich uns die Liebe, im Zorn, in der Verzweiflung oder im Glück erschließt, mitreißen, wir laufen gleichsam von uns selbst weg und kennen ‘keinen Halt mehr’”, trad. Carlos Gutiérrez.

responsabilidad a partir de cierto momento, por ejemplo, al que está sumido totalmente en el vicio no puede atribuírsele responsabilidad de todos sus actos, pero sí de algunos, como al que tira la piedra puede no acusársele de haber roto un vidrio, pero sí de decidir lanzar la piedra; al vicioso puede juzgársele por el momento en que todavía, siendo dueño de sus actos, decidió echarse al vicio. El análisis de la voluntad es fundamental para entender la diferencia con la elección. Ésta es un acto de voluntad pero que surge de un agente racional que ha sometido su deseo a una deliberación con vistas a futuro. Para Heidegger no hay duda de que esta responsabilidad se funda en la responsabilidad ontológica del ser-culpable de todo Dasein. Su finitud lo lleva a cargar siempre con su ser, a hacerse cargo. El nivel de responsabilidad o culpabilidad –como entiende Heidegger la causa– es ontológico: al Dasein le concierne ser su propia causa. En Heidegger no hay lugar para un momento de no responsabilidad. Toda la vida tiene que cargar con su ser, pues la comprensión de ser lo determina para eso, su toma de postura debe llevarlo a sostenerse él mismo ante lo que lo llama fuera de su ser, pero también ante la autorreferencialidad exacerbada. La posibilidad de distracción respecto a su propio ser le viene de sí mismo y del uno, para el que todo es posible. La toma de postura lo lleva a hallar el centro que debe describirse como separación, en cuanto posibilidad de mantenerse y ser estable, y también como determinación, que es el establecimiento de límites claros frente a lo otro. Del ser del Dasein mismo proviene la posibilidad de autoindividuación radical como hallazgo de su centro y su medida: “Cuando yo ‘me tengo’ en la afluencia del mundo y de cara a los templos y sentimientos, pero también a los acontecimientos y pensamientos, a las esperanzas y decepciones, de tal manera que no me olvido ni me pierdo sino que más bien siempre me encuentro y permanezco en mí mismo, cuando en mi vida me sostengo y me comporto de tal manera que no me dejo arrastrar y no me dejo llevar totalmente por aquello que viene a mí sino que permanezco recogido en el centro (*mesotés*), entonces vivo en la *areté*, entonces se logra mi vida, entonces toca mi vida su propio telos”.¹⁸⁵ La individuación refiere al ser coherente con mi

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 281: “Wenn ich mich im Andrang der Welt und angesichts der Stimmungen und Gefühle, aber auch der Ereignisse und Gedanken, der Hoffnungen und Enttäuschungen so ‘habe’, daß ich mich nicht verliere und vergesse, sondern eher immer wieder finde und bei mir selbst bleibe, wenn ich mich in meinem Leben so halte und verhalte, daß ich mich nicht zerreißen und ganz mitnehmen lasse von dem, was auf mich zukommt, sondern auf die Mitte (die *mesótes*) zurückversammelt bleibe, dann lebe ich in der *areté*, dann ‘gelingt’ mein Leben, dann trifft mein Leben sein eigenes Telos”, trad. Carlos Gutiérrez.

propio ser. La separación y delimitación que se dan por estar a la altura de mis propias circunstancias describen el carácter autárquico del que me dota el fin.

f) El carácter autárquico de la individuación radical¹⁸⁶

La individuación radical “tiene la peculiaridad de que no permite alcanzar una individuación como formación fantástica de existencias excepcionales; derriba todo dárseles de algo. Individualiza de tal manera que nivela a todos”. ¿En qué sentido debemos entender esta nivelación? ¿En el de la unificación que fomenta el uno (*das Man*)? ¿No era el punto de partida la individualidad que nos situaba a cada quien en un lugar distinto y nos señalaba como únicos e irrepetibles? ¿Esta alusión heideggeriana supone la eliminación de la diferencia inicial? En Heidegger no hay posibilidad de que lo óntico suceda sin lo ontológico. Más aún ambos se determinan mutuamente pero no por ello se confunden. La nivelación que sucede con el Dasein que se autoindividúa radicalmente no es un proceso de transformación de su ser. Él mismo, en todo momento, ontológicamente puede ser descrito por las estructuras existenciales y, debido a su carácter situado, en cada Dasein se realizan de manera distinta todos los existenciarios que se despliegan en *Ser y tiempo*. Por su parte, a pesar de que el uno pretenda la uniformidad y promueva el emparejamiento, nunca esto es posible a nivel óntico. ¿En dónde entonces es posible hallar tal nivelación? En el nivel ontológico todos tenemos la misma estructura: somos ser-en-el-mundo y ser para la muerte, el cuidado es nuestro ser y su fundamento es la temporalidad. Sin embargo, el emparejamiento sucede en la iluminación de lo óntico por lo ontológico.

Heidegger ha optado por la verdad como sentido fundamental del ser; así el ser del Dasein además de ser verdadero siempre, posee un modo de ser más plenamente verdadero: cuando sabe que todos sus significados y afectos concretos, no son sino ónticos, y, por tanto ontológicamente vueltos a la nada, o lo que es lo mismo, pulverizados por ella. De tal manera que todo aquello en lo que se empeña y aquello que le preocupa tiene su fin en la muerte. La única manera en que la esencia y la existencia del Dasein coinciden plenamente es en la comprensión de su carácter finito. Pero como ya vimos, no se trata de “pensar” la

¹⁸⁶ En *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi analiza los caracteres autárquico, cosmológico y cinético de la vida, como contrapuestos a la interpretación trascendental constituyente de la concepción de la vida en Husserl. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 111 ss.

muerte sino de vivirla. A esta posibilidad de vivir la muerte Heidegger la llama propiedad, pero es en la indiferencia modal, el momento en el que a nuestro parecer se traslucen ciertos rasgos del ser autárquico aristotélico.

En el alcance de la mayor plenitud del alma humana, en el rebotar de la máxima felicidad nos sobreviene la autarquía.¹⁸⁷ De acuerdo con Aristóteles, el que es feliz es autárquico, primeramente, porque tiene en su vida el mayor bien: la contemplación. Se trata de un bien que no va en busca de otro más excelso o divino, y, en este sentido, tenerlo da tranquilidad y gozo. Podemos hablar incluso de una estabilidad, porque ya no necesitamos ir en busca de un bien mayor, pues aquel bien que es autónomo y autosuficiente, de alguna manera nos permite mantenernos con autonomía y autosuficiencia en la soledad y el aislamiento pues “el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo” (1177a30-b1). Para llegar a este ámbito de soledad y aislamiento, el sabio tuvo que haber establecido límites con las personas que lo rodean. Desechar posibilidades de nuevas o más profundas relaciones para que éstas no lo distrajeran de su contemplar. Se trata del límite puesto a otros y a sí mismo en función del mayor bien que le da felicidad: “Perece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el ser del hombre es por naturaleza un ser social. No obstante hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito” (1097b6-13). Ahora bien, basándonos en la imagen que tenemos de la prudencia como mayordomo de la casa debemos decir que esta autarquía del hombre feliz no significa la soledad total, pues no pierde su lugar en el mundo humano, a pesar de que se aísle del mismo. La autarquía es posible porque en su vida cuenta con una estructura social y familiar que lo sustenta, tal vez fortuna, amigos o familia, que contribuyen a que logre su

¹⁸⁷ EN 1097b1-6: “Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y la virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra”; 1177a23-25, 1177b1-3: “Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría [...] Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación”.

felicidad plena y a la vez la realización de lo más divino que hay en él, y con ello una vida divina.

Como es sabido, Heidegger se opone frontalmente al encumbramiento de lo teórico, no sólo porque no hace justicia a lo fundamental de la vida práctica sino también porque al perseguir lo divino se hace ciego para lo más humano del Dasein. Por lo pronto nos interesa resaltar el hecho de que Heidegger, en la descripción del momento de individuación radical, es decir, en el que una verdad le revela al Dasein su integridad, se den el aislamiento y la delimitación de lo otro. En la ‘indiferencia modal’ nosotros ubicamos, hasta donde la temporalidad extática lo permite, el momento de angustia en la que se hacen claras las posibilidades del ser del Dasein como propio e impropio: “La angustia aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser”.¹⁸⁸

La angustia se da ante la muerte existencial, pues ésta le muestra al Dasein “el hecho de que existe como un arrojado estar *vuelto hacia su fin*”.¹⁸⁹ Que todo aquello en lo que se empeña va hacia allá. La anticipación me descubre esa totalidad de mi ser: “de pronto ya no estoy ahí entre estas y aquellas cosas, entre estas y aquellas personas, entre estas vanidades [...] el haber sido arrastra todo consigo hacia la nada”.¹⁹⁰ Anticipando la muerte se nos abre la concreción de nuestra situación, la carga de nuestro propio ser y la responsabilidad del mismo porque la inminencia de la muerte ‘desata’ todo aquello a lo que nos atamos cotidianamente,¹⁹¹ todo lo que nos explica: las cosas, las relaciones, las situaciones. “La muerte como anticipación de la más propia posibilidad limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein”.¹⁹² Por ser insustituible, porque sólo nos pertenece a cada uno, “la muerte reivindica al Dasein en su singularidad”.¹⁹³ “El llegar al fin del Dasein es un modo de ser absolutamente insustituible, la radical individuación [*radikal Individuation*]”¹⁹⁴ en la que si no huimos, nos hacemos libres para las posibilidades más propias. Finalmente, aunque en

¹⁸⁸ *ST*, p. 212. Hay varios pasajes que describen a la angustia como la propiedad, pero muchos otros lugares en donde se describe que el Dasein cotidiano huye continuamente ante la desazón y corre lejos de la angustia.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 271.

¹⁹⁰ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 45, trad. Raúl Gabás y Jesús Adrián.

¹⁹¹ *ST*: 271: “Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otros Dasein”.

¹⁹² *Ibidem*, p. 254

¹⁹³ *Ibidem*, p. 283.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 263:

sentido existencial fenomenológico: “en la tierra nos emparejamos”. Saber de la propia muerte, a su vez, otorga al Dasein la estabilidad de la existencia.¹⁹⁵

Este aislamiento y delimitación que acaecen al Dasein no son sin embargo, como tampoco en el ser autárquico aristotélico, una prescindencia de lo mundano. Muy al contrario, es lo que brindaría al Dasein la posibilidad más auténtica de convivencia con los otros: “Únicamente a partir de la individuación resuelta, y en ella, el Dasein es auténticamente libre y está abierto para el tú. El ‘con otro’ no es una tenaz intrusión del yo en el tú, surgida del desamparo común y secreto; por el contrario, el existir en convivencia y junto con otro se funda en la auténtica individuación de lo individual que está determinada por el presentificar en el sentido del instante. Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia”.¹⁹⁶ Sólo la vista en el fin abre el modo expreso de temporizar la temporalidad para alcanzar la individuación radical.

En contra de algunos poetas como Píndaro que aconsejaban que por ser nosotros humanos, debíamos pensar humanamente, y por ser mortales, ocuparnos de lo mortal, Aristóteles nos insta a alcanzar lo divino que hay en nosotros y a inmortalizarnos mediante la contemplación de los objetos eternos, por ser esa actividad la más excelente que hay en nosotros.¹⁹⁷ En este sentido, Heidegger decididamente opta por Píndaro y con él nos exhorta: “¡sé lo que eres!”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 341: “El Dasein se torna ‘esencial’ en la existencia propia, que se constituye como resolución precursora. El cuidado, en el modo de la propiedad, contiene la originaria estabilidad del sí-mismo e integridad del Dasein”

¹⁹⁶ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 344-345.

¹⁹⁷ Cf. *EN* 1177a32-1178a.

¹⁹⁸ *ST*, p. 169.

Conclusiones

En Aristóteles y Heidegger el individuo es el último límite ontológico. Para el filósofo alemán más allá del individuo no hay sustento alguno, para el Estagirita la pregunta por el modo en el que el motor inmóvil es fundamento quedó abierta en nuestra investigación. El individuo está al comienzo de todo, es, más que un dato, una condición de posibilidad de toda existencia y de cualquier reflexión sobre la misma. Con el individuo se relacionan caracteres como la individualidad y la individuación. En este sentido se estableció que el motivo de nuestro estudio se hallaba en la afirmación heideggeriana del tiempo como principio de individuación. Nuestra tesis pretendía ver en tal afirmación una reinterpretación fenomenológica de la entelequia aristotélica entendida como perfección. El tiempo es aquello que rige y gobierna al ente en proceso a su individuación: momento en el que causa final y causa formal (o esencia) coinciden. A su vez, la individuación es un proceso que tiene en cuenta los caracteres del individuo aristotélico: lo separado y determinado, y tales caracteres se muestran en cierta forma en el análisis heideggeriano que para nosotros corresponde al momento de entelequia aristotélica: la indiferencia modal vivida en el instante. Quedó también establecido que la pregunta por la individuación equivale a preguntar qué es aquello que hace ser al ente el que precisamente es, y se enfatizó la diferencia con la pregunta que busca la razón de que algo sea lo que precisamente es y no otro de la misma especie, pregunta que se sitúa en un ámbito posterior, esto es, óntico y derivado, pues desde el inicio el individuo es él mismo y no puede confundirse con otro de su misma especie. Este sería para ambos autores un lugar de comienzo, es decir, un punto en el que es preciso detenerse.

Para concluir comenzaremos por recordar nuestra advertencia inicial: la lectura que aquí hemos realizado se apoyó en la interpretación de Aristóteles que desde el ámbito fenomenológico se ha suscitado. Sin embargo, elaborar una exposición de Aristóteles apeándonos en lo posible a la interpretación canónica nos permitió ver con más claridad los matices que se dan entre Heidegger y Aristóteles, y las transformaciones que hace el filósofo alemán.

Una de las primeras fue señalar el hiato que tiene lugar en todas las entidades de la phýsis, esto es, el desfase entre la causa formal y la final y con ello el dinamismo que le

pertenece a todas las entidades compuestas: la *dýnamis* y la *enérgeia* como modos de ser. Para el Estagirita la pregunta por 'lo que es' se redujo a la pregunta por la entidad, y de ésta a la entidad individual o *prote ousía*, que es separada y determinada. Sin embargo el sentido de 'lo que es' por el que optó Aristóteles fue el de forma, pues al ser ella la definición del ente sienta las bases de la ciencia de lo universal. De quedarnos con el individual compuesto nos quedaríamos con algo inasible. El universo aristotélico es teleológico, esto quiere decir respecto a las entidades naturales que en su forma se halla el camino hacia el cual se dirigen y al que deben llegar para alcanzar su perfección, pues la forma indica también el fin. Esto se traduce en un universo dinámico y que no siempre hace de cada ente algo en entelequia o realización perfecta. Lo más común es hallar entes que están en proceso y que van hacia su propio fin. En algún momento Aristóteles afirma que el estar en potencia puede aceptarse como un modo de no-ser, es decir, hay momentos en que el compuesto es "menos" entidad de lo que le corresponde. En este desfase entre la potencia y el acto tuvo cabida la interpretación que, desde la afirmación heideggeriana, comprende a la individuación radical como el momento en que un ente, además de ser individual, alcanza su plenitud o perfección.

Quedó claro que dado que la guía parte de Heidegger debimos situarnos en el nivel en el que el alma y el *Dasein* se podían confrontar. Como primer paso en ambos autores expusimos aquello que es individuo en general, sus modos de aparición teórico y fenomenológico en Heidegger, y la *prote ousía* como último sentido de ser pero atravesado por el no-ser y en tanto tal dejado de lado por Aristóteles en pro de la ciencia que sí capta el ser de las cosas mediante la forma de las entidades. Sin embargo, no hay duda de que la reapropiación heideggeriana tuvo su centro en el ámbito de lo que Aristóteles llama las ciencias prácticas, es decir, el ámbito de lo humano. De esta manera nuestra tesis sobre la individuación radical excluyó a cualquier otro ente que no fuera el hombre como alma humana o *Dasein*; así en el hombre virtuoso pudimos analizar los rasgos que la muestran como entidad compuesta y en posibilidad de realización plena.

Ahora bien, aunque Heidegger acepta los distintos sentidos del ser en Aristóteles, toma distancia y afirma que el sentido primordial del ser es, más aún que la entidad, la verdad o *alétheia* comprendida como develamiento y no como adecuación. Por tanto, partiendo de que el modo fundamental del ser del *Dasein* es la verdad, veíamos que en

Heidegger desde este sentido del ser ocurría la entelequia o perfección de su propio ser: la totalidad de mi ser la obtengo cuando acaece una verdad, la mía propia, la de mis propios límites. En clara resonancia aristotélica Heidegger describe fenomenológicamente al Dasein como forma o esencia y fin. Su esencia es su existencia y ser-cada-vez-mío, lo cual significa que su ser en tanto finito no tiene fundamento. Y en eso se expresa también su finalidad que se halla también al principio, pues desde su nacimiento el Dasein está atravesado de finitud. Consecuentemente la perfección se alcanzaba mediante una verdad: cuando al Dasein se le develaba su ser finito.

Pero vimos que el Dasein es un individuo, fenomenológicamente hablando, y eso quiere decir que a su vida le pertenece también el dinamismo que lo lleva a no poder alcanzar siempre su perfección, es decir, su verdad. La vida fáctica es movilidad y tendencia a olvidarse de sí mismo, aunque nunca pueda hacerlo totalmente. Al Dasein le ocurre que desde su propio ser le llega la evasión de su ser. Las posibilidades que le brindan los entes y los otros Dasein hacen que éste otorgue la dirección de su vida al uno, es decir, permite que éste elija por él. Separación y determinación son rasgos de la vida misma, del individual, que indican la capacidad de ésta para recibir a lo otro distinto de sí misma y dejarse afectar hasta el extremo de manera tal que se determina o delimita de lo otro endeblemente, y se hace permeable para que los otros o lo otro sobrepasen el ámbito de su propia separación o autonomía. El mayor número de facultades que tiene el alma humana y que lo encumbran por sobre todas las demás, hacen del mismo el ente más abierto, pero también el ente que se mantiene en la capacidad para seguir recibiendo a lo otro y de ser afectado por ello.

Sin embargo, la carga de su ser es infranqueable, porque la muerte lo es. Esta tendencia de su propio ser fue vista como cierto error que impide al Dasein dar con el centro de su ser y que se mostraría como la posibilidad de equilibrar el cuidado hacia los otros y la excesiva autorreferencia a sí mismo. Dar con su centro es haberse adelantado a su fin que le abre a la par la facticidad de sus propias circunstancias y las posibilidades que sólo a él le corresponde asumir. Ahí, forma y fin coinciden.

Sin duda la entelequia aristotélica, un rasgo ontológico del ente aristotélico se planteó aquí como “modelo” que llevaba al Dasein a su plenitud, en ella se trata de vivir la muerte pero no como una realidad a la manera de un ente que se acerca o se ve a lo lejos, sino de asumirla como posibilidad indeterminada pero cierta desde el principio; lo cual no sería

posible sin un tiempo extático. Por nuestra parte no quedamos tan seguros de que el tiempo que le corresponde a la entelequia aristotélica en general sea el tiempo lineal de la *Física*. En cambio, sin duda, tratándose de la entelequia del alma humana es claro, por el mismo Heidegger, que el tiempo humano es distinto, especialmente del virtuoso, pues lo que marca la diferencia con las otras almas es su percepción de futuro que le permite realizar elecciones y decisiones con vistas a su fin, y que no desemboque todo en lo inmediato y presente. El tiempo del hombre prudente sin duda es extático. Ahí la elección y la acción tienen lugar con vistas al futuro que se hace patente con el kairós aristotélico, pues, dar con el centro o blanco es conocerse muy bien a sí mismo en sus pasiones y conocer las circunstancias en las que va a actuar, alcanzar el punto medio del propio ser es no dejarse llevar por las pasiones ni anularlas, saber que con ellas y desde ellas se hace la virtud que es un modo de alcanzar la perfección humana. Así, el alma como actividad revela también la esencia del hombre, es un estar en camino, el Dasein nunca puede descansar su ser en otro distinto a él mismo. Toda decisión será una culpa. Y no sucederá que no se entere de lo que pasa pues en tanto es ontológico a todo ente humano le es mostrada su falta de fundamento.

La ontologización de la prudencia como esquema de la propiedad, supone que la praxis haya sido considerada como el modo de ser del Dasein, es decir, el cuidado, que a su vez señala a la temporalidad extática como fundamento. Pues no sólo para dar con el centro de nuestro ser es preciso poder adelantarse, sino en todo momento cotidiano, en el ritmo de vida que se ocupa de entes y que trata con otros Dasein se abre la temporalidad “completa” que hace de todo actuar algo oportuno, dinámico e inestable, pues excluye la homogeneidad de tiempo y espacio. La vida es relativa a la perspectiva y las circunstancias, ser-en-el-mundo es hallarse siempre familiarizado con un ámbito de patencia únicamente desde el cual existe el riesgo de caída en el presente que, evadiendo su futuro, escucha al uno que ofrece al Dasein las posibilidades más diversas y ajenas a sí mismo. Pero vimos que de su propia temporalidad extática emerge la posibilidad de dar con su centro, es decir, de hacer un contramovimiento frente a la tendencia del uno, que enfatice alguno de los modos del tiempo, en el caso del propio, el futuro. Como el hombre prudente, quien de la única manera en que atina con su ser es mirando al futuro, es decir, reconociéndose finito. Dejarse ahogar por el pasado o el presente le conduce a la perdición de sí mismo, sin embargo, el énfasis en el futuro no excluye sino que incluye plenamente al pasado y al presente. El hombre

prudente vive el tiempo kairológico, con la visión de su ser, puesto que se conoce en sus pasiones y reacciones, y con la visión de sus circunstancias. Aquí se halló para Heidegger el vínculo con el instante o tiempo de la propiedad.

La individuación radical tiene lugar en el kairós que al enfatizar el futuro “sabe” su finitud, y con ello el Dasein obtiene la propiedad de su ser; pero nuestra insistencia en que fuera precisamente en la indiferencia modal cuando se diera tal momento de individuación radical se debió a la importancia concedida a los caracteres de lo individual: lo separado y determinado. Si bien el análisis fenomenológico difiere de la interpretación canónica no puede negarse que este otro tipo de lectura mira hacia lo mismo. En el caso de lo individual hubo que señalar su fundamentación por lo temporal y que, a riesgo de considerarlo un ente que está-ahí, esto es, un ente como cualquier otro, su verdadero ser es algo dinámico. Pues bien, nuestra insistencia mantuvo para la individuación los caracteres de lo separado y lo determinado, y sucede que precisamente en esta “tercera” posibilidad del ser del Dasein se dan tales caracteres.

La indiferencia modal es algo como un punto de inflexión ontológico que sin embargo se halla más cercano de la propiedad, requiere de ella y a su vez la hace posible; así como el virtuoso se hace de actos virtuosos, y para actuar virtuosamente hay que ser virtuoso, así sucede respecto a la indiferencia modal. Esto es posibilitado por el tiempo extático. Pensar que es posible determinar el momento en el que comienza la resolución que nos abre el instante es pensar aún en términos de un tiempo lineal. Pero en otro sentido, la indiferencia modal de la resolución tiene el carácter de *Augenblick*, de echar una mirada a la totalidad de mis circunstancias y de mi propio ser, para lo cual nos dispone la angustia y el querer-tener-conciencia porque ahí en la angustia se muestra lo que siempre se presiente: la irrespectividad de mi ser, el aislamiento en el que me encuentro cuando se trata de hacerme cargo del propio ser, con ello se me hace claro que en nadie puedo descansar, ahí se muestran los límites de lo que soy, conozco lo que verdaderamente es una posibilidad para mí y no ilusiones: me hallo en mi situación. Pero la total incertidumbre no debió entenderse como un quedarse inmóvil ante la “nada” o el abismo, sino un “regreso” al ser-en-el-mundo de manera propia, sin cambio notable alguno pero sí con otra mirada, no sabemos si mejor o peor respecto de lo que vivo pero sin duda con un sentido más verdadero. Quizás bajo esta luz haya que ver la frase que comentamos al inicio: el privilegio del Dasein que al trascender

realiza en su tiempo su más radical individuación y, aunque siempre trasciende, cuando llega hasta el final entonces se conoce en su totalidad. Pero como es sabido, la pregunta por el ser es la pregunta que guía el análisis existencial de *Ser y tiempo*, y en ese sentido, la pregunta alude al único ser que en su trascendencia comprende ser; es una pregunta que atañe sólo al Dasein, lugar de develamiento del ser. Quedó pendiente aquí responder a la íntima relación que hay entre la individuación radical y la aperturidad de ser que pregunta por el ser.

La exclusión de la indiferencia modal en varios pasajes en que menciona a la propiedad y la impropiiedad puede tener su razón en lo que después llamó Heidegger el peligro del “lenguaje de la metafísica”, o bien porque al haber varias trilogías de términos, fácilmente intentaríamos una asociación como la siguiente: si la propiedad mira al futuro y la impropiiedad se mantiene en el presente, entonces la indiferencia modal se ancla al pasado. Nos parece que la no linealidad de la indiferencia modal pone a prueba la costumbre del pensamiento a pensar linealmente y de buscar para todo el origen en un solo principio. Todos los existenciales de *Ser y tiempo* expresan la necesidad que tenemos de ir contra tal costumbre, si es nuestra intención comprender el análisis heideggeriano. Respecto a eso, no fue nuestra pretensión decir lo que Heidegger no dijo, nuestro intento más sentido fue hacer una lectura coherente con el mismo autor a la luz de Aristóteles.

Bibliografía fundamental

- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 3ª edición, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002 (GA 2).
- , *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, 2ª ed., México, FCE, 1986.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (GA 24)
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (GA 63)
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001. (GA 27)
- , *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Áckermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999. (GA 40)
- , “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “De la esencia del fundamento” (1929), *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “De la esencia de la verdad” (1930), *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “Sobre la esencia y el concepto de physis. Aristóteles, Física B, 1” (1939) *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , *El concepto del tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad de ARCIS.
- , *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003.
- , *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- , *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.
- , *Carta sobre el “humanismo”*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004.
- , *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- , *Conceptos fundamentales*. (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941), trad. Manuel E. Vázquez, García, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia, Jitanjáfora, 2007.
- , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. y notas Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994
 -----, *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
 -----, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe, trads. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
 -----, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
 -----, *Categorías, Tratados de lógica (Órganon)*, trad. Miguel Candel Sanmartín, 1982.
 -----, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
 -----, *Física*. Libros I-II, trad., intr. y comentarios Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993.

Bibliografía secundaria

Adrián Escudero, Jesús, “Heidegger y la indicación formal” en *Dianoia*, vol. XLIX, no. 52 (mayo 2004)
 Araiza, Jesús, “Sujeto y verdad práctica en Aristóteles”, *Litoral*, Revista de psicoanálisis, julio 2008, núm. 41, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., pp. 127-162.
 -----, “La relación entre phronesis y sophía, entre bíos politikós y bíos theoretikós en Magna Moralia y en Ethica Nichomaquea de Aristóteles”, *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, IIFI, UNAM, 2007, pp. 183-207.
 -----, “Aristóteles. *Ética nicomáquea*, III: La deliberación”, *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, México, UNAM, IIFil, 2001, 19-2, pp. 55-67.
 Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1984.
 -----, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999
 Arenas, Luis, *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
 Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, conversaciones con Frederic de Towarnicki, trad. Juan Luis Delmont, 2ª ed., Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.
 Constante, Alberto, *Heidegger: en el camino del pensar*, México, UNAM, 2005.
 Coriando, Paola-Ludovika, *Individuation und Einselnsein. Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2003.
 Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Argentina, Ediciones del signo, 2006.
 Düring, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 2005.
 Gilardi, Pilar, *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*, México, UNAM, Tesis doctoral, 2008.
 Gracia, Jorge J. E., *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, trad. Benjamín Valdivia, México, UNAM, 1987.
 Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega VI. Introducción a Aristóteles*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1993
 Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986, 3a edición.
 -----, *Investigaciones lógicas 2*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1999.

- Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.
- Samaranch, Francisco Samaranch, *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*, Madrid, Trotta, 1999.
- Sanfélix Vidarte, Vicente, *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Segura, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al "Informe Natorp" de Martín Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.
- Tamayo, Luis, *La temporalidad del psicoanálisis*, México, Universidad de Guadalajara, 1989.
- Vigo, Alejandro, "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger", *Signos filosóficos* VIII/15 (2006), pp. 65-103.
- , *Estudios aristotélicos*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 2006.
- , *Arqueología y aletheiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Volpi, Franco, *La transformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, Theoria 4, 1984.
- , *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice, 1984.
- , "¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica", *Konvergencias. Filosofía y culturas en diálogo*, núm. 7, año III, agos-sep 2004.
- , "Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?", *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, sep-dic 2007, pp. 149-170.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, UIA/Plaza y Valdés, 2004.
- , *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2007.
- Xolocotzi, Á. (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*. México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Filosofía núm. 34, 2003.
- Zavala R., Roberto, *El libro y sus orillas*, México, UNAM, 2008.