



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

LA ESENCIA DEL LENGUAJE
UNA CONFRONTACIÓN ENTRE ARISTÓTELES Y HEIDEGGER

Tesis que presenta Federica M. González-Luna Ortiz
para obtener el grado de Maestra en Filosofía

Asesor: Dr. Jesús M. Araiza

Ciudad de México, 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

A mi padre por la sabiduría constante con que acompañó las provincias de mi infancia y juventud,
a mi madre por la inocencia y profundidad con que me enseñó a vivir y a pensar,
a mi hermano, el matemático, por las largas conversaciones en que se desdibujaban los límites entre los números y las palabras,
a mi hermana y mi sobrino por la alegría que me regala su sola existencia,
a Giovanni por recordarme que la filosofía comienza con un acto de amor,
a Jesús Araiza porque me enseñó a leer a Aristóteles y porque para él, el filósofo es también el más honesto amigo.

Índice

Introducción	4
Capítulo 1: La pregunta por la esencia	8
§1 Transformación desde el fondo del preguntar	22
Capítulo 2: La dimensión de la diferencia entre el primer y el otro inicio.....	29
Capítulo 3: Metafísica y Lenguaje	
§1 Exposición de la metafísica del lenguaje en Aristóteles	40
§2 El concepto metafísico de verdad como fundamento del vínculo entre las esferas de la realidad extralingüística y lingüística.....	49
§3 Decir, significar, desvelar	58
Capítulo 4: Λόγος y Lenguaje	76
Conclusiones	98
Glosario.....	100
Bibliografía	102

La esencia del lenguaje
Una confrontación entre Aristóteles y Heidegger

*Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen,
Tor, Krug...aber zu sagen, verstehts, oh zu sagen so,
wie selber die Dinge niemals innig meinten zu sein.*

(Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*)

Introducción

El hombre *habla*. Decirlo pareciera una verdad de perogrullo, no obstante, partir de ahí para comprender al hombre mismo, transforma la evidencia en una pregunta filosófica. Que el hombre hable constituye el signo de su esencia, así como el punto de partida de una doble investigación, por un lado la del lenguaje, por otro la del hombre. Pues precisamente solo en la medida en que el hombre existe, existe a su vez el lenguaje, o mejor dicho, el lenguaje es necesario para que el hombre sea aquello que es. Frente al animal, cuya esencia prescinde del lenguaje, el lenguaje es una necesidad esencial para el hombre. El animal no habla, pues no es necesario que hable, no obstante, en el hombre, el lenguaje parece manifestarse como una necesidad constante, a tal punto que pareciera que es más bien el lenguaje aquello que precisa del hombre. ¿Cuál es entonces el vínculo entre el hombre y el lenguaje? ¿Qué mantiene unidos esencialmente al hombre y al lenguaje? El lazo que los relaciona resulta tan vinculante, que no solo el hombre se explica y define por el lenguaje, sino que el lenguaje mismo también precisa del hombre. Se trata pues de una necesidad recíproca. Esto nos trae a la memoria cuando Aristóteles, hablando de los opuestos, coloca entre los primeros a los “recíprocos”, es decir, a aquellos elementos cuya relación consiste fundamentalmente en cierta necesidad recíproca, tanto en la definición, como en su propia existencia. Así, por ejemplo, lo doble respecto de la mitad, o bien, lo perceptible respecto de la percepción. De esta manera, la existencia de uno implica la existencia del otro, y por ende la definición de uno contiene al otro. Podríamos decir entonces que este tipo de vínculo es reversible en cuanto a la implicación de existencia: al existir lo doble existe la mitad, y al existir la mitad existe lo doble. Podríamos incluso hablar de una suerte de *simultaneidad ontológica*, pues cada uno de estos elementos es esencialmente signo del otro. Así pues, visto desde esta perspectiva, podríamos decir que el lenguaje y el hombre poseen precisamente esta suerte de relación, es decir, *la simultaneidad ontológica*: la esencia del lenguaje precisa de la esencia del hombre y viceversa. De ahí que difícilmente se alcance a comprender alguno de los dos sin haber comprendido al otro. Si aquí nos hemos de preguntar por la esencia del lenguaje, que no

nos sorprenda la necesidad de cuestionar en torno al hombre. Llegará un momento que el lenguaje mismo precisará del hombre para su propio despliegue, y ahí reside precisamente el fin de esta investigación: encontrar el punto en que el vínculo padece un giro, cuando no es más el hombre quien precisa del lenguaje, sino el lenguaje del hombre.

En lo que sigue intentaremos desplegar este giro siguiendo el hilo conductor del enfrentamiento entre el pensamiento de Aristóteles y el de Martin Heidegger. Por consiguiente, la esencia del lenguaje será tratada en aquello que Heidegger denomina *el primer* y *el otro* comienzo de la filosofía. De acuerdo con ello, el pensar se ha desplegado desde el comienzo de la filosofía como metafísica, es decir que la única posibilidad que ha conocido la filosofía hasta ahora ha sido la metafísica. Dicha posibilidad del pensamiento contiene en sí un modo propio de comprender el lenguaje, y no únicamente de comprenderlo, sino también de utilizarlo en su propio ejercicio. Y precisamente así como la única posibilidad del pensar ha sido la metafísica, así también el único modo en que se ha desplegado la esencia del lenguaje ha sido como lenguaje metafísico. El vínculo entre el lenguaje y la metafísica es tan estrecho que resulta difícil expresarse de otro modo que no sea el modo establecido en el seno de la metafísica. La expresión más vasta y a la vez la más precisa de este vínculo se encuentra en la obra de Aristóteles, de ahí que uno de los ejes de esta investigación reside en este insuperable iniciador de la metafísica. En Aristóteles comienza el rigor y la precisión del lenguaje de la filosofía, en él se empiezan a acuñar aquellos conceptos que hasta ahora dominan el modo de hablar de la filosofía.

Por su parte, Martin Heidegger considera que se han agotado las posibilidades de pensar en la metafísica, en otras palabras, que la metafísica ha alcanzado su final, pero que no obstante, es preciso llevar a cabo una consideración acerca de su esencia con el fin de iniciar *otro pensar*. El problema reside en sí es posible detectar y considerar este agotamiento de la metafísica dentro del pensar metafísico mismo, y por ende con el lenguaje propio de la metafísica o si este agotamiento tan sólo puede mostrarse una vez iniciado el tránsito hacia el *otro pensar*. Un modo en que pretendemos resolver esta cuestión consiste justamente en la tarea de pensar al lenguaje desde las consideraciones de Heidegger del tránsito y de la metafísica. Parecería, por otra parte, que Heidegger se encuentra instalado ya en el tránsito, no obstante, él mismo considera necesaria la tematización del lenguaje como un modo en que pueda transitarse al otro pensar. “Die Besinnung auf die Sprache gilt hier als entscheidender Weg zum Einsprung in das ganz andere, nämlich seynsgeschichtliche Denken.”¹ Pues precisamente el vínculo entre el pensar y el decir es aquel que padece una transformación interna en el tránsito, dicho de otro modo, el decir del pensar se despliega de manera diversa en la metafísica

1 M. Heidegger. *Vom Wesen der Sprache*. p. 28 (GA 85) (“La meditación sobre el lenguaje es aquí considerado como camino decisivo hacia el brinco que se interna en lo enteramente otro, a saber, en el pensar ontohistórico.”)

—primer comienzo— y en el pensar ontohistórico —el otro comienzo. En la meditación en torno al lenguaje pues, deviene posible el tránsito al otro pensar.

Ahora bien, la pregunta por la esencia del lenguaje puede ser considerada precisamente desde la perspectiva metafísica y desde la perspectiva del tránsito al pensar ontohistórico. Y no sólo esto, sino que la propia esencia se despliega de modo diverso en cada comienzo. Mas no como si se tratara de “dos esencias” sino de dos modos en que el ser mismo *esencia*. Además, considerar que el ser esencia constituye uno de los pilares del tránsito al pensar ontohistórico, el cual se erige precisamente sobre la base de la historicidad del ser mismo. Y a su vez dicha historicidad da lugar a la posibilidad de otro comienzo para el pensar.

Con el fin de comprender la esencia misma, antes de internarnos en el tema capital de nuestra investigación —esencia del lenguaje— consideramos pertinente dedicar dos capítulos en torno a la comprensión de la esencia para la metafísica y para el pensar ontohistórico. De esta manera el primer capítulo versa a grandes rasgos sobre la pregunta por la esencia. Este capítulo está dedicado a la pregunta por la esencia en la metafísica, específicamente en Aristóteles. Ahí se busca hacer una suerte de destrucción del concepto de esencia, a partir de su relación con otro de los conceptos más determinantes de la metafísica aristotélica, a saber, el concepto de sustancia. Así, en el contraste entre estos dos términos sale a luz aquello que Aristóteles comprendió bajo el concepto de esencia.

En el segundo capítulo se tematiza por un lado, el modo en que Heidegger interpreta la concepción de esencia en la metafísica, y por otro, la transformación que sufre dicho concepto en virtud de la historicidad del ser. El encuentro entre ambas perspectivas dará lugar a la aclaración del concepto de esencia desde la dimensión de la diferencia entre metafísica y pensar ontohistórico.²

El tercer capítulo comienza ya con la meditación en torno al lenguaje. Este capítulo, está dividido en tres apartados, el primero versa sobre la esencia del lenguaje para Aristóteles, y por ende se despliega como una exposición metafísica del lenguaje. El segundo, que lleva por título “El concepto de verdad metafísico como fundamento del vínculo entre las esferas de la realidad extralingüística y lingüística”, pretende ser una exposición de la relación entre verdad y lenguaje al interior de la metafísica, partiendo de que el lenguaje se muestra en Aristóteles por vez primera como *símbolo*. De ahí que a partir del carácter simbólico del lenguaje

2 La tematización del primer y otro comienzo no se realizará a cabalidad en esta investigación, para ello Cfr. González-Luna O., Federica, *Verdad y existencia*, tesis (licenciatura en filosofía), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 78 pp.

surga el problema de la relación entre la realidad y el lenguaje, es decir: ¿qué justifica que el lenguaje simbolice la realidad?, dicho con mayor precisión, ¿cuál es el vínculo entre lenguaje y realidad? Con el fin de encontrar dicho vínculo, resulta necesaria la tematización del concepto de verdad aristotélico. Finalmente el tercero, apunta ya al tránsito al otro pensar, con la meditación en torno a la relación ganada entre verdad, lenguaje y esencia. Pues precisamente dicha relación se reflejará en el tratamiento que el propio Heidegger da al lenguaje en el marco del pensar ontohistórico.

El cuarto capítulo consistirá por su parte en la meditación heideggeriana en torno al lenguaje, contrastándola con los resultados obtenidos en el capítulo anterior. Pues precisamente lo ganado en la exposición aristotélica del lenguaje muestra la relación de éste con las cosas, no obstante, no muestra la relación de éste con el hombre. A partir del giro heideggeriano, intentaremos mostrar la relación de reciprocidad entre hombre y lenguaje, siguiendo el hilo conductor de la interpretación heideggeriano del Λόγος heraclíteo.

Finalmente, nos gustaría agregar que la traducción de todas las citas de las fuentes en griego y alemán utilizadas para la realización de este trabajo³ fueron parte de las tareas realizadas por el autor del mismo.

3 A excepción únicamente de las citas correspondientes a *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (GA 65) de Martin Heidegger, para las cuales se utilizó la excelente traducción inédita de Breno Onetto Muñoz, así como de *Einführung in die Metaphysik*, también de M. Heidegger, traducida con gran precisión por Angela Ackermann Pilári.

Capítulo 1

La pregunta por la esencia

Esta cuestión precisaría comenzar por aquello que significa el propio preguntar, mas comenzar por ahí supondría ante todo un dominio que apenas sospechamos: el dominio del pensar. Por esta razón comenzaremos por una aclaración de aquello que significa esta pregunta singular: la pregunta por la esencia. ¿A qué se refiere y qué quiere decir la palabra esencia? De acuerdo a aquello que significa esencia: ¿cómo debemos comprender esta pregunta? ¿Hacia dónde está orientada?

La pregunta por la esencia no debe comprenderse unívocamente, pues aquello por lo que se pregunta, así como el modo de preguntar mismo no coinciden en los comienzos de la filosofía. A lo largo de esta investigación irá aclarándose cómo el primer y el otro comienzo poseen una concepción diversa de la esencia y que por ende, el preguntar mismo se orienta de distinto modo en cada caso. De ahí que el modo de preguntar padezca un giro y una transformación interna que repercute en la propia esencia, determinando además a cada uno de los comienzos. Por esta razón, consideramos que para alcanzar una mayor comprensión de esta pregunta se requiere de una confrontación entre los modos fundamentales en que se ha expresado tal preguntar, y para ello nos situaremos en la distinción que hace Heidegger entre la pregunta fundamental y la pregunta conductora; pero sobretodo con miras a la esencia.

En los *Aportes a la filosofía* Heidegger afirma: “Im Bereich der Leitfrage ist die Auffassung des Wesens von der Seiendheit (οὐσία-κoinón) her bestimmt; und die Wesentlichkeit des Wesens liegt in seiner größtmöglichen Allgemeinheit. Das besagt in der Gegenrichtung: das Einzelne und mannigfaltige was unter des Wesensbegriff rückt und von wo aus dieser angesetzt wird, ist beliebig; ja gerade die Beliebigkeit des Seienden, die dennoch und gerade die Zugehörigkeit zum Wesen anzeigt, ist wesentlich.”⁴

¿Qué significa la esencia desde la perspectiva de la pregunta conductora? ¿Qué determina a la esencia en el ámbito de la pregunta conductora, i.e., para la metafísica?

Responder estas cuestiones nos obliga a retroceder a aquel espacio en el cual se estableció la relación

4M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 66. “En el dominio de la pregunta conductora la concepción de la esencia está determinada desde la entidad (οὐσία κοινόν) y la esencialidad de la esencia reside en la máxima universalidad posible. Esto significa, [visto] en la dirección opuesta: lo singular y múltiple, que cae bajo el concepto de la esencia y desde el cual es éste establecido es algo arbitrario, aún más justamente esta arbitrariedad del ente, que sin embargo y precisamente indica la pertenencia a la esencia, es esencial.” (Cfr. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 59. En lo que sigue si no se hace referencia explícita a la obra traducida responde a que la traducción pertenece al autor).

de la esencia con aquello que la determina, a saber, la relación de la esencia con la sustancia. Esta relación se halla fijada en la *Metafísica* de Aristóteles primordialmente, con especial énfasis en el libro Z, en donde se pretende encontrar el sentido primero de sustancia, pues a partir del establecimiento de esta relación, fue que la pregunta conductora inició su despliegue y determinó el modo de dirigirse a la esencia; y no solo esto, sino que fijó los límites y el proceder de la propia metafísica. Además creemos que no basta con tomar al pie de la letra lo dicho por Heidegger en este lugar, sino que ha de ser tomado como una indicación que nos oriente hacia aquello que él considera que es la esencia frente a la concepción aristotélica.

Sabemos que Aristóteles considera que la ciencia que la tradición ha denominado metafísica es la ciencia de lo que es en cuanto es⁵. El primer capítulo del libro Z anuncia ya que la búsqueda ha de tomar su punto de partida de la sustancia, pues es en ella en donde reside la unidad de todos los sentidos en los que se dice que algo es, en otras palabras, en ella reside el sentido primordial del ser, pues todo lo demás se dice que es en relación y en virtud de la sustancia. “πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.”⁶. Es claro pues que la indagación en torno a lo que es en cuanto que es se identifica con la indagación acerca de la sustancia. Sin embargo ¿en qué consiste la primordialidad de la sustancia? Según el Filósofo, la sustancia es primera tanto en el orden del conocimiento, como de la definición y del tiempo.⁷ Esto, por un lado, muestra por qué la sustancia es anterior a lo no-sustancial y además nos indica los criterios más importantes según los cuales ha de decidirse si algo es o no es sustancia. Con anterioridad en el orden del conocimiento Aristóteles se refiere a que el conocimiento de la sustancia supone un auténtico y mejor conocimiento de la cosa, pues ésta se conoce en mayor medida por la sustancia que por el accidente. Esto responde a que los accidentes son variables lo que imposibilita la obtención de un conocimiento seguro—el cual es para Aristóteles el conocimiento de las causas— de la cosa, mientras que la sustancia permanece siendo ella misma y por esto, es susceptible de ser conocida. Además, la sustancia explica mejor que el accidente lo que la cosa es, lo cual también la hace anterior en el conocimiento. Con anterioridad en el orden de la definición, el Estagirita quiere decir que todo lo que no es sustancia incluye necesariamente a la sustancia en su propia definición, mientras que la sustancia no debe incluir al accidente en su definición, y tampoco, aunque no sea explícito, a otra sustancia. Finalmente, con la anterioridad temporal indica, según Tomás de Aquino y también Cr. Rapp⁸ que la sustancia es capaz de existencia separada, o en otras palabras de existencia

5 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 1 1003 a 17 3

6 “Ahora bien, en cualquier lugar la ciencia es propiamente de lo primero, y aquello de lo cual dependen las demás cosas, es también aquello en virtud de lo cual éstas se predicen. Por tanto, si entonces esto es la sustancia, sería necesario que el filósofo estuviera en posesión de los principios y causas de las sustancias.” (*Ibid.* Γ 2 1003 b17-19).

7 ὁμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.” (*Ibid.* Z 1 1028a 32-33).

8 “He proves that it is first in time by this argument, none of the other categories is capable of existing apart from

independiente o que es capaz de subsistir, pues los accidentes existen únicamente en virtud de la existencia de la sustancia, o incluso se dice que son en virtud y con relación a que la sustancia es. De este modo, a diferencia del accidente, la sustancia no requiere de otra sustancia para existir. De ahí también que la sustancia sea sustrato para el accidente, y no necesite a su vez de otro sustrato. En pocas palabras la sustancia es aquello que existe primeramente a causa de ser por sí, es decir, καθ' αὐτό.

Así pues, una vez que Aristóteles demuestra que la sustancia es lo primero, queda demostrado también porque la investigación de lo que es en tanto que es se identifica con la investigación de la sustancia: “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία [...]”⁹

No obstante, el problema permanece, pues así como lo que es se dice en muchos sentidos, así también la sustancia, y así como entre los sentidos en que se dice lo que es se encontró que la sustancia es el primordial, en el libro Z se trata de encontrar cuál es el sentido primordial de la sustancia.

“Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτ-ταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.”¹⁰ Para decidir cuál de estos cuatro sentidos es el primero, contamos ya con un criterio, a saber, el criterio expresado en las tres formas de anterioridad de la sustancia. De esta manera, el propio Aristóteles seguirá este hilo conductor para ir descartando a lo largo del libro Z aquello que no puede ser sustancia. Pero, por otro lado, el Filósofo añade otros criterios a seguir para distinguir lo sustancial de lo no sustancial: “καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ”¹¹ Al parecer, en estos añadidos está incluida ya la anterioridad en cuanto al tiempo, la cual, como ya mencionamos, consiste en el ser καθ' αὐτό. De ahí que en rigor, lo que se añade a los criterios anteriores consiste en ser algo determinado τὸ δὲ τί — lo cual remite directamente a *Categorías* y parece indicar que éste es un tratado de metafísica, es decir, que versa acerca de lo que es en cuanto que es.

substance, but substance alone is capable of existing apart from the others; for no accident is found without substance, but some substance is found without an accident.” (Cfr. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Z1, C. 1257). “Der Sache nach ist aber klar, dass die Priorität der Zeit nach die Selbigkeit im Sinne der oben erwähnten natürlichen Priorität meint, wonach etwas „weiss“ oder „gehen“ nicht ohne eine Substanz existiert, diese aber ohne jene [...] sein kann.” (Cfr. Christof Rapp, *Substanz als vorrangig Seiendes*, p. 35). “De acuerdo al asunto es claro que la prioridad según el tiempo se refiere a la autosubsistencia en el sentido de la mencionada prioridad natural, según la cual, por ejemplo, “blanco” o “ir” no existen sin las sustancia, mientras que ésta puede existir sin aquellos.”

9 “Y ciertamente también aquello que antiguamente, ahora y siempre buscamos y aporetizamos, es qué es el ente, esto es, qué es la sustancia.” (*Op. cit.* Z 1, 1028 b 2-4).

10 “Y la sustancia se dice, si no en muchos sentidos, al menos sí en máximo grado en cuatro: pues tanto la esencia, como el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa, y el cuarto de ellos es el sujeto.” (*Op.cit.* Z 3, 1028b 33-36).

11 “Pues también tanto lo separado como lo determinado parecen darse en grado sumo en la sustancia.” (*Ibid.* 1029 a 27-28).

Ahora bien, el Estagirita emprende la búsqueda de la sustancia comenzando por la sustancia en el sentido de ὑποκείμενον. “τὸ δ' ὑποκείμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου.”¹² Y además: “περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρητα(καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τότε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῆ ἐντελεχείᾳ)[...]”¹³

Así pues, aquello que no se predica de nada comporta dos sentidos diversos, por un lado el τὸ δὲ τί y por otro, el de ὕλη, entendida como potencia y como algo indeterminado. Pero, por otra parte: “μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων[...]”¹⁴

De entre estos 3 sentidos, Aristóteles descarta en primer lugar a la materia, pues es indeterminada y por ende potencial, lo cual se opone a los criterios para ser sustancia. De esta forma, nos quedan aún la forma y el compuesto. No obstante, según Ross:

The treatment of τὸ ὑποκείμενον as ambiguous, meaning (1) matter and (2) the concrete unity of matter and form, is natural, and common enough in Aristotle (matter underlies actuality or form, the concrete individual underlies its affections or accidents, I. 23, cf. 1038b5); but it is surprising to find (3) form put forward as one of its meanings. [...] Aristotle's meaning is that the form or essence, instead of the concrete individual, may be thought to be what underlies properties and accidents, cf. the description of the soul as the ὑποκείμενον of life, Δ 1022 a 32. The reference to form, then is not as Bz. suggests a slip due to the constant association of matter, form, and the unity of the two, in Aristotle's thought. [...] Substratum and essence present themselves with the universal and genus as rival candidates for the position of substance. If essence turns out to be a kind of substratum, the original division into four turns out to be a cross-division; but we already know from the case of τὸ καθόλου and τὸ γένος that that is so. The original four-fold division is merely a prima facie one.¹⁵

Según esto, la forma como sentido de τὸ ὑποκείμενον resulta bastante iluminador, pues por un lado puede ser considerada como sujeto de afecciones —y ya no únicamente el individuo concreto— y además, en

12 “Y el sujeto es aquello respecto de lo cual se predicen las demás cosas, mientras que aquél mismo ya no se predica respecto de otra cosa.” (*Ibid.* 1028 b 36-37).

13 “Así pues ha sido dicho con respecto a estos dos, pues tanto en relación con la esencia como en relación con el sujeto, pues hemos dicho que subyace de dos modos, ya sea que es algo determinado, como el animal subyace a sus afecciones, o bien como la materia a la entelequia.” (*Op.cit.* Z13, 1038 b 3-6).

14 “Pues el sujeto parece ser, como primero, en grado sumo sustancia. Como tal se predica en cierto modo la materia, en otro, la forma, y en tercero el compuesto de éstos.” (*Op cit.* Z 3, 1029 a 1-3).

15 Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Z 3, C. p. 164-165.

la medida en que es comprendida como τὸ ὑποκείμενον le da un giro a los cuatro sentidos en que puede decirse sustancia.¹⁶ Como hemos advertido ya, el ὑποκείμενον se dice tanto de la materia, como del sujeto de las afecciones. Ya se ha descartado a la materia, especialmente por ser indeterminada, además de que tampoco es capaz de existencia separada. Y es justo por esta razón que la forma viene a jugar un papel crucial, pues puede ser también sujeto de afecciones, en lugar del individuo concreto, o mejor aún, anterior al individuo concreto. Así, forma y sustrato, y por ende, esencia y sustrato conforman, en rigor, un solo sentido para decir sustancia, así como un solo candidato para ser sustancia.

En este punto consideramos importante continuar con la evaluación de los tres sentidos de ὑποκείμενον, sin embargo a partir de los otros criterios que habíamos visto, i.e. los criterios según la anterioridad. Pues mediante ellos será más claro porque la forma constituye aquel sentido preeminente de sustrato y por ende tal vez, el sentido preeminente de sustancia. En efecto, la forma es anterior a la materia, porque la materia es potencia y la forma, acto, y el acto es anterior a la potencia¹⁷. Además, la forma es también anterior al compuesto, por las siguientes razones: 1. El compuesto es posterior a aquello que lo constituye y por ende su conocimiento depende del de sus partes; 2. Si la forma es anterior a la materia, también lo será al compuesto¹⁸.

De este modo, queda claro que la forma es una suerte de sustrato y cumple en mejor medida las características para ser sustancia. Además, la anterioridad de la forma será analizada más adelante en este mismo libro por Aristóteles, aunque desde otro punto de vista, a saber del de la definición y sus partes. De esta manera, lo primero que hay que notar es que la definición tiene partes¹⁹ y que sus partes están relacionadas con aquellas partes de lo definido: “Ἐπεὶ δὲ ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὐ.”²⁰ Aristóteles anuncia aquí principalmente dos

16 Más adelante veremos lo esencial de este giro, en el cual los cuatro sentidos se reducen más bien a dos “sentidos compuestos” a saber, 1. Universal-género; 2. Sustrato-esencia. De esta manera si se elimina el universal —como se afirma en Z 13— se elimina a su vez al género como candidato para ser sustancia, mientras que por el contrario, si se afirma la esencia o bien el sustrato, ambos serán igualmente los candidatos idóneos para ser sustancia.

17 Cf. Aristóteles, *op.cit.* Θ 8, 1050 a 1-16.

18 Además como se afirma en los capítulos 7-9 del libro Z, la forma no se genera mientras que el compuesto sí, lo que indica que la forma es anterior al compuesto, i.e. la forma preexiste.

19 “[...] it is said in Book I of the Physics that a definition divides “the thing defined into its separate elements” i.e. , it expresses distinctly each of the principles of the thing defined, and this can be done only by means of several words. Hence one word cannot be a definition [...] Now every intelligible expression has parts, because it is a composite utterance and not a simple word.” (Thomas Aquinas, *op.cit.*, Z 10, C. 1460).

20 “Y puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes, y así como éste es respecto de la cosa, de modo semejante también se encuentra dispuesta la parte del enunciado respecto de la parte de la cosa, se plantea la

objetivos: el primero, cuáles son las partes de la cosa, el segundo, cuáles partes de la cosa han de incluirse en la definición. Las partes de la cosa son materia y forma, pero por otro lado, cuáles de entre estas partes— materiales o formales— estarán incluidas en la definición y cuáles no. Si como hemos visto, la materia es potencial y por ende variable, sería en cierta medida contradictorio que aquello por cuya causa cambia una cosa —sin dejar de ser ella misma, a no ser que el cambio sea sustancial—sirviese para conocerla y se incluyera en su propia definición—que consiste precisamente en la expresión de la esencia por un lado, y por otro, en la expresión de que se ha llegado a conocer la cosa. Además se hablaría de una suerte de definición “en potencia”, lo cual no sería una definición sustancial. Así, si quisiéramos definir una casa por sus ladrillos, en realidad la estaríamos definiendo en potencia. De esta manera, Aristóteles se inclina completamente a creer que es lo formal de la cosa lo que ha de incluirse en la definición, pues es precisamente la forma aquello actual en el compuesto, y por ende aquello en donde reside la posibilidad de definirla sin error.

Por otra parte, aun cuando Aristóteles suele ser flexible en el uso que hace de definición²¹, no significa que toda definición sea una definición en sentido primero, pues como se verá, la definición compete exclusivamente a la esencia, mientras que en los demás casos tan sólo se puede hablar de definición “por analogía” a la definición esencial, es decir, aquella que da cuenta de la sustancia.²² En otras palabras, la definición esencial es aquella que significa la forma de la cosa exclusivamente, es decir, corresponde a la forma y por ende al acto: “[...] ἄλλ’ ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη.”²³

Sin embargo, a pesar de que hemos aclarado ya que la definición es de la esencia—o la forma específica

aporía de si es necesario que el enunciado de las partes se dé en el enunciado del todo o no.” (*Op.cit.* Z 10, 1034 b 20-24).

21 Quizá sería mejor decir que no es flexible, sino que reconoce las dificultades y aporías radicadas en la formación de definiciones. Éstas dificultades se encuentran expresadas especialmente a lo largo del cap. 11 del Libro Z de la *Metafísica*, en donde Aristóteles se encuentra con el problema de la inclusión de la materia en la definición, sobretodo en caso de entidades compuestas y particulares. Esta crítica se encuentra parcialmente inscrita en el marco de la crítica a los platónicos, pues precisamente si se prescindie de la materia absolutamente, sería fácil reducir todas las formas a una sola, por ejemplo, si no se toma en cuenta la materialidad de las cosas sensibles podrían ser equivalentes a las figuras geométricas.

22 “Hence “in one sense”, i.e., primarily and without qualification, only substance will have a definition, and only substance will have an essence. “And in another sense”, i.e., secondarily and with some qualification, the other categories will also have a definition. For substance, which has a quiddity in the absolute sense, does not depend on something else so far as its quiddity is concerned. An accident depends on its subject, however, although a subject does not belong to the essence of its accident (in much the same way as a creature depends on the creator, yet the creator does not belong to the essence of the creature), so that an extrinsic essence must be placed in its definition. In fact, accidents have being only by reason of the fact that they inhere a subject, and therefore their quiddity depends on their subject.” (Thomas Aquinas, *op.cit.* Z 5, C. 1352).

23 “Sin embargo cada una [cada sustancia] es entelequia y una naturaleza determinada.” (Aristóteles, *op. cit.* Θ 8, 1044 a 9).

— y que no hay razones por las cuales la esencia no sea la sustancia — además de que en Z 6, como se verá más adelante, Aristóteles afirma que la esencia y la sustancia son una y la misma cosa—, aún no sabemos con precisión qué es aquello a lo cual el Filósofo se refiere al hablar de esencia, por lo tanto, con el fin de aproximarnos a ella, resulta necesario explicar cuáles son los criterios que indican qué puede y qué no puede ser llamado esencia. Con miras a esto, Aristóteles descarta en un primer momento de qué cosas no hay esencia y por ende tampoco definición. Y justo por esta razón recurre al famoso ejemplo del hombre blanco. ¿Por qué cree Aristóteles que no hay definición de compuestos tales como éste? Uno podría decir con ingenuidad que en hombre blanco no se trata de una sola cosa, sino de dos, una “añadida” a la otra, y esto por la sola evidencia de que son dos nombres, o más bien no se trata de un ὄνομα, sino de un λόγος, y por esta razón no es posible dar una definición esencial de ello. No obstante, Aristóteles explica que estas razones no bastan para decir que no hay definición de compuestos como hombre blanco, pues es evidente que su unidad es accidental —y no esencial— por el mero hecho de que su nombre es compuesto. Con este fin, decide utilizar un solo nombre para un compuesto tal, a saber “vestido”, i.e. vestido significa hombre blanco. Así, a pesar de que se trate de un solo nombre no puede haber una definición esencial, pues “ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός.”²⁴ Y “[...]ἀλλὰ τὸ ἱματίω εἶναι ἄρα ἐστὶ τί ἦν εἶναι τι [ἢ] ὅλως; ἢ οὐ; ὅπερ γάρ τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεται, οὐκ ἐστὶν ὅπερ τόδε τι οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον”²⁵ De esta manera, el criterio para saber si algo posee esencia o no, es: si esto es determinado, i.e., si no se predica de otra cosa, es decir, si es un sustrato. Además, con “determinado” Aristóteles se refiere a que posee cierta unidad esencial— unidad de la esencia—mientras que lo indeterminado posee una unidad accidental. De ahí también que podamos decir que la esencia es por sí y una sola, es decir, posee unidad. Ahora bien, en el caso de vestido, dado que es una sola palabra resulta difícil distinguir si es algo determinado; pues a simple vista parecería que sí. Sin embargo, según su significado no es algo determinado, y por ende no posee esencia —ni definición—; y no se trata de un sustrato exclusivamente, sino del sustrato más algo que se predica de él, es decir, una unidad accidental. De esta manera, podemos ver que existe un vínculo muy estrecho entre unidad, determinado y ser por sí que constituye gran parte de lo que significa esencia en sentido aristotélico. Este mismo vínculo es aquello que posibilita que haya definición de las cosas, y más precisamente de la esencia de las cosas.

Así las cosas, tenemos por un lado una sustancia, su nombre y además la definición—que es expresión

24 “De modo que la esencia es propia de aquellas cosas, cuyo enunciado es definición.” (*Ibid.*, Z 4, 1030 a 6-7).

25 “Pues precisamente el qué-es es la esencia. Y cuando una cosa se predica respecto de de otra, no es aquello que es precisamente algo determinado, por ejemplo, el hombre blanco no es precisamente algo determinado; si es verdad que lo determinado se da únicamente en la sustancia.” (*Ibid.*, 1030 a 2-6).

de la esencia. El nombre constituye una suerte de puente entre la sustancia misma y la definición de ella, digamos que el nombre es la síntesis o significa la definición, y a su vez la definición significa la esencia. Los nombres que constituyen dicha clase de “puente” son aquellos que nombran o significan una sustancia. De ahí la importancia que cobra el nombre en la metafísica de Aristóteles, pues son ellos el signo de la sustancia, sin embargo no todos, sino únicamente aquellos que nombran “lo primero”.

Ahora bien, otro de los criterios para saber si algo posee esencia es: “ὀρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταῦτὸ σημαίνει (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὀτῶοῦν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμὸς ἔσται), ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινὸς ἧ τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι.”²⁶ Así, ni hombre blanco, ni *Ilíada* significan una definición, pues son del tipo de los predicados que se predicán de algo, blanco de hombre e *Ilíada* de un grupo de cantos. Además, el nombre *Ilíada* no es definición, pero tampoco puede haber definición de ella, pues no nombra una sustancia.

Dicho esto queda aún una pregunta: ¿cuáles serían aquellas cosas que no expresan “algo de algo”, sino “algo primero”? “οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον (ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος οὐδ' ὡς συμβεβηκός)· ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἐκάστου καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει, ἐὰν ἧ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε ὑπάρχει, ἢ ἀντὶ λόγου ἀπλοῦ ἀκριβέστερος· ὀρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.”²⁷ Las especies nombran de esta forma una sustancia, precisamente porque constituyen la esencia de las cosas. Y por esto, los nombres que constituyen un “puente” entre la sustancia y la definición, son aquellos que nombran a la especie²⁸. Así, el nombre “hombre”, al significar una especie, significa una sustancia, y a su vez, una esencia. Así también Sócrates, en la medida en que es hombre, es decir, con relación a su especie, se dice que es una sustancia.

Según lo que se ha mencionado hasta este punto, Aristóteles afirma explícitamente que la esencia compete exclusivamente a las cosas primeras, a saber, las especies; y esto queda más claro si pensamos en una definición. La definición está constituida de género y diferencia específica y tales elementos estructurales están

26 “Si el nombre significa lo mismo que un enunciado no es definición (pues todos los enunciados serían definiciones: pues un nombre estaría en cualquier clase de enunciado, de modo que también la *Ilíada* sería definición) sino cuando es propio de lo primero: y tales [primeras] son cuantas cosas se dicen, mas no por el hecho de que una cosa se predica respecto de otra.” (*Ibid.*, 1030 a 7-10).

27 “Por consiguiente no habrá esencia de lo que no sea especie de un género, sino únicamente en éstas (pues parece que éstas no se dicen ni por participación ni como afección ni como accidente): sin embargo habrá un enunciado de cada uno de las demás cosas, en cuanto tengan un nombre, que signifique que esto se da en esto, o un enunciado más precisó frente al enunciado simple, pero no sería definición ni esencia.” (*Ibid.*, 1030 a 10-16).

28 Traduzco ahora por “especie” el mismo término griego que se ha utilizado hasta ahora con la palabra “forma”, a saber, εἶδος.

desplegando precisamente la especie de cada cosa. Por otro lado, ya casi al finalizar el libro Z²⁹, Aristóteles asevera que la definición es tan sólo de universales y no de particulares. Pero según lo que hemos tratado de mostrar hasta ahora y según el propio Aristóteles la esencia no puede estar separada de aquello de lo cual es esencia, y en este sentido la especie no puede estar más allá de cada individuo concreto o éste de aquella, sino que, de alguna manera, han de converger para dar lugar a la sustancia. Además, esto significaría una “recaída” en los planteamientos platónicos que duplican la realidad de la sustancia al extraer la forma de lo particular para otorgarle una existencia separada e independiente, asunto que por lo demás Aristóteles ha buscado refutar a lo largo de varios capítulos del libro Z³⁰.

Ahora bien, cómo podemos lograr cierta comunión entre aquellas nociones aristotélicas que dan unidad y sentido a la sustancia: 1) la esencia y la sustancia son lo mismo; 2) la definición es de la esencia, i.e., de la especie; 3) hay esencia, y por ende también sustancia, de las cosas cuyo enunciado es definición; 4) la definición es tan sólo de universales; 5) el universal no es sustancia. Este cuarto elemento aún no lo hemos tocado a lo largo de esta reflexión, no obstante resulta de sumo interés para el asunto que ahora intentamos aclarar. En Z 13 Aristóteles asevera que el universal no es sustancia. En primer lugar no puede ser sustancia, porque no es algo uno, sino que es universal precisamente porque es común, es decir pertenece a una pluralidad. En segundo lugar, no es sustrato, sino por el contrario, se predica de un sustrato. Además, si el universal fuera sustancia, las especies mismas no se distinguirían una de otra, así por ejemplo, si el género animal fuera sustancia sería la sustancia de las distintas especies, incluyendo al propio hombre, o bien, sería la sustancia de una sola especie, por lo cual, en ambos casos todas serían idénticas. Por otra parte, si animal — género— fuera sustancia entonces un mismo individuo tendría a la vez dos sustancias, por ejemplo, Sócrates tendría tanto a la sustancia animal, como a la sustancia hombre, o una misma sustancia —animal—sería sustancia de dos cosas diversas, de Sócrates y además de hombre—especie—.Y es imposible que haya dos sustancias en un solo individuo: “ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ,”³¹ Esto significa que dos sustancias, que son sustancias en la medida en que son actuales, no pueden constituir una unidad esencial o una unidad actual. Si acaso dos

29 Cfr. Aristóteles, *op.cit.*, Z 15, 1039 b 27-30.

30 Existen numerosas críticas a Platón en el libro Z, así por ejemplo en Z 6, contra la existencia separada de la esencia y la forma, en Z 7, las formas separadas de materia no son causa de generación, en Z 10, contra la definición de las sustancias sensibles sin alusión a su materia, en Z 11, la reducción de una multiplicidad a una única forma, en Z 14, en donde afirma que las ideas platónicas no son sustancias, en Z 15, no hay definición de ideas platónicas, en Z 16, contra la falta de claridad con respecto a qué sean las ideas y en qué se distinguen de las cosas singulares.

31 “Pues es imposible que la sustancia sea el compuesto de las sustancias que se dan al interior de ella como entelequia. Pues éstas dos, en cuanto entelequia, no constituyen de ningún modo una sola entelequia.” (Aristóteles, *op.cit.*, Z13, 1029 a 3-5).

sustancias existen como una sola cosa serán una porque son dos en potencia, sin embargo, en acto son una sola. Así por ejemplo, una línea puede ser dos semilíneas en potencia, mas no dos semilíneas en acto, pues si lo fuera en acto, en rigor, no podríamos hablar de que es una sola línea. Así también en el caso del universal, pues si éste fuera sustancia tendría que convivir con otras sustancias, i.e., con aquellas sustancias que caen bajo él.

Una vez que hemos aclarado como es que el universal no puede ser sustancia, es preciso que intentemos ahora comprender en unidad todas las nociones que significan una sustancia, es decir, encontrar la unidad de la sustancia. Así las cosas, tenemos dos perspectivas desde las cuales podemos encontrar a la sustancia, a saber, la perspectiva de la definición y la perspectiva de la esencia. Sabemos ya que si nos guiamos exclusivamente por el hecho de que “solo hay sustancia de aquellas cosas cuyo enunciado es definición” llegaríamos a una suerte de contradicción, pues por un lado, sólo hay definición de universales, lo cual nos obligaría a aceptar que los universales son sustancia, pero por otra lado, los universales no son sustancia, por lo que todo parece indicar que este requisito de la definición no basta para comprender qué sea la sustancia, pues es notorio el error al que conduce. De esta manera, que la definición sea tan sólo de universales no implica a su vez que la esencia exista separada de lo particular, sino que esta esencia existe de alguna manera en el propio particular, pues sino, sucedería precisamente lo que Aristóteles critica en Z 6, es decir, la cosa no contendría todo aquello que la hace ser ella misma, y de esta manera no sería ella misma, así por ejemplo, si lo bueno y la esencia de lo bueno estuvieran separados, lo bueno no sería bueno.³² Así pues, los universales, a pesar de que sólo de ellos hay definición, no pueden estar más allá de lo particular, sino que son “inteligibles inmanentes” como les llama Ross³³, es decir no son trascendentes como afirmarían los platónicos. De esta manera, parece que aún cuando Aristóteles afirme que no hay definición de lo singular no está en contradicción con la afirmación de que la esencia es idéntica a la realidad singular —como dice en Z 6 y en *Categorías*, cuando se refiere a la sustancia primera—, porque la definición expresa lo esencial encontrado en lo particular, es decir, la forma común a muchos. La realidad singular no está separada de su esencia, podríamos decir por ejemplo que cada hombre posee una esencia común expresable en una definición, y a pesar de que la esencia sea común a todos los hombres, no excluye la individualidad de cada uno, pues el hombre no es únicamente una forma, sino un compuesto; y en la medida en que posee materia, posee también individualidad.

Además, la esencia tendría que referirse de algún modo a lo universal, dado que es a partir de ella que podemos conocer las cosas, pues conocer la esencia es conocer la cosa en máximo grado. Si la esencia se refiriera a algo exclusivamente particular o individual y no tuviera nada de universal, sería imposible su conocimiento, pues lo particular e individual es corruptible, es decir, puede ser y no ser. ¿Cómo podríamos

32 Además, no podríamos conocer ninguna cosa, pues su conocimiento depende del conocimiento de la esencia.

33 Cfr. Ross, op.cit., Z 16, C. p. 220.

conocer algo que puede ser y no ser? Si los compuestos particulares tienen materia, y la materia es potencia, esto impide que éstos nos otorguen un conocimiento seguro de ellos. De ahí esta afirmación aristotélica.

ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλω εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῆ εἶναι καὶ ψυχὴ ταυτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ – λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους – τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν· ἀλλ' αἰεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ.³⁴

O sea, si conociéramos los particulares sería tan solo en el momento en que están siendo percibidos — o bien sensiblemente o inteligiblemente—, una vez que no estuvieran siendo inteligidos o sentidos actualmente ya no sabríamos nada de ellos, ni siquiera si “existen o no existen”. El conocimiento de algo no sería un conocimiento seguro si dependiera exclusivamente de este sentir o inteligir actuales, pues en este caso, el conocimiento estaría sujeto a cambio y corrupción. Y por otra parte, si la esencia de algo fuera particular no sería definible ni cognoscible, sería variable, es decir, sería una en un momento y otra en otro momento. Por esto hemos dicho que la esencia es la forma común que se encuentra “multiplicada” en los individuos diversos. Así pues, todo lo particular es conocido por medio —dativo instrumental en el griego— de su definición, esto es, αἰεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. De esta manera, la definición es siempre de lo universal, si no, la definición de un hombre particular sería distinta a la de otro hombre particular, e incluso el mismo hombre particular sería conocido de una manera en un momento y de otra en un momento subsecuente, tendría un sinnúmero de definiciones. Así también, la esencia de un hombre particular es la misma que la de otro hombre particular, sin embargo, no está más allá de cada uno, además de que en virtud precisamente de poseer una forma común, podemos llamarlos a ambos “hombres”. De esta forma, la definición consiste en extraer — abstraer— lo universal de lo particular, en otras palabras: es una suerte de búsqueda de lo común en la diversidad de los individuos, o sea de aquello que se manifiesta particularmente.

Ahora bien, según hemos visto, Heidegger considera que “la esencialidad de la esencia reside en la máxima universalidad posible [...]” No obstante, conviene cuestionarse si es la universalidad efectivamente aquello que determina a la esencia, pues si es así, no estaríamos tomando en cuenta la palabra del mismo Aristóteles, es decir, que el universal no es substancia, y por ende, el universal no puede determinar a la

34 “Sin embargo, las partes del enunciado son únicamente las de la forma, y el enunciado es de lo universal: pues el ser para el círculo y el círculo, y el ser para el alma y el alma son lo mismo. Pero ya del compuesto, por ejemplo de tal círculo o de alguno de los particulares, sea sensible o inteligible—y llamo inteligibles, por ejemplo, a los matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y de madera— no hay definición de éstos, sino que se conocen con el pensamiento o con la sensación, pero al alejarse de la entelquia no es más evidente si existen o no: sin embargo siempre se predicen y se conocen por el enunciado universal.” (Aristóteles, *op.cit.*, Z10, 1035 b 33-1036 a8).

esencia. Pero por otra parte, tampoco suponemos que Heidegger esté en el error. Por lo que es necesario comprender a qué se refiere Heidegger en esta reflexión acerca del primer comienzo y cómo es que la universalidad constituye la esencialidad de la esencia.

Según lo dicho hasta este momento, tanto la esencia como la sustancia responden al sentido primordial de τὸ ὄν respectivamente. De esta forma, ambas constituyen aquello que responde a la pregunta por el ente en cuanto tal. En otras palabras, aquella cuestión “[...]que buscamos y en donde nos encontramos siempre “sin salida”, tanto antiguamente, como ahora y como siempre, consiste en qué es el ente, es decir, qué es la sustancia” encuentra una suerte de solución en la sustancia y la esencia. No obstante, no hemos reparado en el punto de partida—aquello que resulta “lo preguntado”— de la metafísica: el ente. Esto significa que el ente es aquello que abre el camino hacia la esencia y a la vez que la esencia se encuentra arraigada en el ente; y es por ello que Heidegger afirma que la arbitrariedad del ente es esencial. Lo cual quiere decir que a pesar de que lo universal sirva de criterio para lo esencial, sigue siendo el ente, múltiple y singular —arbitrario frente a lo universal—aquello que es esencial: el ente es lo esencial. El énfasis del primer comienzo pertenece así al ente, el primer comienzo está volcado al ente. La búsqueda de la metafísica parte de lo arbitrario, o sea, lo singular y múltiple del ente y precisamente por suponer que esto es arbitrario, busca lo opuesto, a saber, lo universal, aquello que a pesar de contraponerse a lo singular, surge de lo singular. De esta manera, la metafísica encuentra en lo universal la medida de lo esencial.

Ahora bien, Heidegger cree que frente a la pregunta por el ente, “Die Frage nach dem Sein als solchem ist jedoch anderen Wesens und anderer Herkunft.”³⁵ La pregunta metafísica se atiene al ente e incluso podemos decir que busca el ser del ente, i.e., la esencia. Mas a pesar de que busca el ser, no pregunta por él, pregunta por el ente. La pregunta por el ser y la pregunta por el ente no comparten la misma esencia ni el mismo origen, y quizá aún menos el mismo destino. “Die Metaphysik meint, das Sein lasse sich am Seienden finden, und dies so, daß das Denken über das Seiende hinaus geht.”³⁶

Por esta razón, la pregunta por el ente que busca, no obstante, el ser del ente, se desvía o evade al ser, pues en realidad termina por “trascender” al ente y al trascenderlo cree que ha llegado al ser —sobrepasamiento del ente, como aquello que determina a la metafísica. Esto mismo puede ser dicho en otras

35 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA vol. 40, p. 20 “La pregunta por el ser como tal tiene, sin embargo, otra esencia y otro origen.” (Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilari, p. 26).

36 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA vol. 65, p. 170 “La metafísica piensa que es posible encontrar al ser en los entes, y esto de tal forma que, el pensar pasa más allá del ente.” (M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 126).

palabras: la metafísica cree que el ente es esencial, o bien, que la esencia es “entitativa”, lo cual además significa que la esencia está enraizada en el ente, ser y ente se confunden. Esto se manifiesta en que en realidad la distinción entre el ser y el ente, o sea, la esencia se distingue del ente en sentido especialmente “lógico”, i.e., vía la definición. Lo que hace diversos al ente y a su esencia resulta de una operación del conocimiento, de lo que denominamos ya “universalización de lo que se manifiesta particularmente.”

[...]wo ist und worin besteht bei all dem das Sein des Seienden? Man könnte erwidern: Diese Unterscheidung zwischen dem Seienden und dessen Sein mag sprachlich und auch bedeutungsmäßig zuweilen eine Wichtigkeit haben; man kann diesen Unterschied im bloßen Denken, d.h. im Vorstellen und Meinenvollziehen, ohne daß dieser Unterscheidung am Seienden etwas Seiendes entspricht. Doch selbst dieser nur gedachte Unterschied ist fraglich; denn es bleibt unklar, was da unter dem Namen >>Sein<< gedacht werden soll. Indessen ist es genug, das Seiende zu kennen und die Herrschaft über es sicherzustellen. Außerdem noch das Sein zu unterscheiden, ist gekünstelt und führt zu nichts.³⁷

Que el ser consista solamente en algo mental resulta precisamente de que la pregunta conductora se dirige al ente y que por ende, cree que el ser se encuentra en los entes, es decir, que a partir de los entes se llega al ser. Así, podemos responder metafísicamente a la pregunta que plantea Heidegger, ¿dónde está el ser del ente?, diciendo que está contenido en la definición y que por tanto, consiste en algo universal —el ser, que no el ente. Además, el ser resulta siendo el “hacia-donde” de la búsqueda, mientras que el ente es el “a-partir-de-donde”, y no sólo esto, sino que el ser resulta lo último—lo que está más allá del ente—, mientras que el ente, lo primero.

“Das abendländische Denken in der Leitfrage setzt gemäß *seinem* Anfang den Vorrang des Seiendes vor dem Sein [...]”³⁸ Esto indica que la pregunta conductora se concentra en el ente y de ahí surge el dominio de éste sobre el ser. Dicho dominio del ente supone por otra parte, dos cosas, en primer lugar, que el ser resulta lo dominado, y en segundo, que el dominio yace también sobre el propio ente, i.e., que el hombre busque

37 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, pp. 34-35. “[...]¿dónde está y en qué consiste el ser del ente? Podríamos responder que esta diferencia entre el ente y su ser podría tener a veces cierta importancia en sus aspectos lingüísticos y de significado, tal distinción se puede realizar en el mero pensar, es decir, en el re-presentar y opinar, sin que esta diferenciación le corresponda en el ente a algo que sea. Pero, incluso esta diferenciación sólo pensada es problemática, pues sigue siendo oscuro qué es aquello que se daba pensar bajo el nombre <<ser>>. E En cambio basta con conocer el ente y asegurarse del dominio sobre él. Diferenciar además el ser de éste es algo artificioso y que a nada conduce.”(Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilari, pp. 37-38).

38 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA vol. 65, p. 183 “El pensamiento occidental pone el énfasis, de acuerdo a su inicio en la pregunta rectora en el primado del ente por sobre el ser[...]”(Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 134).

asegurarse un dominio sobre el ente.³⁹ Por el momento la primera de estas implicaciones nos puede otorgar una mayor comprensión de la metafísica, pues es este dominio lo que la caracteriza. La metafísica se vuelca enteramente sobre el ente—incluso a pesar de buscar el ser, o quizá en virtud de esa búsqueda—, el ente la domina y el ser pasa a un plano secundario, pasa en términos de Heidegger, al olvido. De ahí que en tantos lugares encontremos esta enigmática afirmación de Heidegger, a saber, que la metafísica se encuentra atravesada por un olvido, lo cual nombra a su vez el dominio del ente, es decir, el olvido es del ser en la medida en que ella es dominada por el ente. Y es justo este dominio del ente lo que da paso a la interpretación del ser como aquello que está más allá del ente y por ende, como universal. De esta manera, dado que el ente es particular, aquello que está más allá de él es universal, es decir, el ente funge como el criterio para interpretar al propio ser, el ente resulta lo determinante para el ser. A pesar de que se buscaba determinar al ente por medio de la esencia, fue la esencia la que resultó determinada y pensada según la medida del ente.

¿Qué significa ahora la esencia? ¿Qué pasa con la esencia allí donde es concebida a partir y según el ente? Como mencionamos, la esencia es universal en el sentido de que es común a muchas cosas sin ser trascendente a ellas, mientras que es “particular” en la medida en que se da únicamente como τὸ δὲ τί. No obstante, la definición, en la medida en que pretende expresar la esencia común, es una expresión universal, y en rigor, tan sólo expresa la forma de muchos hombres y no pretende definir a cada hombre individual. Por tanto, lo universal es aquello que domina sobre lo particular, incluso para el propio Aristóteles, pues esto es lo más cognoscible por naturaleza, mientras que lo particular es solamente lo más cognoscible para nosotros. Y aún cuando Aristóteles afirme que el universal no es sustancia, jamás niega que en éste se exprese la esencia o que éste sea una suerte de significación de la esencia. En términos de Heidegger podríamos decir, que el universal no es sustancia sino precisamente su sustancialidad.

39 De ahí el surgimiento de la época de la técnica, en la cual el aseguramiento del dominio sobre el ente— que es posible en virtud del dominio mismo del ente sobre el ser —alcanza tal punto que, el ente resulta completamente alejado, abandonado por el ser.

§ 1 Transformación desde el fondo del preguntar

Der Anfang fängt nicht mit dem Anfang an.

El tránsito que va desde un preguntar a otro no radica en el rechazo ni en la victoria de la pregunta fundamental sobre la pregunta conductora. No se trata de que una venza sobre otra, más bien, para poder preguntar desde un horizonte diverso es preciso que se dé una “Überwindung aus ihrem Ursprung”⁴⁰. Dicha superación que orienta hacia el origen busca la necesidad de la pregunta conductora, es decir, por qué fue necesario que rigiera esta pregunta, en virtud de qué y cómo es que se erigió como el hilo conductor del primer inicio, a tal punto que podemos denominar a todo el “espacio de tiempo” que domina esta pregunta precisamente como “primer inicio”. Dicho de otro modo, la ignorancia de la necesidad interna de la pregunta conductora hace imposible el tránsito hacia la pregunta fundamental, pues entonces ésta no alcanza tampoco su propia necesidad, i.e. su origen. Esto indica a su vez, que parte de la necesidad del “otro inicio” radica en indagar acerca del origen del primer inicio. Por tanto, es imposible que alcancemos la necesidad de la pregunta conductora, si no es través de la pregunta fundamental; lo cual significa desplegar su propia necesidad. La pregunta conductora ha de ser puesta en cuestión; y ese “poner en cuestión” está a cargo de la pregunta fundamental con miras a desvelar el fundamento de la pregunta conductora; pues si nos atenemos al nombre mismo de este preguntar peculiar, éste significa un preguntar por el fundamento —retorno al fundamento— en este caso, por el fundamento y necesidad de la pregunta conductora por la esencia.

Ahora bien, hemos designado a este apartado “Transformación” con miras a poner de manifiesto su objetivo, a saber, dilucidar el sentido de una transformación: ¿Qué significa transformación en la dimensión de las preguntas filosóficas? ¿Cuál es la relación que media entre ambas cuestiones de acuerdo con esta transformación? ¿Cómo se ha de llevar a cabo dicha transformación? Es posible que dando respuesta a estas interrogantes encontremos el camino hacia el cómo ha de desplegarse la pregunta por la esencia para así aproximarnos a aquello que compete a la esencia del lenguaje.

Heidegger nos dice lo siguiente en torno a las transformaciones:

Weil nun aber das Anfängliche immer das Verborgene, weil Unerschöpfliche und sich Entziehende

40 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 205. “[...]superación hecha desde el origen.” (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 147).

bleibt, weil zum anderen das jeweils Gewordene alsbald zum Gewöhnlichen wird und weil dieses durch seine Ausbreitung den Anfang verdeckt, deshalb bedarf es der Umwendungen des Gewöhnlichgewordenen -der Revolutionen. Der ursprüngliche und echte Bezug zum Anfang ist deshalb das Revolutionäre, das durch die Umwälzung des Gewöhnlichen das verborgene Gesetz des Anfangs wieder ins Freie bringt.⁴¹

Según esto, podemos decir: la transformación es la referencia al inicio, y por ende, su sentido está determinado por el propio inicio. Sin embargo, el problema reside en cómo se ha de acceder al inicio, ya que éste no es manifiesto, lo manifiesto es por el contrario, lo iniciado por él, y precisamente esto —lo iniciado— constituye aquello que lo oculta, es decir, aquello que deviene habitual, familiar y que de cierta forma motiva el olvido del inicio y entonces también el propio preguntar por él — no permite ver lo “inhabitual” del inicio. De esta manera, la tarea que ahora nos proponemos es preguntar por él, preguntar por aquello que dio lugar a la concepción de la esencia como τὸ καθόλου, la cual llegó a dominar la filosofía y que además hizo habitual dicha concepción, inhibiendo así el poner en cuestión a la propia esencia, o como Heidegger la denomina, la esencialidad de la esencia. En otras palabras, la pregunta fundamental quiere abrir lo oculto, desocultar lo que esconde lo habitual, o sea, lo que quedo incuestionado en la concepción habitual de la esencia, y tal vez encontrar que dicha concepción no acierta o no agota el sentido inicial de aquello que nombra esta palabra.

Hasta el momento hemos esclarecido el camino que siguió Aristóteles para alcanzar la concepción lógica de la esencia, no obstante, aún no sabemos qué es aquello que subyace a dicha concepción. Y precisamente aquí se encuentra ya la transformación, pues se busca aquello inicial mediante lo iniciado, esto es, buscamos ahora la “esencia de la esencia”, no ya a la inversa, o sea, no buscamos la esencia de tal o cual cosa partiendo de la concepción habitual que de ella tenemos, sino que partiendo de esta concepción, buscamos a la esencia misma. Pues, una vez que descubramos que es la propia esencia es válido entonces preguntar por la esencia del lenguaje.

¿Qué está pues a la base de la concepción griega —aristotélica— de la esencia? A la base de dicha concepción no está simplemente aquello a lo cual pertenece la esencia, más por el contrario, si acaso una de estas dos estuviera a la base, sería la esencia, antes que aquello de lo cual ella es esencia. Por tanto, no son las cosas las que subyacen a la esencia, y quizá tampoco la esencia a las cosas, sino “eine bestimmte Auffassung

41 “Lo inicial precisa de transformaciones— de revoluciones—en aquello que ha llegado a ser habitual, justamente porque lo inicial, en virtud de que es inagotable y se sustrae, permanece oculto. Por otra parte, aquello que ha llegado a ser habitual en cada caso oculta, con su propagación, al inicio. El vínculo originario y auténtico con el inicio consiste por ello en lo revolucionario, aquello que mediante la transformación de lo habitual libera nuevamente la ley oculta del inicio.” (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*. GA 45, p. 37).

des Seins des Seienden.”⁴² La pregunta por la esencia no sólo en Aristóteles, sino también en Platón es el τί ἐστι, qué es, lo cual indica que lo buscado es el “qué-ser” [*Wassein/Washeit*]⁴³ del ente; y esta misma búsqueda supone un modo de ver y de presentarse el ente.

Ahora bien, dijimos que la determinación de la esencia depende de un ver peculiar y de un estar o presentarse del ente, también peculiar: ¿En qué consisten ambos? A esto Heidegger nos da una importante indicación: “Das Wesen wird hervor-gebracht, aus der bisherigen Unbekanntheit und Verborgenheit hervor-geholt.”⁴⁴ Si la esencia es aquello que se busca, quiere decir que no está a la vista, que no se encuentra de inmediato. La búsqueda indica ya los primeros “destellos” de que hay algo oculto que ha de ser sacado a la luz, algo que está ahí pero no como lo singular, o sea, no como el ente particular está ahí. La mirada dirigida a lo particular no coincide con la que se orienta hacia lo universal, lo cual prevalece sobre lo particular como su esencia. Sin embargo, esto no significa que la primera mirada se dirija a lo particular y partiendo de ahí alcance lo universal, y por ende, lo esencial. Esto implicaría que la esencia sería aquello que resulta de un conjunto de cosas que tienen algo en común y que esto común sería lo esencial: “ [...] das Wesen wird nicht aus den einzelnen Fällen zusammengesucht als ihr Allgemeines [...]”⁴⁵. La esencia, en cuanto lo universal, no le es esencial al ente particular por el mero hecho de ser universal, i.e., por ser aquello común a un conjunto de cosas que coinciden en una misma especie, sino que justamente a la inversa: la esencia es común y universal a muchos como resultado de que ella es esencial —es común porque es esencial, no es esencial por ser común— y por ende, podemos preguntar ¿qué es lo esencial de la esencia tal que le permita ser común a muchos y devenga universal?

Ahora bien, el ver peculiar de la esencia es mas bien una suerte de ver-previo, un ver que antecede incluso al ver los entes en su particularidad, el ver un ente particular supone el haber visto ya su esencia. Esto también indica que no se parte de lo singular para alcanzar lo esencial, sino que el ver o haber visto ya la esencia abre apenas la dimensión respectiva a los entes particulares.

42 “[...]una determinada interpretación del ente.” (*Ibid*, GA 45, p. 74).

43 Cfr. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*. GA 45, p. 68: “Daß die Griechen unter *Wesen* das *Wassein* von etwas verstehen, hat seinen Grund darin, daß sie überhaupt das *Sein* des Seienden (die οὐσία) begreifen als das *Beständige* und in seiner Beständigkeit *ständig Anwesende* und als Anwesendes sich Zeigendes und als Sichzeigendes den Anblick Bietendes [...]” “Que los griegos comprendan bajo la esencia el qué de algo se funda en que comprenden sobretodo al *Ser* del ente (οὐσία) como lo constante, y en su constancia, aquello que esta constantemente presente, y en cuanto presente, aquello que se muestra, y en cuanto aquello que se muestra, como lo que ofrece el aspecto visible.) Mantener esta idea en la memoria nos será útil para los siguientes pasos que demos en busca del fundamento de la concepción de la esencia en los griegos. “

44 “La esencia es producida y extraída a partir de aquello que hasta este momento era desconocido y oculto.” (*Ibid*, p. 85).

45 “[...] la esencia no consiste en la reunión de los casos singulares como su universal.” (*Ibidem*).

En nuestras reflexiones anteriores dejamos dicho que para Aristóteles la sustancia se dice en cuatro sentidos, los cuales a su vez se subdividen en dos grupos: esencia τὸ τί ἦν εἶναι y sustrato/fundamento ὑποκείμενον; universal y género τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος. Nosotros queremos hacer énfasis en el primer grupo, pues justamente descubrir y abrir la relación que guardan entre sí arrojará luz sobre aquello que Heidegger llama el pro-ducir o traer-a-la-vista [her-vor-bringen] la esencia. Pues bien, tal como la esencia es traída a la vista, así también el mismo fundamento. Sabemos que ὑποκείμενον significa, no sólo sustrato, sino fundamento, y si éste ha de ser pro-ducido, podemos decir también que el fundamento es fundado [gegründet]. De esta manera, tanto la esencia como el ὑποκείμενον son fundados, o co-fundados, mediante este ver peculiar, al cual Heidegger llama en razón de su productividad o de su ser activo —no un ver pasivo— er-sehen, o sea, pro-ver, ver-productivo, o incluso más allá de la versión literal de este verbo: un ver-fundante. De acuerdo con ello, tal como hay un vínculo entre la esencia y el ὑποκείμενον, así también entre el ver previo, traer-a-la-vista o pro-ducir y el fundar. Por ende, ahora debemos encontrar este vínculo.

“Das Er-sehen des Wesens ist selbst *Gründung des Grundes* – Setzen dessens, was Grund, ὑποκείμενον sein soll.”⁴⁶ De acuerdo con esta afirmación de nuestro autor, el pro-ducir la esencia no se distingue en nada del pro-ducir el fundamento, en otras palabras, el pro-ver es un fundar y la esencia es fundamento. Esto significa que la esencia no es fundamentada o no requiere de ser fundamentada, sino que ella misma subyace, es lo previamente existente; y por ende, lo visto previamente. De esta forma, el pro-ver la esencia en cuanto mirada peculiar no consiste únicamente en la fundación del fundamento o de la esencia, sino que a su vez está fundando toda relación con lo ente particular: funda la dimensión de relación con el ente particular.

Ahora bien, habíamos mencionado que la esencia precisa de un ser-sacada-a-la-luz, de un ser-iluminada, pues de cierta manera yace oculta. Parecería, según esto, que el ente particular oculta a la esencia misma y también la su-pone, o sea, el ente particular se muestra a partir de su esencia, “teniendo en la vista previa” su esencia. De ahí también que Heidegger afirme que la esencia es fundamento, pues desde ella tiene lugar el ente, es el fundamento del ente en la medida en que sólo a partir de ella, éste puede ser visto. Por esta razón, dice Heidegger que “Er-sehen des Wesens heißt: das Unverborgene des Seienden, das Seiende in seiner Unverborgenheit[...]”⁴⁷ En otras palabras: lo desoculto del ente es la esencia y el fundamento, y por ende, pro-

46 “El ver-fundante de la esencia es él mismo *fundación del fundamento* — el poner de aquello que ha de ser fundamento, ὑποκείμενον.” (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*. GA 45, p. 86).

47 “El ver-fundante de la esencia significa: lo desoculto del ente, lo ente es su estar-desoculto. (*Ibid*, p. 96).

ver la esencia no es otra cosa que desocultar — establecer lo desoculto.

“Die Griechen fragen nach dem Seienden, was es als solches sei, und antworten: Unverborgenheit. Diese Antwort ist aber eine philosophische. Das will sagen: Sie erledigt die Frage nicht, sondern im Gegenteil, sie fordert von ihr und treibt sie in die Entfaltung —die Frage nämlich: was das Seiende ist.”⁴⁸ Así pues, hemos alcanzado ya “la respuesta” que se dio a la pregunta inicial: la esencia del ente es el estar desocultado. En otras palabras, la pregunta por el ente significa poner en cuestión aquello que es evidente en el propio ente, o “hacer de lo habitual algo inhabitual”. La evidencia devino lo más digno de ser cuestionado y a tal punto que este devenir lo digno de ser cuestionado constituye el inicio de la filosofía. No obstante, esto inicial perdió en cierto modo su carácter cuestionable —y así también su carácter inicial— dado que la respuesta permaneció como tal, esto es, las preguntas posteriores se erigieron sobre ella de tal forma que la ocultaron. “So birgt der Anfang in sich selbst die unumgängliche Notwendigkeit, daß er, indem er sich entfaltet, seine Ursprünglichkeit aufgeben muss.”⁴⁹ Podríamos añadir que es necesario que lo iniciado ensombrezca al inicio, que lo deja atrás oscurecido y oculto, y sin embargo, siempre inicial. Pero el inicio en su aparente derrota⁵⁰ no queda atrás como en un irrevocable pasado: otra necesidad ha de impulsarlo hacia un futuro: ¿Cómo recuperar entonces lo inicial?

Esta cuestión nos fuerza a retornar al preguntar de los griegos, mas no como un preguntar ajeno o extranjero o antiguo, sino a preguntar con ellos al mismo tiempo, no obstante, desde otra necesidad. La necesidad del preguntar griego es donde reside la diferencia respecto de nuestro propio preguntar. Su necesidad fue el ente y la evidencia de que “el ente es”, la nuestra, por su parte, no puede tomar el mismo punto de partida, pues aquello que era evidente para ellos, paso a ser cuestionable, ya no es más evidente —en el mismo sentido que lo fue para los griegos, en el sentido caracterizado por el θαύμα— y por ende no puede ser igualmente cuestionado. En otras palabras, la evidencia es tomada de muy distinto modo por ellos y por nosotros. La evidencia es para los griegos aquello ante lo que se asombra el asombro, o sea, aquello que ha de ser cuestionado, pero para nosotros es una respuesta, o dicho de otro modo, una pregunta “superada”. El estar

48 “Los griegos preguntan por el ente, qué es el ente en cuanto tal, y responden: Estar-desoculto. No obstante, esta respuesta es una respuesta filosófica. Lo cual significa que no liquida a la pregunta, sino que por el contrario, exige e impulsa su despliegue—la pregunta por qué sea el ente.” (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<. GA 45p.157).*

49 “De esta manera, el inicio alberga en sí la ineludible necesidad de renunciar a su originalidad en la medida en que se despliega.” (*Ibid.*, p.181).

50 Cfr. *Ibid.*, p. 113: “[...] weil das Unwesentliche [...] der langen Schatten ist, den das Wesentliche wirft, um meist von ihm überschattet zu werden” “Lo inesencial es la larga sombra que lo proyecta lo esencial, y aquello por lo cual resulta generalmente ensombrecido lo esencial.”

desocultado fue para los griegos el horizonte de su pensamiento: fue una respuesta filosófica, y como tal, no despachó a la pregunta de la cual surgió, sino que la mantuvo latente y presente en el despliegue de su filosofía. Pero, como ya se mencionó este horizonte quedó oscurecido, y es preciso por ello partir de otra necesidad en la que no se pregunte más al ente, ya no más, pues, por la esencia del ente, sino más allá, más lejos del ente, a saber, por la esencia misma. Mientras que para aquellos la esencia constituye una respuesta, para nosotros es un preguntar. Así pues, la necesidad que nos es propia es hacer de la respuesta griega nuestro preguntar, es decir, volver cuestionable lo que quedó cubierto como una huella de lo evidente: recuperar en la pregunta su manifestación. De esta manera, la pregunta por la esencia es nuestra pregunta, o sea, aquella que “responde” a la necesidad de este otro inicio.

Por otro lado, el “estar desocultado”, o sea, la esencia para los griegos, es precisamente lo que traduce el nombre griego ἀλήθεια⁵¹; y que tanto Aristóteles como Heidegger han analizado de maneras muy próximas. De modo que la pregunta por la esencia no es otra que la pregunta por la verdad.⁵²

Con todo lo dicho hasta aquí parece que aquello que buscamos nos queda más lejos aún que al comenzar, sin embargo, como se verá en lo que sigue, parece que la pregunta por la esencia de la verdad está en íntima conexión con la pregunta por la esencia del lenguaje. Para los griegos, como se señaló, verdad y esencia⁵³ constituyen “una sola respuesta” a la pregunta por qué es el ente como tal, o sea, el que-ser del ente *Washeit*. Nosotros hemos de preguntar ahora qué es el estar desocultado, o sea qué es la ἀλήθεια, o bien ¿cómo es que el ente llega al desocultamiento?

Estas últimas preguntas abren un nuevo camino que nos dirige hacia la pregunta por la esencia del lenguaje, una pregunta que está a su vez inscrita en la pregunta por la verdad. Pero, ¿cómo están relacionadas ambas preguntas? Esta relación no ha de solucionar el problema del lenguaje, sino que aporta nuevos elementos y extiende su horizonte. Pues lo esencial fue para los griegos algo eminentemente óptico y por ende, la esencia y la verdad fueron buscadas en el ente. Pero si la pregunta por la verdad padece una transformación,

51 Cfr. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*. GA 45p.157 p.146-147: “Unsere geschichtliche Besinnung hat deshalb auf etwas hingewiesen, dessen Tragweite wir noch nicht ermessen: daß anfänglich die Wahrheit der Grundcharakter des Seienden selbst war.” “Por ello nuestra meditación histórica ha señalado a algo cuya extensión aún no calculamos, a saber, que la verdad consistía inicialmente en el carácter fundamental del ente mismo.”

52 De ahí la insistencia de Heidegger en que la pregunta por la esencia implica la pregunta por la verdad: por la esencia de la verdad y por la verdad de la esencia.

53 Cfr. *Infra*, capítulo III Metafísica y Lenguaje, §3 El concepto metafísico de verdad como fundamento del vínculo entre las esferas de la realidad lingüística y extralingüística.

o sea, ya no pregunta por el estar desoculto del ente, sino por el desocultar mismo, o más aún, no pregunta por el “estar desocultado”, sino por el propio “movimiento o despliegue desocultante”. Esto significa también que la pregunta por la esencia padece el mismo giro, ya no pregunta el qué de los entes, sino por esenciar mismo *wesen*.

Esto parece indicar que el lenguaje queda fuera de la cuestión, como si la pregunta por el esenciar excluyera la pregunta por el lenguaje, o dicho de otro modo, como si el giro de la pregunta impidiese la posibilidad de preguntar por la esencia de algo, o sea de cualquier ente. En efecto, este modo de preguntar no busca más la esencia de algo, sino el esenciar. Pero ¿de qué? ¿del ente? El lenguaje pues, quedaría “excluido” de este preguntar si y solo si éste fuera concebido como un ente, o sea si pertenece a la dimensión óntica. No obstante, a pesar de lo obvio que pueda parecer el supuesto de que el lenguaje es un ente, no ha de ser éste nuestro punto de partida, sino precisamente esto ha de ser puesto primeramente en cuestión.

Así pues, nuestra pregunta por el esenciar parece bifurcarse y pregunta por un lado por el esenciar del lenguaje y por otro, por la entidad —o no entidad— del lenguaje. Y hemos denominado “bifurcación” a este movimiento de la pregunta dado que responde a uno y el mismo problema, i.e. no se trata de dos problemas independientes, sino que la no-entidad del lenguaje sería el único modo de acceso a la pregunta por la esencia del lenguaje. Esto es así en virtud de la nueva dimensión que ha adquirido todo preguntar esencial en el otro comienzo, pues en caso contrario, regresaríamos de nuevo inevitablemente a la sombra proyectada por el primer comienzo.

Capítulo 2

La dimensión de la diferencia entre el primer y el otro inicio

When the thinking of Heidegger draws out the exigency of the question of ἀλήθεια, he turns at the beginning — at the beginning of the lecture course and again at the end [Preguntas fundamentales de la filosofía]— to the question of openness, first in terms of openness of beings (die Offenheit des Seienden) and then in terms of openness itself — die Offenheit selbst— turning finally to the place of human thinking in this openness.⁵⁴

Tal como habíamos mencionado, la pregunta se vuelca sobre el desocultamiento o la apertura misma, o bien, sobre el esenciar de la esencia, lo cual implica a su vez que la apertura adquiere una dimensión distinta: ya no la apertura y el acceso a la dimensión óptica, es decir, no aquella dimensión en la cual lo buscado era la esencia del ente — sino lo que de aquí en adelante denominaremos “dimensión esencial”, en el sentido de que no se procede pasando a través del ente, sino que se busca lo esencial más allá del espacio óptico; esto, el esenciar mismo. No obstante, la esencia en sentido óptico es una suerte de *Vorklang* de “voz-previa” en la cual resuena ya el esenciar. Dicho de otro modo, se trata de dos maneras de experimentar la apertura, la primera como el carácter esencial de los entes, o sea, como algo perteneciente a los entes, y la segunda como apertura “previa”, la dimensión que da lugar al propio abrirse de los entes, o sea, aquel pre-espacio que posibilita la apertura característica del ente. Sin embargo, el uso de la palabra “pre-espacio” podría dar lugar a una interpretación falsificada de la apertura que se busca, tal como si la apertura estuviera siempre “a disposición” del ente, como si fuera un ente disponible, pero anterior, o sea, como si poseyera una previa disponibilidad. Pero es justo ahí en donde radica la diferencia entre una y otra apertura, a saber, mientras que la apertura del ente consiste en su estar presente, en su presencia, o sea, en su *An-wesen-heit*, en donde se enfatiza el *An*: el estar presente de la esencia, la apertura no-óptica responde o destaca el *wesen*, sin “preferir” el “*an*” - o el “*ab*”.

Ahora bien, ¿qué implicaciones y qué consecuencias alberga el no destacar ni la presencia *An* ni la ausencia *Ab*? Provisionalmente podemos decir cómo es que se modifica la búsqueda de la esencia, así como la esencia misma al no destacar la presencia; sin embargo, en el despliegue de la esencia del lenguaje alcanzará mayor claridad esta falta de énfasis. Así pues, en primer lugar podemos decir del modo “negativo” que si en la esencia se enfatiza la pres-esencia, resulta que la búsqueda en algún momento dará con algo que está ahí presente, con algo cuya presencia es constante y que por ello es susceptible de ser buscado como si se tratara

54 Kenneth Maly. *From Truth to ἀλήθεια to opening and rapture in Heidegger Studies*. Vol. 6. p. 38

de una cosa.⁵⁵ La esencia es pues algo “constantemente ahí” y por ende de cierta manera “inmóvil”, o bien “a-temporal” y en consecuencia es “universal”. Lo universal de la esencia resulta de su constancia. Si la esencia no fuera universal, sino particular, estaría pues sujeta al tiempo y al movimiento, se perdería su constancia y su presencia sería pasajera. Dicho de otra manera, la esencia no sería más “pura-presencia”.

Ahora bien, esto significa que la metafísica y su preguntar se encuentran dominados por la presencia, la cual atraviesa y determina su modo de buscar: lo presente es aquello que orienta la búsqueda. *“Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her.”*⁵⁶ Así pues el *Geleit*, o sea aquello que orienta a la pregunta conductora consiste precisamente en lo buscado y lo buscado es lo presente. No obstante, si lo buscado difiere entonces ha de diferir también el modo en que esto mismo orienta la búsqueda. ¿Qué es lo buscado en la pregunta fundamental? ¿Qué orienta a la pregunta fundamental? La misma palabra lo expresa: la pregunta conductora. La pregunta conductora conduce a la pregunta fundamental, pero ¿hacia dónde? Aquí nos topamos de nuevo con una respuesta “evidente”: hacia el fundamento. ¿Cómo orienta la pregunta conductora? Aquí nos encontramos ante una difícil cuestión, pues “lo buscado” en el caso de la pregunta conductora es “lo presente” lo cual consiste en una suerte de respuesta y límite del preguntar y el buscar, mientras que “lo buscado”, o sea, lo que orienta a la pregunta fundamental no es una respuesta, sino que también se trata de un buscar, es como si una búsqueda condujera a su vez a otra búsqueda, como si un tuerto condujera a un ciego. La relación entre una pregunta y una respuesta es muy distinta de aquella que guardan entre sí dos preguntas, o bien, el modo en que alguien capaz de ver guía un ciego, frente a como es que un tuerto guía a un ciego. Así pues, lo buscado para la pregunta fundamental no “está ahí” así como esto mismo lo está para la pregunta conductora. Aquello que conduce a la pregunta fundamental no está “presente”, sino que es a su vez: móvil, fluctuante, temporal, y de una manera muy especial también histórico. Y aquí nos topamos con una señal que ha de conducir nuestro propio buscar, a saber, el elemento histórico.

55 Podríamos utilizar una metáfora para comprender a cabalidad lo que queremos decir con presencia constante: decimos que las cosas están a la vista en la medida en que la mirada las encuentra como si antes de haber sido vistas ya estuvieran ahí, como si ver significara un encontrar lo que está ahí delante, y precisamente el ver es el paradigma del acceso a las cosas: si las cosas son eminentemente presencia, o bien, su ser se caracteriza por su estar presente, quiere decir que la vista constituye el modo óptimo de encontrarlas. Ahora bien, la presencia constante, la esencia de las cosas, es también “un objeto visual”, o sea, un objeto cuya presencia garantiza el acceso a ella, o más que garantiza, da lugar a su acceso. Este acceso cuyo paradigma es la vista y cuyo correlato es lo presente, es justamente lo que Aristóteles denomina teoría. De este modo, la esencia de las cosas es en cierta medida “visible”, o sea presente. Las cosas precisan de un estar que es anterior al ser vistas, y ésta es la constancia que las caracteriza. De ahí también que en la voz griega que denomina la esencia τὸ τί ᾗν εἶναι se oculte un imperfecto, el cual posee simultáneamente algo de pasado y algo de presente, o sea un presente a cuyo estar-ahí le precede un siempre-haber-estado-ahí, o sea, le precede su propia constancia.

56 “Todo preguntar es un buscar. Cada buscar tiene su dirección previa a partir de lo buscado.” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 7).

Podríamos decir que la búsqueda que ahora nos compete es histórica y que es la propia historia quien la orienta, o sea, la historia de la pregunta conductora. En otras palabras, mientras que lo presente es aquello que orienta a la pregunta conductora, para nosotros es lo histórico aquello que orienta nuestro propio preguntar. Y por otro lado, mientras que el énfasis para la metafísica estaba en la presencia, “nuestro énfasis” radica en la historia. Es decir, la esencia padece un giro: de esencia-presente a esencia-histórica, o bien, esenciar. De esta manera, ya no es la “respuesta” en donde reside el énfasis sino en el propio carácter histórico del preguntar. Atravesar o transitar el primer inicio es por ende, dejarse conducir no por lo presente, sino por el carácter cuestionante de la pregunta conductora. Lo buscado, y por ende, aquello que orienta no es lo presente, sino lo histórico-cuestionante.

Por otra parte, a la vez que la pregunta conductora conduce a la pregunta fundamental, esta pregunta se encuentra contenida en la segunda: “[...]wie de Grundfrage die Leitfrage in sich einverwandelt.”⁵⁷ En otras palabras es algo que guía a la pregunta fundamental estando dentro de ella, y que a su vez se ve transformada a través de la pregunta fundamental, o sea, hay un doble movimiento: por un lado el guiar de la pregunta conductora y por otro, el transformar de la pregunta fundamental. Esto nos remite inmediatamente al diccionario aristotélico (libro Δ de la *Metafísica*), precisamente al concepto de inicio [ἀρχή]. Una de las tantas — siete— acepciones que enumera Aristóteles en torno a este concepto reza del siguiente modo: “ἡ δὲ ὄθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅτι ἂν τύχῃσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν.”⁵⁸ Así pues, ¿de qué modo está contenida la estructura de la casa en la casa y cómo es que “conduce” su estructuración? A la primera pregunta podemos decir que el término griego “ἐνυπάρχον” consiste precisamente en un “estar dentro” o “darse dentro” o “estar contenido”. En el caso de la casa por ejemplo, la estructura interna es el “desde donde” ὄθεν ésta surge, digamos que la casa llega a ser casa “de adentro hacia fuera” y por consiguiente, el principio del ser para la casa se encuentra dentro de si misma como una parte de ella, como una semilla desde la cual creciera. Por su parte, el ὄθεν responde precisamente a la segunda cuestión, pues constituye una suerte de “momento iniciante” o “espacio iniciante”. De esta manera, la estructura interna conduce e inicia al mismo tiempo la construcción de la casa, como el primer momento a partir del cual la casa llega a ser o deviene lo que es. Así también, la pregunta conductora es tanto el ὄθεν como la ἐνυπάρχουσα, o sea, aquello desde donde llega a ser la pregunta

57 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65 p.79. “[...]la pregunta fundamental envuelve en sí modificada [einverwandelt] a la pregunta rectora.” (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 67).

58 “Y lo primero desde donde algo llega a ser, permaciendo inmanente a éste, por ejemplo, como la quilla de un barco y los cimientos de una casa, y de entre los animales unos opinan que lo es el corazón, otros, el cerebro y otros que cualquier otra cosa semejante.” (Aristóteles, *Metafísica*, Δ 1, 1012 b 40-1013 a 7).

fundamental y que la conduce a su ser, sin que por ello esté fuera de ella.⁵⁹

Ahora bien, si retomamos lo que supone el primer inicio, o sea “lo presente” como aquello que domina y responde a la pregunta conductora se manifiesta que esto también, o sea lo presente mismo, posee un carácter histórico, o mejor dicho: que también está contenido en el carácter histórico de la pregunta. Dicho de otra forma, lo presente se da al interior de lo histórico, es tan sólo un énfasis perteneciente a la historia. Así pues, la metafísica puede ser llamada “época”, o más exactamente, época inicial de la historia.

En el §95 intitulado “Der erste Anfang” de los *Aportes a la filosofía*⁶⁰ dice Heidegger: “*Vor allem muß die Verborgenheit des Anfänglichen gewahrt werden.*” Lo cual Onetto Muñoz traduce como: “Ante todo tiene que ser preservada la latencia de lo inicial.” Esto nos otorga una buena señal con respecto a lo que hemos ya mencionado: el primer inicio “late” [*ist verborgen*] en el otro inicio, o está contenido —ocultamente— en el otro inicio. Y es precisamente este latir o estar oculto aquello que conserva lo inicial del inicio, que alberga el carácter inicial del primer inicio. Dicho de otra manera: aquello que permite que el inicio inicie.

Ahora bien, como habíamos dicho: lo buscado guía el buscar, la pregunta conductora a la pregunta fundamental. No obstante también podríamos pensar a la pregunta fundamental en términos de respuesta: puesto que es una suerte de respuesta a la pregunta conductora. La pregunta fundamental no es una pregunta arbitraria, planteada azarosamente: no es una pregunta in-necesaria. Su orientación es también su necesidad: aquello que orienta también explica su necesidad. Preguntamos por algo, y precisamente, lo cuestionable de este algo hace necesario al preguntar. De esta forma, el preguntar mismo surge como una suerte de “respuesta” a esto cuestionable. Por consiguiente, si se comprende a la pregunta fundamental en tanto respuesta, implica ya su propia necesidad: una pregunta filosófica que a su vez funge como respuesta contiene ya en si misma su propia necesidad. Dicho de otra manera, la necesidad de una pregunta filosófica se encuentra en su ser-respuesta.

“In einem „Feldweggespräch“ über das Heraklitische Wort ἀρχιβασινη (D 12 B 123) macht Heidegger darauf aufmerksam, dass „das eigentliche Denken gar nicht im Fragen“, sondern in einem „ursprünglichen Antworten“ besteht. Dieses wiederum sei kein „Antworten auf eine Frage“, sondern

59 Según Aristóteles también hay ἀρχαί que dan comienzo o inician algo desde fuera (ἐκτος), así como el padre es el comienzo del hijo. Sin embargo, parece que en la relación o tránsito de un preguntar al otro se trata de un “inicio inmanente”, un inicio contenido en otro.

60 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 188 (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 137.)

die „Frage“ selbst sei schon „die Antwort“ als das Gegenwort zum Wort“, das „erst gehört sein“ muss.“⁶¹

Esto significa que la pregunta fundamental es una respuesta, mas no en la medida en que “responde” a “otra pregunta” —a la pregunta conductora— pues la pregunta conductora, funge a su vez como una respuesta: ambos son pregunta y respuesta simultáneamente. Ambas constituyen una respuesta [*Antwort*], es decir, son la “contra- palabra” [*Gegenwort*] de la “palabra” [*Wort*]⁶². Así, la pregunta conductora es la “palabra” que “responde” a la totalidad de lo ente al enunciar “τὸ τὸ ὄν;”: esta pregunta determina la relación con lo ente y aún más, abre dicha relación, constituye el modo de acceso al ente.

La pregunta conductora es, en tanto respuesta, el modo de acceso a lo ente, así como una manera de “hacerle frente” a lo ente, de responderle. Dicho de otro modo la palabra a la cual responde el pensar es el ente, el ente es quien “habla” desde su carácter cuestionable al pensar, o mejor dicho: el carácter cuestionable del ente es la palabra a la cual el pensar responde con la pregunta metafísica.⁶³

En el caso de la pregunta fundamental la situación es más compleja, pues aquello a lo que ella responde es a su vez una respuesta, o mejor dicho, una pregunta-respuesta, una “*Gegen-wort*”: ¿Se trata aquí por ende de la confrontación de dos *Gegen-wörter*, de dos contra-palabras? ¿Es la pregunta conductora una palabra o una contra-palabra con relación a la pregunta fundamental? ¿Cuál es la palabra frente a la cual la pregunta fundamental se erige en cuanto contra-palabra? ¿Será que la pregunta conductora es a su vez una palabra —frente a la pregunta fundamental— y una contra-palabra—frente a la totalidad de lo ente? ¿Es la pregunta conductora ambas cosas al mismo tiempo? Lo que está aquí en juego es precisamente la relación de los inicios, la manera en que uno y otro se encuentran intrincados, imbricados: la tensión que surge al colocar ambas preguntas-respuestas una contra la otra. Sin embargo, podemos menguar la dificultad si reducimos todos estos cuestionamientos a uno solo, a saber: ¿A qué palabra responde la pregunta fundamental?

61 “En un “diálogo de caminos de campo” sobre la palabra heraclítica ἀντιβασινη (D 12 B 123) Heidegger llama la atención acerca de que „el auténtico pensar no consiste en preguntar“ sino en un “auténtico responder“. Y éste a su vez no es ningún “responder a una pregunta“, sino que la “pregunta“ es ella misma “la respuesta“ en cuanto “Contra-palabra a la Palabra“, la cual “recién ha de ser escuchada“ (P. Trawny, Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen, p. 65).

62 No estaría demás añadir que aquella “palabra” a la que preguntan y responden ambas cuestiones — conductora y fundamental—es la palabra que nombra al “Ser” en cada uno de los inicios. Dicha palabra es precisamente la que ha de ser “escuchada” dando lugar al pensar filosófico; sino es que el propio escuchar de la palabra no consiste ya en el pensar mismo —escuchar-pensar.

63 Aquí, como es notorio, ya empieza a vislumbrarse la relación entre el lenguaje —palabra— y la filosofía, asunto que trataremos con mayor detalle en el capítulo siguiente.

Si el pensar filosófico, como señala Heidegger, es esencialmente un responder, hemos de buscar aquello a lo que éste responde, lo que no es muy distinto a buscar aquello por lo que la pregunta cuestiona. Así pues, vista la pregunta fundamental desde cualquiera de estas dos perspectivas— como respuesta o como pregunta— permanece la misma dificultad, a saber, ¿qué es “lo buscado” por la pregunta fundamental? Quizá podríamos pensar “provisionalmente”⁶⁴ que en la relación de la pregunta fundamental y la conductora, lo buscado y aquello que conduce a la pregunta son dos cosas diversas, o sea, no sucede tal y como Heidegger plantea en *Ser y tiempo*: lo buscado otorga su orientación a la pregunta. Parece más bien que la pregunta conductora es en efecto aquello que conduce a la pregunta fundamental y no obstante, ésta no constituye “lo buscado” por la pregunta fundamental. A pesar de que la pregunta conductora funge como orientación no es la “palabra” [*Wort*] a la cual responde la pregunta fundamental.

¿Significa entonces que todo lo que hemos dicho hasta ahora respecto a “lo buscado” como aquello que otorga su dirección a la pregunta es falso, equívoco? Sí y no.⁶⁵ En el caso del primer inicio “lo buscado” coincide “con aquello que orienta”, a saber, el ente en cuanto tal, es decir el ente es tanto lo buscado, como lo que orienta. Mas, en cuanto el otro inicio se enfrenta al primero no sucede lo mismo, pues como dijimos, no es la misma relación la que guarda la pregunta conductora frente al ente que la que guardan dos preguntas entre sí; y precisamente una diferencia esencial entre ambos modos de relación es que en la confrontación de ambas cuestiones “lo buscado” y “lo que conduce” no coinciden. Por esta razón, si preguntamos por aquello a lo que responde la pregunta fundamental no podemos decir que se trata de la pregunta conductora; más bien, ésta conduce a la fundamental hacia su respectiva “palabra”, hacia la palabra respecto de la cual la pregunta fundamental constituye una contra-palabra. La pregunta conductora, i.e., el primer inicio es una “señal” que le indica el camino al otro inicio. El primer inicio es una seña [*Wink*] para el otro inicio. A partir de esto se explica la necesidad de tematizar el primer inicio y de reconocerlo como algo inicial. Y quizá podríamos agregar que uno de los elementos que le prestan su carácter inicial reside en que en él late ya lo inicial del otro inicio. Así, su carácter inicial se compone no sólo de haber sido la primera pregunta expresa realizada por los griegos, y más específicamente por la metafísica, sino también por contener ya otro inicio.

Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit und damit seines unumgehbares Vorgehens gesetzt werden. Diese Auseinandersetzung ist dann ursprüngliche, wenn sie selbst anfänglich ist, dies aber notwendig

64 Sino es que ya todo pensar constituye en sí un pensar pro-visional: “Philosophieren ist nichts anders als ständiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen [Wesensfragen].” “Filosofar no es otra cosa que un constante ir de camino en este ámbito previo de las preguntas previas [preguntas esenciales]” (M. Heidegger, *Logik als die Fragen nach dem Wesen der Sprache*, GA 52, p. 20).

65 Cfr. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, §90.

als anderer Anfang.

Nur das Einmalige ist wieder-holbar. Nur es hat in sich den Grund der Notwendigkeit, daß wieder zu ihm zurückgegangen und seine Anfänglichkeit übernommen werden.⁶⁶

Ahora bien, el otro inicio recibe su denominación, su heterogeneidad, precisamente en la confrontación con el primero. El ser-otro es pues siempre un ser-relativo a algo, no se puede hablar de otro, sino hay un primero, y así tampoco se puede hablar de re-petición si no hay algo inicial. De ahí que lo inicial sea también re-petible. Mas, ¿qué quiere decir Heidegger con repetir [*wiederholen*]? Para comprender esta peculiar re-petición es importante tener en mente que ésta se lleva a cabo como algo diverso, como otro. No se trata de que lo mismo haya de retomarse de la misma manera, que haya de repetirse tal y como fue. La repetición que sugiere el otro inicio por medio de la pregunta fundamental no remite a la ejecución de lo mismo, pero otra vez [iterum]. En rigor no es meramente un repetir o un reiterar, no es un regresar a lo pasado y volver a comenzar. Volver a comenzar no es estrictamente un comenzar auténtico, originario, sino una suerte de comenzar falsificado: es simular que se comienza. Lo que se busca en la confrontación entre el primer y el otro inicio es precisamente dar lugar a que se dé un pensar inicial, o bien, un pensar originario. La repetición no es un volver a iniciar, no es un re-iniciar, es otro-iniciar, distinto, pero igualmente inicial. De ahí que Heidegger califique a la propia confrontación entre ambos inicios como “inicial”.

La idea de re-petir significa más bien “asumir la inicialidad”, o quizá aún mejor: replicar a la palabra inicial: antworten. El repetir es así el modo en que se despliega la pregunta fundamental, su tarea es replicar a la palabra inicial a través de la confrontación con el otro inicio. La confrontación es el camino al otro inicio, mas aún no el otro inicio. En otras palabras, la confrontación es un tránsito todavía que busca iniciar el otro inicio, i.e., el inicio busca ser iniciado.⁶⁷ Por esta razón, el primer inicio sea tan sólo la seña hacia la palabra propia del otro inicio.

Por otra parte, la relación entre la pregunta conductora y la pregunta fundamental, el primer y el otro inicio, contiene en sí misma un asentimiento, un sí, y una denegación, un no. En el intercambio de este sí y no se pone en juego esta relación peculiar: “Aber deshalb ist dieses Nein, äußerlich gesehen: die Absetzung des anderen Anfangs gegen den ersten, niemals >>Verneinung<< im gewöhnlichen Sinne der Abweisung und gar

66M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p.55. “Porque todo inicio es irrebachable, por esto ha de ser constantemente repetido, puesto en confrontación con la unicidad y singularidad de su inicialidad y, por tanto, con su inevitable anticipación. Esta confrontación es, entonces, originaria, si ella misma es inicial, pero necesariamente como otro inicio. Sólo lo excepcional y único es re-petible. Solo él tiene en sí el fundamento de la necesidad de que se regrese otra vez a él y se asuma su inicialidad.” (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p.52).

67 “Der Anfang fängt nicht mit dem Anfang an.” “El inicio no inicia con el inicio.” (GA 52, p. 189).

Herabsetzung. Vielmehr diese ursprüngliche Verneinung von der Art jener Verweigerung, die sich ein Nochmitgehen versagt aus dem Wissen und der Anerkennung der Einzigartigkeit dessen, was in seinem Ende den anderen Anfang fordert.”⁶⁸ Aquí tenemos el movimiento del No, el cual reconoce un final, reconoce el final del primer inicio, y es precisamente en este final o mejor dicho en el reconocimiento [*Anerkennung*] de este final en donde el primer inicio se muestra en su inicialidad. En el final es justamente en donde reside lo inicial del primer inicio. El final significa a su vez un No, un rehusamiento [*Verweigerung*], un rehusarse a continuar del inicio. Este rehusamiento contra la continuidad de lo iniciado, a saber, la metafísica, y por ende, este rehusamiento a continuar de la metafísica misma es precisamente un recoger de nuevo lo inicial, la inicialidad. El carácter inicial del primer inicio no reside en la “sombra que proyecta” cual su continuación, o sea, en lo iniciado por él, sino precisamente en el límite de tal sombra, en el “no poder seguir adelante”, en el final surge éste tal y como es, o sea, como un inicio primero. El No de la relación entre ambos inicios es pues el límite entre ambos; pues es precisamente un final —un no poder seguir adelante— y sin un final sería imposible otro inicio.”*Das Anfangen ist die Verbergung in den Abschied.*”⁶⁹, o sea, El iniciar es el latir⁷⁰ en la despedida. Esta despedida remite justamente al final en el cual se muestra como latente otro inicio, mas dicha latencia es posible únicamente en la medida en que muestra la inicialidad del primer inicio, es decir, por un lado, el primer inicio manifiesta su carácter inicial en su final y por otro, en este final late ya otro inicio: en el final, en la despedida, se muestra el carácter inicial de ambos inicios. Dicho de otro modo: en el ocaso del primer inicio late el otro inicio. El No, el ocaso, la despedida y el final constituyen los nombres de lo inicial.

El rehusamiento resulta necesario para el despliegue del otro inicio: el otro inicio comienza por un No. De ahí que Heidegger diga: “El inicio no inicia con el inicio.”⁷¹ Pues el inicio comienza precisamente por el final. Ahora bien: “Solche Verneinung freilich genügt sich nicht mit dem Absprung⁷², der nur hinter sich läßt, sondern sie entfaltet sich selbst, indem sie den ersten Anfang und seine anfängliche Geschichte freilegt und das

68 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 178. “[...] este No visto desde fuera: es el des-plazamiento del otro inicio frente al primero, nunca “denegación” en el sentido habitual de rechazo, ni mucho menos de degradación. Esta denegación originaria, es, más bien, de aquel tipo de rehusamiento, al que se le niega el poder seguir adelante, partiendo de un saber y del reconocimiento de la singularidad de aquello que, en su final, demando otro inicio.” (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 131).

69 “El iniciar es el latir en la despedida.” (M. Heidegger, *Über den Anfang*, GA 70, p. 16).

70 Traducimos la voz alemana *Verbergung* por latir con el fin de seguir a Onetto en su interpretación de que en el primer inicio “late” el otro inicio. Onetto, como ya mencionamos, traduce *Verborgenheit* por latencia, mientras que nosotros con el fin de mantener el carácter temporal-verbal de la palabra en virtud del sufijo –ung lo traducimos con el verbo latir. Podría darse sin embargo, la posibilidad de una suerte de neologismo que recoja este sentido temporal, presente, continuo, que posee este sufijo alemán si lo vertiéramos al español por –miento o –ción, no obstante, el resultado sería muy poco fecundo, sería algo así como latimiento o latición.

71 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne Andenken*, GA 52, p. 189

72 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p.178. “Das Nein ist der grosse Ab-sprung[...]” “El no es el gran Salto [...]” (Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la filosofía*, trad. Breno Onetto Muñoz, p. 130).

Freigelegt zurücklegt in das Besitztumdes Anfangs [...]”⁷³ Para el otro inicio no basta el final del primero, no basta el rehusarse a continuar del primer inicio, sino que el otro ha de comenzar también. El Sí reside pues, en el otro despliegue, el cual consiste en “abrir el primer inicio” y de esta manera, descubrir su historia. El otro despliegue comprende al primero como historia, como el inicio de una historia. La manera en que el otro inicio comienza es por ende, como “meditación histórica”: apertura y descubrimiento de lo inicial. Por esta razón afirma Heidegger: “Der andere Anfang verhilft aus neuer Ursprünglichkeit dem ersten Anfang zur Wahrheit seiner Geschichte und damit zu seiner unveräußerlichen eigensten Anderstigkeit, die allein fruchtbar wird in der geschichtlichen Zwiesprache der Denker.”⁷⁴ De esta forma, la meditación histórica consiste por un lado en la apertura —verdad— de la historia y por otro, en el despliegue de la heterogeneidad del otro inicio. Mas dicho despliegue heterogéneo es únicamente posible en virtud de la apertura de la historia y únicamente “fructífero”, en la medida en que se desenvuelve como diálogo histórico. Así pues, la repetición que mencionábamos consiste en esta meditación histórica.

Tras esta digresión, cabe preguntar aún: ¿Cómo es posible preguntar por el lenguaje en el ámbito abierto por la meditación histórica? ¿Cómo se pregunta inicialmente, desde el otro inicio por el lenguaje? Si la esencia o bien, la verdad del ente no agota las posibilidades del pensar, si la definición y el concepto no abarcan el esenciar, o bien, si la pregunta por la esencia del lenguaje no significa la pregunta por lo universal del lenguaje, por aquello que abarca a todo lenguaje posible, qué significa pues, preguntar por su esencia. Por otra parte, justamente en la búsqueda de la esencia del lenguaje es donde se revelan los límites del pensar metafísico, pues difícilmente alcanzaríamos la esencia del lenguaje como se alcanza la esencia de aquello que Aristóteles denominó οὐσία. Precisamente el modo en que se sabe si algo es una sustancia reside en que no precisa de una sustancia para ser definida, mientras que la definición del accidente ha de contener la sustancia de la cual es accidente. No obstante en el caso del lenguaje, nos topamos con la dificultad de que “lo definido” se encuentra presente en la definición, es decir, el lenguaje no puede definirse sin lenguaje, no obstante, su presencia en la definición no equivale a la presencia de la sustancia en la definición del accidente, pues si no, el lenguaje sería paradójicamente sustancia y accidente al mismo tiempo, justo porque precisa de una sustancia en la definición, que en este caso sería el lenguaje mismo. Por ello, resulta manifiesto que la pregunta conductora

73 “Semejante denegación no se contenta ciertamente con el salto, que sólo va dejando lo suyo tras de sí, sino que se despliega ella misma, en la medida en que va dejando abierto el primer inicio y su historia inicial, y preserva lo liberado en la posesión del inicio, [...]” (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 179, *Contribuciones a la filosofía*, p.131).

74 *Ibid*, p. 187. “El otro inicio le proporciona al primer inicio la verdad de su historia a partir de una nueva originariedad, y con ello, su propia e inalienable heterogeneidad, la que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores.” (*Ibid*, p. 136).

agota sus límites ante la pregunta por la esencia del lenguaje, dicha pregunta precisa de un despliegue diverso. De ahí entonces la necesidad de meditar en torno al esenciar mismo.

Así como el cuestionar metafísica descubre la esencia únicamente en virtud de su pertenencia a la sustancia: ¿De qué modo se despliegan los cuestionamientos de la meditación histórica frente a aquellos asuntos que rebasan los límites de la metafísica, a saber, el asunto del lenguaje?

Es gilt, um im Bilde zu reden, einen Berg zu besteigen. Das gelingt nicht dadurch, daß wir in der Ebene des gewöhnlichen Meinens uns aufstellen und über diesen Berg Reden halten, um ihn auf diese Weise zu >>erleben<<, sondern der Aufstieg und die Gipfelnähe gelingt nur so, daß wir sogleich zu steigen beginnen. Wir verlieren dabei zwar den Gipfel aus dem Blick und kommen ihm doch nur nahe und näher, indem wir steigen, wozu auch das Zurückgleiten und Abrutschen und in der Philosophie sogar der *Absturz* gehört. *Nur wer wahrhaft steigt, kann abstürzen.*⁷⁵

La pregunta por el lenguaje, que surge dentro de la pregunta por el esenciar no busca definir al lenguaje, no busca al lenguaje como un ente al cual lo constituye cierta esencia universal, no busca en definitiva una sustancia. La pregunta por el lenguaje tampoco busca y tampoco interroga según el modo en que se lleva a cabo la pregunta conductora, no pretende decir algo acerca del lenguaje, tal y como se dice algo acerca del hombre o de cualquier otra cosa, ni adquirir algún conocimiento en torno a él: “Das Denken ist keine Mittel für das Erkennen.”⁷⁶ La meditación, en otras palabras, no pretende conocer el lenguaje, busca, como afirma Heidegger, hacer una experiencia.⁷⁷

De esta manera, el modo en que la meditación accede al esenciar del lenguaje es únicamente haciendo

75 “Para hablar en imágenes vale decir que es como escalar una montaña. Esto no se logra si nos colocamos a la altura del opinar ordinario y hablamos sobre la montaña, para así <<experimentarla>>, sino que el ascenso y la cercanía a la cumbre se alcanzan únicamente si comenzamos a escalar. De hecho en ello perdemos de vista la cumbre y no obstante nos vamos acercando cada vez más, y a ello corresponden también el deslizarse y el resbalar, así como a la filosofía le compete la *caída*. *Sólo puede caer aquel que verdaderamente escala.*” (M. Heidegger. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*. p. 24).

76 “El pensamiento no es un medio para el conocimiento.” (M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 163).

77 Si recordamos el libro A de la *Metafísica* es claro que para Aristóteles el experimentar se encuentra en relación con lo singular, y por ende no es por medio de la experiencia por lo que llegamos a conocer las cosas, la esencia, pues, dado que es lo universal resulta inaccesible para la experiencia. La experiencia supone un acceso a lo sensible, y por ende lo sensible es aquello que frente a lo universal, es lo singular. ¿Pero entonces quiere decir Heidegger que el lenguaje, que la esencia del lenguaje es algo sensible, y por ende singular? Pensar de esta manera sería aferrarnos al esquema metafísico, el cual escinde las cosas entre universales y singulares, entre inteligibles y sensibles. ¿Por qué no podemos hacer una experiencia de algo “invisible”? Para Aristóteles precisamente porque la experiencia acontece exclusivamente en el ámbito de lo sensible y porque la esencia, siendo algo universal se opone al conocimiento singular que se obtiene a partir de la experiencia. De esta manera, la esencia es lo no-sensible, mientras que el ente singular es lo sensible. El conocimiento pues, parte de la experiencia de lo singular para llegar al pensamiento de lo universal. La experiencia y lo singular son precisamente aquellas cosas que se pretenden dejar atrás en la metafísica.

una experiencia del lenguaje: “Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns wiederfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt.”⁷⁸ Por ende, hemos de dejar que nos acaezca el lenguaje para así experimentar el esenciar que le es propio. En vez de ir en busca del lenguaje como se va en busca de la esencia de los entes, el esenciar mismo es capaz de buscarnos a nosotros los que preguntamos por él. De esta manera, parecería que en vez de preguntar por la esencia del lenguaje, es el esenciar mismo el que nos habla, es decir, se trata más bien del lenguaje de la esencia. La cuestión que pretende meditar en torno al lenguaje podría apenas formularse del siguiente modo: ¿Habla el esenciar? Y ¿Cuál es su lenguaje?

⁷⁸ “Hacer una experiencia con algo, ya sea una cosa, un hombre o un dios significa que nos experimentaa su vez, nos encuentra, nos sobreviene, nos vuelca y transforma.” (M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12,p. 159).

Capítulo 3

Metafísica y Lenguaje

§1 Exposición de la metafísica del lenguaje en Aristóteles

Die Unterscheidung zwischen Sinnlichen und Übersinnlichen ist ein Übergang vom physischen und der >>Physik<< im weitesten Sinn zum Metaphysischen und zur Metaphysik. Die Unterscheidung des Sinnlichen (αἰσθητόν) und des Nichtsinnlichen (νοετόν) ist das Grundgefüge dessen, was von altersher Metaphysik heißt.⁷⁹

Hasta ahora hemos ubicado el problema del lenguaje como un asunto pertinente al tránsito entre los dos inicios de la filosofía. Esto sugiere a su vez que el lenguaje mismo consiste en una suerte de tránsito, que el lenguaje mismo reside en el tránsito y ha de padecer una transformación en su propia esencia. Pues si la manera en que se cuestiona por la esencia en la metafísica ha de *superarse*, o bien, ha sido ya transformada, es preciso comenzar su meditación —del lenguaje— de otra manera. Así bien, no buscamos, a la manera metafísica, un qué sustancial, la sustancia que subyace a todo lenguaje, aquello en lo cual consistiría el lenguaje, sino más bien, el modo en qué este esencia, el modo en que el lenguaje deviene, para decirlo con mayor precisión, el esenciar del lenguaje. La pregunta pertinente es pues: cómo esencia el lenguaje. Sin embargo, esta pregunta ha de ser a su vez desplegada, extendida.

“Das Wesen der Sprache—nicht metaphysisch gefragt: >>Wesen<< deshalb nicht εἶδος — Seiendheit und deren allgemeines Vorgestelltheit als Bedingung, sondern : Zugehörigkeit in das Seyn [...]”⁸⁰ La esencia del lenguaje, como asunto no-metafísico, renuncia a buscar el εἶδος del lenguaje. La pregunta por el lenguaje no es más una búsqueda por su origen — por ejemplo, el caso de Herder—o su causa, y por ende tampoco por aquello que es lo universal en el lenguaje. No se busca pues hacer una metafísica del lenguaje.

La metafísica del lenguaje supondría dos niveles al interior del lenguaje, un nivel físico y otro metafísico, o bien, un nivel sensible —palabras sonoras y escritas— y por otro, un nivel suprasensible —el

79 “La distinción entre sensible y suprasensible es un tránsito de lo físico y de la <<Física>>, en el sentido más amplio, hacia lo metafísico y la Metafísica. La distinción de lo sensible (αἰσθητόν) y lo no-sensible (νοετόν) es la constitución fundamental de aquello que desde antiguo se llama Metafísica.”(M. Heidegger, *Hölderlins Hymne >> Der Ister<<*, GA 53, p. 18).

80 “La esencia del lenguaje —no preguntada metafísicamente:<<Esencia>>, y por ello no εἶδος— Entidad y su respectiva representabilidad como condición, más bien: Pertenencia al Ser[...]”(M. Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“*, GA 85, p. 55).

significado de las palabras—. Esta división del lenguaje responde a la manera en que la metafísica aprehende las cosas desde Platón y Aristóteles, pues tal como mencionamos en el capítulo anterior, la esencia es el resultado de una búsqueda que parte de lo sensible, de lo particular, y va hacia lo suprasensible, lo inteligible, lo universal — al menos en Aristóteles, pues para Platón es imposible extraer ningún conocimiento de lo particular-sensible, el conocimiento de las ideas no es un proceso que atraviese lo sensible, sino exclusivamente dialéctico.

El paradigma de esta manera de comprender la esencia del lenguaje lo podemos encontrar en una sola palabra, la cual aprehende al lenguaje como *símbolo*. Pues en cuanto el lenguaje se concibe como una suerte de conjunto o bien sistema de símbolos, supone que cada palabra es una suerte de sonido —sensible— que encierra un sentido o un significado —aquello suprasensible o inteligible. De esta manera, las palabras se reducen a ser portadoras de significados —símbolos—, y por ende el lenguaje deviene en expresión de contenidos mentales.⁸¹ Sin embargo, consideramos necesario examinar esta comprensión metafísica del lenguaje en Aristóteles, para comprender y quizá poner a prueba la crítica heideggeriana a dicha concepción.

La idea pues que subyace a la metafísica del lenguaje la encontramos en el texto aristotélico intitulado *Peri Hermeneias*: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.”⁸² Como ya hemos mencionado, el término más importante contenido en esta suerte de definición del lenguaje es el de σύμβολον, mas: ¿qué significa tan decisiva palabra? El término fue tomado por Aristóteles, como muchos otros términos, del ámbito de la cotidianidad; y tiene varios significados, entre ellos: “[...]1. each of two halves or corresponding pieces of an ἀστράγαλος [one of the vertebrae of the neck] or other object, which two ξένοι, or any two contracting parties, broke between them, each party keeping one piece, in order to have proof of the identity of the presenter of the other.[...]2. any token serving as proof of identity. [...]3. Guarantee. [...]”⁸³ Por otra parte, etimológicamente la palabra proviene de la preposición συν [con] y el verbo βάλλω [lanzar] lo que significaría una suerte de lanzar dos cosas con el fin de que estén una junto a la otra, una con la otra, poner-juntos, conjuntar, unir, reunir. Así, partiendo de su etimología podemos comprender mejor como es que esta voz griega significa señal de identidad, pues estas señales servían para identificarse de tal modo que durante un acuerdo se cortaba un hueso en dos y cada uno de los pedazos lo tomaba cada una de las partes del acuerdo. De este modo, era más fácil encontrarse entre sí, pues en la medida en que ambos pedazos

81 Las dos palabras clave que contienen en sí la manera metafísica de comprender el lenguaje son tanto símbolo como expresión.

82 “Así pues, las cosas que se dan en la voz son símbolos de aquellas que se dan en las afecciones del alma; y así también las escritas son símbolos de las que se dan en la voz.” (Aristóteles, *De interpretatione*, cap. 1, 16 a 2-4).

83 Diccionario griego-inglés, *Liddel & Scott*, pp. 1676-1677.

coincidían, podían reconocerse las dos partes del acuerdo. Por esta razón, el término σύμβολον alcanzó el significado más general de señal, incluso en el sentido de “vale” o de “garantía”. Ahora bien, “Aristotle also speaks of words as tokens at the beginning of the *Sophistici Elenchi*. There, words are seen as tokens not for thoughts, but for things. He states that, since we cannot carry about with us the objects which we wish to talk about, we use words instead of things as tokens (σύμβολα) for them (SE 165 a 6 ...)”⁸⁴ Otra manera de entender esta clase de símbolos es que suplen a las cosas que no podemos traer siempre con nosotros, y esto nos recuerda a la función de los números, pues es más fácil manipularlos que las cosas mismas que quisiéramos contar. De esta forma, así como es más sencillo contar las cosas por medio de números —o incluso con pequeñas piedras simbólicas— que representan a las cosas, así también es más sencillo utilizar las palabras en lugar de las cosas cuando queremos hablar de ellas. Así bien, la simbolización resulta necesaria para la comunicación, o bien la simbolización hace posible la comunicación. Lo cual nos conduce a que sólo podemos hablar de comunicación en la medida en que hay símbolos, señales, signos.⁸⁵

No obstante, un hueso o una rama o cualquier cosa que puede servir como señal, no es señal “por naturaleza”, sino que ha de ser reunida con aquello que señala, se ha de manifestar con precisión aquello que la señal simboliza: “Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην [...]”⁸⁶ Y es precisamente esta reunión, entre lo señalado y la señal a lo que podemos denominar proceso de simbolización— lo cual, además, coincide con las raíces etimológicas de simbolizar. Esto significa a su vez que la unión entre la palabra —cuyo ser es, según Aristóteles, simbólico— y aquello que simboliza no es “natural”, que ambas cosas no se encuentran unidas por naturaleza, es decir, que precisamente el carácter simbólico del lenguaje se contrapone al carácter natural de lo que ha de ser simbolizado, o bien, de las cosas mismas. Además, es precisamente este acuerdo lo que le regala su carácter simbólico al lenguaje, y por ende, sería pertinente agregar que no solo hay comunicación en la medida en que hay simbolización, sino que la simbolización es posible a su vez en la medida en que hay un acuerdo: “τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.”⁸⁷ Es decir, que los símbolos llegan a ser tales solo en virtud del acuerdo—o bien *según* un acuerdo.

84 Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione*, p. 11.

85 Más adelante veremos con más detalle el vínculo entre el carácter significativo del lenguaje y su valor comunicativo. Pues es una discusión importante que surgen en el marco de la refutación aristotélica de los sofistas, pues el carácter comunicativo es tan sólo posible en virtud de una teoría lingüística en la cual el lenguaje es separado de las cosas de tal modo que adquiere su respectivo valor de símbolo; valor, por lo demás, ausente entre los sofistas.

86 “Así pues, el nombre es una voz significativa según acuerdo [...]” (Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 2, 16 a 19).

87 “Y “según acuerdo”, porque ninguno de los nombres es por naturaleza, sino cuando llega a ser símbolo. Puesto que los sonidos inarticulados ciertamente muestran algo, por ejemplo los de las bestias, pero ninguno de ellos es nombre.” (*Ibid*, 16 a 26-29).

Por otra parte, los símbolos siempre son sonidos, mas no de cualquier tipo, sino sonido articulados, es decir, conformados con letras que dan lugar a un sonido significativo. En otras palabras, los dos elementos que constituyen al símbolo, son el acuerdo y la articulación del sonido, lo cual sería equivalente a un sonido significativo φωνή σημαντική. De ahí que las definiciones tanto del nombre ὄνομα, como del verbo ῥῆμα y del enunciado λόγος en *De Interpretatione* coincidan precisamente en estos elementos básicos de todo aquello que ha de llamarse lenguaje, o bien símbolo. Por otro lado, esto indica también que no todos los sonidos son significativos, sino como dice Aristóteles en *De Anima*⁸⁸ sólo aquellos que provienen de seres animados —e incluso no todos los sonidos humanos, pues podríamos toser por ejemplo y a pesar de ser un sonido proveniente de un ser animado, no implica que sea significativo—y que además sólo aquellos que estén acompañados de una *fantasía, imagen*. Y aquí encontramos un factor más que otorga el carácter significativo a las palabras, a saber, la compañía de la imagen. Curiosamente este factor no es mencionado explícitamente en ninguna parte de *De Interpretatione*, no obstante, encontramos en él otra manera de llamarle a estas imágenes y otra manera de considerar este elemento constitutivo del lenguaje, el cual lo convierte en sonido significativo.

Podríamos incluso añadir que el lenguaje no es natural, no es un proceso que surja φύσει, es decir, por naturaleza. Pues así como no todo sonido posee el carácter de símbolo, así tampoco, no toda señal o signo posee el carácter específicamente simbólico perteneciente al lenguaje. De ahí que el término que con más precisión destaca lo esencial en el lenguaje sea el de σύμβολον, y no el de σημείον. El término σύμβολον es mucho más específico, y podríamos también decir que posee un valor más científico y menos general que el de σημείον. El significado de σημείον se encuentra indicado en los Analíticos primeros: “σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτική ἢ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὐ γεινομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι.”⁸⁹ El signo pues, se define como aquello a partir de cuya existencia se infiere la existencia de otra cosa, de esta manera, el signo es un ser que es o existe siempre con miras a indicar la existencia de otra cosa; y por ende, su existir siempre implica el existir de otra cosa a la cual éste siempre se remite, no existe con independencia de aquello que señala, y por ende, no puede ser un ὑποκείμενον, y menos aún una οὐσία. Un ejemplo de un signo no-lingüístico sería el humo del fuego, pues el humo indica y remite siempre a que hay fuego, el existir del humo es digamos un efecto, cuya causa es el fuego. Así, podemos entender la relación entre el signo y lo señalado como si fuera una relación de causalidad, el

88 Aristóteles, *De Anima*, cap. 9, 420 b 22-28.

89 “El signo significa ser una premisa demostrativa necesaria o probable. Pues si una cosa es o ha llegado a ser antes o después de lo que es o de lo que llega a ser, esto es signo del haber llegado a ser o del ser.”(Aristóteles, *Analíticos primeros*, 70 a 7-10).

signo es el efecto de lo señalado. “Así pues, el signo designa una conexión entre las cosas, y, más aún, fundada en una relación natural (como la de causa a efecto).”⁹⁰ Otro ejemplo para esta clase de signo que “aún no es” símbolo es el síntoma de la enfermedad, como la fiebre, la cual no existe por sí, sino accidentalmente, en la medida en que hay alguna enfermedad subyacente. El signo es así, tanto efecto, como “accidente” con respecto a lo que él mismo designa.

Ahora bien, en el caso del lenguaje el signo tiene un papel distinto al que juega su ser simbólico. No es que el signo sea una manera laxa de designar lo simbólico del lenguaje, sino que menciona otra de sus particularidades. Pues, a pesar del uso ciertamente menos científico que le da Aristóteles en *De Interpretatione*, es posible destacar un papel importante en su relación específica con el lenguaje. Para esto, retomaremos aquella frase que, como ya hemos mencionado al comienzo de este capítulo, determina la posición aristotélica en torno al lenguaje: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.”⁹¹ Aquí encontramos ya el término *σημεῖα* en su respectiva relación con el lenguaje, y refiere a que el lenguaje hablado y el escrito son signos de las afecciones del alma, y además, que estos signos son diversos, a pesar de que aquello que designan sea lo mismo, es decir, aunque los signos sean diversos en las variadas lenguas, refieren a lo mismo. Ahora bien, el hecho de que se hable de signo y de símbolo indica que el lenguaje padece un desdoblamiento en su interior, por un lado, su cara sensible, y por otro, su cara espiritual, o bien, simbólica.⁹² Aristóteles descubre, por medio de estas categorías el doble ser del lenguaje, y precisamente su carácter de signo refiere a su lado sensible, o físico, mientras que su carácter simbólico a su lado suprasensible, o metafísico. Así pues, el signo indica que toda vez que se emite un sonido significativo, una palabra, ya sea hablada o escrita, existe o subyace una afección en el alma. El signo tan sólo remite a este hecho, a saber, que hay algo en el alma. “αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, — ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν, — [...]”⁹³ El signo es pues, la señal sensible, la apariencia física

90 P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 107.

91 “Pues bien, las cosas que se dan en la voz son símbolos de las afecciones que se dan en el alma, y las escritas de las que se dan en la voz. Y tal como las letras no son las mismas para todos, así tampoco las voces son las mismas. No obstante, aquellas [cosas] de las cuales éstas son *signos*, en primer lugar, son para todos las mismas afecciones del alma, y aquellas, de las que éstas son semejanzas, son directamente las cosas.” Las cursivas son mías. (Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 1, 16 a 2-8).

92 Como veremos este desdoblamiento juega un papel crucial en la confrontación de Aristóteles con la comprensión del lenguaje de los sofistas.

93 “Así pues, los verbos mismos que se dicen por sí [mismos] son nombres y significan algo determinado, — pues el que habla detiene su pensamiento, y el que escucha *reposa*, —[...]” Las cursivas son mías. (Aristóteles, *op.cit.*, cap. 3, 16 b 19-21).

de un proceso anímico, así, mediante esta apariencia o fenómeno, podemos juzgar que tanto en el hablante como en el oyente se da un proceso anímico. Y así como al final de los *Analíticos primeros* Aristóteles dice que es posible juzgar por las apariencias, siempre y cuando el signo, o bien la apariencia, remita a una sola cosa dentro de un género común,⁹⁴ en el género humano, el lenguaje hablado y escrito es siempre signo de que hay afecciones en el alma; y la garantía de este hecho es que el alma “se detiene” al expresar una palabra y al escucharla. El alma se detiene frente a algo τι, pues si no se detuviera, las palabras no serían signo de nada. Así, en virtud de que el alma se detiene frente a algo, la palabra se remite a algo, a saber, a una afección anímica. Además, este reposo que alcanza el alma pertenece tanto al que habla como al que escucha, lo cual indica que hay algo que es común tanto al hablante como al oyente. Esto común es precisamente la misma afección que despierta la palabra en los interlocutores. Así, este reposo lo podemos más bien entender como este “despertar” que ocurre en el alma por medio del lenguaje. Sin embargo, mientras que el signo remite a este despertar del alma a la hora de hablar, el símbolo remite al qué, al contenido de esta afección. El carácter simbólico del lenguaje es pues el contenido común de la afección del alma padecida en hablante y oyente. Así pues, símbolo y signo son caracteres que se dan al mismo tiempo en el lenguaje, no es que el lenguaje sea primero signo y luego “devenga” símbolo, sino que es signo en la medida en que posee una realidad sensible, la cual es a su vez indicativa de su realidad simbólica.

Por su parte, la realidad simbólica del lenguaje no solo se funda en que aquellos signos sonoros o escritos remitan a una afección anímica, sino en que la afección está provista de cierto contenido. Dicho contenido que se manifiesta en el “despertar del alma” no sólo reúne al signo con un significado, con algo señalado, sino que reúne también a los interlocutores entre sí: “Übereinkunft und Bedeutungsfunktion sind vielmehr gleichursprüngliche Momente, die nicht auseinander abgeleitet werden können. Wenn also jede Rede nur gemäss einer Übereinkunft etwas bedeutet, so ist die Übereinkunft kein Akt, der einem an sich bedeutungsfreien Ding eine Bedeutung verleihen würde. Der Ursprung der Bedeutsamkeit steht hier ohnehin nicht zur Erörterung, sondern nur ihr Sinn.”⁹⁵ Así, la convención, aquello que Aristóteles llama κατὰ συνθήκην, no quiere decir que el proceso de simbolización o significación resulte de un acto previo en el que se lleve a cabo un acuerdo por medio del cual se asignen ciertas palabras a ciertas cosas, por un lado por que el propio acuerdo es un acto lingüístico —supone ya el lenguaje—por otro, porque según Wieland, aquí no está en juego

94 Cfr. Aristóteles, *Analíticos primeros*, 70 b 12-14.

95 “Convención y función significativa son más bien momentos cooriginarios que no pueden ser derivados uno de otro. Así, si cada discurso significa algo únicamente según [y no, en virtud o gracias a] una convención, entonces la convención no es un acto que preste significado a una cosa carente de significado. En cualquier caso, el origen de la significatividad no está aquí en discusión, sino sólo su sentido.” (Wieland, *op.cit.*, p. 162).

el origen del carácter simbólico del lenguaje, sino su exposición como carácter eminentemente correspondiente al lenguaje, así como el sentido de dicho carácter. Dicho de otro modo, no es el origen de la significatividad, sino el sentido de ésta lo que Aristóteles pretende sacar a la luz. De esta manera, aquello que nombra la convención como “atributo” esencial del lenguaje apunta a que las palabras significan algo en la medida en que dan lugar a un entendimiento común, es decir, la convención hace referencia al papel comunicativo del lenguaje.

Visto desde esta perspectiva, el lenguaje en cuanto símbolo, apunta por un lado a que las palabras remiten siempre a un pensamiento, y por otro, a que esta remisión es común a los interlocutores, es decir, que su alma se detiene ante “el mismo” pensamiento y de esta forma es posible la comunicación. Y esto nos remite a la historia de la palabra σύμβολον, pues aquí se hace manifiesto como es que Aristóteles encontró en ella un concepto adecuado para designar los atributos esenciales del lenguaje: simbolizar-comunicar. Como se mencionó al comenzar, la voz griega tiene un origen de intercambio, como aquel signo con el cual dos personas llegan a un acuerdo, pues así también la palabra es simbólica pues supone el acuerdo, el entendimiento común entre los hablantes.

Esto a su vez obedece al ser propio de las afecciones anímicas, a saber, ὁμοιώματα πράγματα. Como ya se apuntó, Aristóteles afirma en *De Interpretatione* que las palabras son símbolos de las afecciones, pero también en *Refutaciones Sofísticas* que son símbolos de las cosas: ¿Existe alguna contradicción? En las primeras líneas de *De Interpretatione* Aristóteles menciona: “καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.”⁹⁶ Sin embargo, en *Refutaciones Sofísticas* dice: “ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, [...]καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις”.⁹⁷

No obstante, a pesar de que las palabras parezcan ser símbolos de ámbitos diversos, no existe en verdad ninguna confusión. La razón de ello reside en que los pensamientos —νοήματα— son concebidos como afecciones —παθήματα. De esta manera, la manera en que los pensamientos conocen las cosas es análoga a la

96 “Y tal como las letras no son las mismas para todos, así tampoco las voces son las mismas. No obstante, aquellas [cosas] de las cuáles éstas son signos, en primer lugar, son para todos las mismas afecciones del alma, y aquellas de las que éstas son semejanzas son directamente las cosas.” (Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 1, 16 a 5-8).

97 “Puesto que no son las cosas mismas las que portamos al dialogar, sino que usamos los nombres como símbolos en lugar de las cosas, [...] tal como las piedras para los que cuentan.” (Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas*, cap. 1, 165 a 6-10).

manera en que funciona la percepción, pues tal como el órgano de la percepción es potencialmente lo que es lo percibido en acto, así también el alma con respecto a la forma de las cosas. Ahora bien, esta suerte de pasividad del alma da lugar a que las formas de las cosas permanezcan en ella tal y como si estuvieran en las cosas, es decir en los νοήματα, y por ende, la forma del pensamiento de una cosa es la misma que la forma de la cosa. Además, al interior de esta misma idea encontramos que Aristóteles también denomina a los νοήματα: ὁμοιώματα πράγματα, o sea, semejanzas de las cosas. Es importante notar aquí que los pensamientos no son símbolos de las cosas, su relación con las cosas no es simbólica, sino de semejanza. Esta semejanza se funda en que las cosas y los pensamientos de ellos poseen una forma en común—aunque en potencia—, es decir, el intelecto y lo inteligible son lo mismo en potencia. Y precisamente en la medida en que el intelecto es en potencia tal como la forma, es capaz de recibirla. De ahí que Aristóteles pueda decir: que el alma es el lugar de las formas —τόπος εἰδῶν. Y puesto que existe tal comunidad formal, no surge ninguna confusión si Aristóteles llama a las palabras símbolos de afecciones o bien de cosas; además de que apunta a que las palabras lo que finalmente simbolizan son las formas mismas. Por otro lado, el hecho señalado por Aristóteles de que mientras las palabras pueden ser distintas las afecciones del alma son las mismas para todos, manifiesta otro factor que acentúa la diferencia entre la relación de las palabras con las cosas y la relación de los pensamientos con las cosas. Esto muestra también que el hecho de que las palabras no sean las mismas para todos indica que existen por convención, es decir, que alcancen su sentido en el diálogo, mientras que los pensamientos son resultado de un movimiento receptivo. “Just as dog is always a dog, since every dog shares the same form, so there is no difference between the thought of a dog conceived by a greek and that conceived by a Persian.”⁹⁸ Tanto el griego, como el persa reciben la misma forma que la palabra nombra de modo distinto. Así pues, el nombrar es diverso, mientras que el pensar es el mismo: las palabras varían, las formas permanecen las mismas. ¿O no sería más preciso decir “los sonidos” varían, pues la palabra nombra lo mismo —por medio de sonidos diversos? Y por ende también cabría preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre la palabra *nombrante* y el sonido articulado? Además, ¿existe una diferencia entre palabra y sonido articulado? En el marco de la postura de Aristóteles es posible ensayar esta diferencia, pues la palabra podría definirse precisamente como un sonido articulado significativo —por convención. De esta manera toda palabra es un sonido articulado, y el sonido es palabra en la medida en que sea significativo.⁹⁹ Y entonces podríamos responder a la primera pregunta diciendo que la palabra nombra lo mismo, en el sentido de que significa lo mismo —simboliza el mismo pensamiento— pero con sonidos articulados diversos. Y aquí resulta importante la distinción que hicimos entre signo y símbolo, pues el signo puede ser diverso, o sea, el sonido articulado, la cara sensible de la palabra, mientras que el

98 Whitaker, *op. cit.*, p. 17.

99 Y, como ya hemos dicho, el carácter significativo se encuentra expuesto como aquello que hace que el alma se detenga en un pensamiento: que “repose” al haber encontrado el sentido de lo dicho.

símbolo es el mismo, o lo simbolizado es lo mismo. Por su parte, la “mismidad” del símbolo le viene dada justamente por el acuerdo o la convención, en la medida en que la misma palabra despierta el alma de los interlocutores, o bien, la “detiene” ante el mismo pensamiento.

§ 2 El concepto metafísico de verdad como fundamento del vínculo entre las esferas de la realidad extralingüística y lingüística

Cuando Aristóteles emprende la búsqueda de los principios, que es el fin de la ciencia primera, lo hace mediante análisis lingüísticos en los cuales investiga las maneras en que hablamos de las cosas. Como bien apunta Wieland¹⁰⁰ un ejemplo paradigmático se encuentra en la *Física* cuando Aristóteles analiza el devenir por medio de aquellos modos en que se habla de devenir. Esto parece indicar que Aristóteles considera al ámbito del lenguaje como un ámbito “no-separado” de lo que podría ser una “realidad extralingüística”, pues, según los modos en que se dicen las cosas es como éstas mismas son y existen —o bien, a la inversa, según los modos como son las cosas, es posible nombrarlas. El análisis de las palabras como parte de la investigación aristotélica desvela, para Wieland, que no hay diferencia entre ambas esferas, pues tal como se dicen es tal como son las cosas mismas. Sin embargo, permanece la cuestión de si la primacía la tiene el modo de hablar de las cosas, o bien, siguiendo a Wieland, el supuesto de que no hay ninguna separación entre ambas esferas. “Wenn Aristoteles sprachliche Formen untersucht und sich dabei ständig auf ein λέγομεν oder ein λέγεται beruft, so untersucht er daher unmittelbar zugleich das in diesen sprachlichen Formen Gemeinte. Daher ist auch das Sprachliche für Aristoteles kein Bereich, der noch auf etwas außerhalb seiner verweisen würde.”¹⁰¹ Es decir, para Wieland no existe una realidad extralingüística, así como tampoco una realidad puramente lingüística. Aristóteles piensa las cosas en la palabra misma, y en virtud de ello, el lenguaje no tendría un carácter eminentemente simbólico —ya que este carácter supone dos esferas, una de las cuales simboliza a la otra —“detrás” de la cual se encontraría la realidad, o bien, las cosas mismas. Según el fenomenólogo, si existiese esta cesura surgiría el problema metafísico según el cual habría que buscar el fundamento en virtud del cual se adecuan ambas esferas.

Por nuestra parte, encontramos que el argumento de que si Aristóteles hubiera escindido ambas esferas hubiera necesitado de un fundamento que las vinculara, no es del todo satisfactorio para afirmar que el Filósofo no concibe ninguna escisión entre ambas. Como analizaremos en adelante, el fundamento para dicho vínculo reside en el modo en que Aristóteles concibe la verdad. Dicho de otra manera, la verdad es el fundamento que posibilita que el lenguaje posea un carácter simbólico, es decir, que remita a una realidad en el pensamiento, la cual está más allá de la esfera lingüística.

100Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 141.142

101“Al analizar las formas lingüísticas, Aristóteles se remite constantemente a un λέγομεν λέγεται, de manera que analiza simultánea e inmediatamente lo dicho en estas formas lingüísticas. Por ende lo lingüístico no es, para Aristóteles, un ámbito que refiera a algo que está más allá de sí mismo.” (*Ibid*, P. 147).

Ahora bien, es importante recordar que en *De Interpretatione*, Aristóteles distingue entre dos tipos de λόγοι, el uno susceptible a ser verdadero o falso, mientras que el otro aún no es susceptible de ser ni verdad, ni falsedad. De este modo, poseemos por un lado un λόγος σηματικός y por otro, un λόγος άποφαντικός. El primero se refiere exclusivamente al poder simbólico del lenguaje, esto es, a su mera facultad de referirse o bien de expresar un pensamiento. No obstante, dada la simplicidad de este decir —frente a un decir complejo— o bien, su mero decir lo simple, su mero nombrar, aún no se da la posibilidad necesaria para poder hablar de verdad o falsedad: “ἔστι δέ, ὡσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ὦ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές.”¹⁰² De este modo, aquello “necesario” por lo cual algo puede ser verdadero o falso consiste en la composición y división, es decir en la síntesis ya afirmativa, ya negativa. Y puesto que en los nombres considerados por separado, así como en los verbos, no se da ningún tipo de separación o división, por ende, tampoco se puede hablar de verdad ni falsedad con respecto a ellos. Pero el hecho de no poder hablar de verdad en su caso no les resta carácter simbólico, o sea, que remitan a algo extralingüístico, sin importar si es real o ficticio. De ahí que existan nombres que puedan nombrar lo inexistente, tal como Aristóteles ejemplifica con el nombre de τραγέλαφος, el cual aún no unido o separado a si es o no es, o a algún accidente atribuible, significa algo, aún sin ser verdadero o falso.

Por su parte, el λόγος άποφαντικός se caracteriza por ser en primera instancia significativo —simbólico— y en segunda, por estar unido o separado a otra cosa, ya sea al ser —verbo ser— o bien, a algún atributo. De esta manera, podemos ver que la posibilidad de unir y separar se fundamenta en el carácter simbólico, o sea que el *lógos declarativo* se funda en el *lógos simbólico*. Y por otro lado, que el unir y el separar dan lugar a la posibilidad de afirmar o negar y así, decir algo falso o verdadero. Sin embargo, no toda enunciación constituye un *lógos declarativo*, sino que aquel elemento básico que le otorga el carácter declarativo a una enunciación, y por ende la posibilidad de ser verdadero o falso, es el verbo, especialmente por medio del cual es posible predicar algo de algo. De esta manera, Aristóteles pone como ejemplo entre aquellos λόγοι no declarativos, y no obstante que constan de más de una palabra, a la suplica, en la cual no se está ni uniendo ni separando, o sea, no se le atribuye existencia a algo, o bien no se le atribuye algún accidente. Otro ejemplo notable sería la definición, en la cual evidentemente no se puede hablar de falsedad, pues siendo “la expresión de la esencia”, es imposible que nombre algo falso. Sin embargo, como se ha de aclarar más abajo, a pesar de que no sea un

¹⁰²“Así como en el alma a veces hay un pensamiento sin verdad ni falsedad y otras en que sí se da aquello por lo que es necesario que se dé uno de los dos[o sea, lo verdadero o lo falso], así también [sucede] en la voz. Pues lo falso y lo verdaderos son acerca de la unión y la separación.” (Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 1, 16 a 9-13).

lógos declarativo es un *lógos* verdadero. Y justo en estos ejemplos se vuelve transparente la distinción que hacemos entre uno y otro *lógos*, pues, tanto definición como suplica, a pesar de no constituir *lógos declarativo* alguno poseen un carácter eminentemente simbólico.

De acuerdo a la distinción entre ambos *lógoi* podemos ver que la palabra por sí misma no posee ni verdad, ni falsedad, digamos que la palabra se encuentra en un estado previo a la dimensión de la verdad, y no obstante, un estado necesario para poder unir y separar.

Ahora bien, la verdad y falsedad que habita en la dimensión declarativa del lenguaje responde a la actividad sintética del intelecto, de la cual Aristóteles habla en *De Anima*: “[...]ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων[...]”¹⁰³ En virtud de que se trata de una síntesis, es decir de una unión realizada por el νοῦς, la unidad resultante de esta actividad intelectual es una “unidad positiva”, o sea, puesta por el intelecto. Y precisamente, dado que se trata de un unidad realizada por el intelecto, cabe tanto la verdad como el error, o sea, que esta síntesis no es siempre verdadera. También por esta razón puede afirmar Aristóteles que verdad y error se dan en el pensamiento y no en las cosas¹⁰⁴. Sin embargo, para este momento es importante conservar en la memoria que nos mantenemos en el ámbito exclusivamente declarativo, o sea, en aquel en que se dice algo de algo (τὶ κατὰ τίνας).

Por otra parte, es importante añadir que aquella labor sintética que realiza el intelecto, o sea, la combinación y la división, es simbolizada en el lenguaje con una partícula copulativa, o sea, con el verbo ser — Cleón es blanco. Así, mientras que “Cleón” y “blanco” simbolizan dos cosas que se dan efectivamente, el *es* por su parte, simboliza más bien la combinación y división de estas dos cosas, o sea, simboliza la operación intelectual, y no una tercera cosa. De ahí que Aristóteles conceda otro tipo de valor simbólico al verbo ser en su acepción copulativa, el cual no simboliza del mismo modo que los nombres y los verbos: “ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὕτω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημειόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὄν εἴπησιν ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.”¹⁰⁵ Aquí el término clave que denomina el simbolizar propio de la cópula es *προσσημαίνει*, el cual indica que no se está simbolizando un algo subyacente, sino, como ya mencionamos, la operación combinatoria o separadora del

103 “[...]En las cosas en que se da lo falso y verdadero se da ya una síntesis de los pensamientos tal como si fueran una sola cosa. [...]” (Aristóteles, *De Anima*, L III, cap. 6, 430 a 27-28).

104 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L E, cap. 4, 1027b 25 y ss.

105 “Sin embargo aún no significa si es o no, pues tanto el ser como el no-ser no son signos de la cosa, ni si quiera si nombraras meramente lo que es [el ente] . En efecto, por sí mismo no es nada [el ser o el no ser], pero co-significa cierta síntesis, la cual no podría pensarse sin sus componentes.” (Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 3, 16 b 21-24).

intelecto:

“In non-modal sentences, subject and predicate words such as ‘man’ and ‘pale’ denote the ‘underlying things’ (ὕποκειμένα πράγματα) and ‘to be’ and ‘not to be’ are ‘additions’ (προσθέσεις, 21 b 26) that is, man and pale are things, designated by the two words which stand for them, and the copula, whether negated or not, is added to them, not standing for a third thing, but indicating their combination or separation.”¹⁰⁶

Esto, además, nos conduce hacia otro elemento del lógos declarativo, a saber que está constituido tanto por un σεμαίνει, como por un προσσεμαίνει, o sea, por un significar que supone una cosa subyacente (ὕποκειμένα πράγματα), y un significar en adición, que supone una unidad resultante de la operación intelectual. Y es que precisamente la unidad del lógos declarativo resulta de la adición. De ahí que, como ya se indicaba, la palabra por si misma aún no posee valor de verdad, o bien, el simbolizar mismo aún no es verdadero ni falso, sino que se precisa de este προσσεμαίνει indicativo de unión o separación.¹⁰⁷

Ahora bien, aquello en virtud de lo cual el lógos declarativo puede ser falso o verdadero, es su confrontación con las cosas mismas: τὰ πράγματα. Esto significa que la verdad lógica, o bien, declarativa, es aquella verdad a la cual Heidegger denomina “Adecuación” (*Übereinstimmung*), o sea la adecuación entre los pensamientos y las cosas, o los hechos. Y dado que se trata de la verdad exclusiva del lógos declarativo, es un problema perteneciente a la dimensión lógica. De ahí que Heidegger retome la idea de Aristóteles —de que la verdad encuentra su espacio en el pensamiento—y la interprete de tal modo que el *lógos* consiste en el lugar de la verdad, o sea que la verdad es una propiedad exclusiva del lenguaje. “Diese Bestimmungen gehen auf Aristoteles zurück, mit dessen Philosophie die große griechische Philosophie zu ihrem Ende kommt. *Aristoteles* faßt die im λόγος (Aussage) beheimatet Wahrheit als ὁμοίωσις (Angleichung). Das Vorstellen (νοήμα) gleicht sich an das an, was es zu erfassen gilt.”¹⁰⁸Y esto es precisamente aquello que acontece en el pensamiento, en cuanto “forma de formas”, es decir, el intelecto mismo carece de una forma que le sea propia, es una suerte de forma vacía que en la medida en que carece de contenido propio, es capaz de recibir todas las formas, es decir,

106Whitaker, *op.cit.*, p. 159.

107El término προσσεμαίνει es utilizado por Aristóteles en otros lugares del mismo texto, por ejemplo, cuando al hablar de los verbos, menciona que “significan tiempo en adición” (Cfr. *De Interpretatione*, cap. 3), o sea que por un lado significan una actividad atribuida a un sujeto, y por otro, co-significan el tiempo en que se realiza. Whitaker considera que aquellas palabras que significan en adición, o bien que co-significan, no son precisamente signos, sino que poseen roles semánticos al interior del lenguaje, es decir, no poseen un valor significativo por sí mismas, tal como los nombres, sino que solamente al interior de los enunciados, en sus relaciones con otras palabras.

108 “Estas determinaciones se remontan a Aristóteles, con cuya filosofía llegó a su final la gran filosofía griega. *Aristoteles* concibe a la verdad que reside en el λόγος como ὁμοίωσις (homologación). El representar (νοήμα) se homologa a aquello que ha de percibir.” (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte <<Probleme>> der <<Logik>>*, GA 45, p.15).

de homologar las formas de las cosas, de copiarlas, de ser “su semejanza”. Esta semejanza entre el pensamiento y las cosas es donde reside su verdad, y la posibilidad de que esta verdad sea simbolizada en el lenguaje. Así, podemos decir que la estructura de la verdad se compone por un lado, por la capacidad del pensamiento de *homologar* y por otro, el carácter simbólico del lenguaje, el cual es indicio de las semejanzas residentes del alma. Sin embargo, así como el simbolizar no basta para hablar de verdad y falsedad, así tampoco el homologar las formas de las cosas es suficiente para esto. Ambas son condiciones necesarias, mas no suficientes para alcanzar el ámbito de verdad del cual habla Aristóteles. El homologar es la base desde la cual el pensamiento realiza *otra* actividad, a saber, la síntesis, o sea una operación activa que une dos o más pensamientos, o sea, dos o más semejanzas. De esta manera, la homologación no es aún garantía de que haya verdad, sino que funge como su punto de partida, es más bien la actividad positiva, o sea ponente-sintética del intelecto en donde se da la verdad declarativa. Lo que subraya Heidegger con el concepto de adecuación es que esta operación sintética es verdadera en la medida en que coincide con las cosas, o sea, que las semejanzas hayan sido unidas de acuerdo a cómo son las cosas.

Ahora bien, aquí es importante destacar que las declaraciones en general no nombran esencias, o sea, no son enunciados esenciales, sino que son atribuciones a sujetos, o sea, la atribución de un accidente a una sustancia individual. El *lógos declarativo* no consiste en una definición, sino que en su modo más elemental, tan sólo declara algún accidente de algún sujeto. Una de las pruebas la encontramos cuando Aristóteles pone como ejemplo de la síntesis hecha por el intelecto expresada en esta clase de *lógos*: lo inconmesurable, como atributo de la diagonal, y lo blanco, como atributo de Cleón.¹⁰⁹ De este modo, la verdad y la falsedad declarativas son tan sólo relativas a la atribución de accidentes a sustancias, o dicho de otro modo, de categorías no sustanciales a la categoría de la sustancia. Por otro lado, podemos ver que no puede ser que la verdad se reduzca exclusivamente a esta dimensión declarativa, y por ende que la verdad en la concepción aristotélica trasciende el ámbito de la adecuación y de la verdad lógica. Pues existen otras formas del decir que no corresponden a este decir declarativo, o sea, a estas atribuciones, si no: ¿qué verdad correspondería por ejemplo, a las definiciones, en cuanto expresiones de esencias?

De esta manera, Aristóteles habla también de una verdad a la cual no se le opone el error. Este asunto, no obstante, no se encuentra tratado en *De Interpretatione*, pues, como afirma Whitaker, esta obra versa en torno a las maneras en que se configuran las contrariedades y las contradicciones al hablar— y de este modo sería a su vez un tratado perteneciente a los tratados de lógica de Aristóteles— las cuales son únicamente

109 Cfr. Aristóteles, *De Anima*, L. III, cap. 6, 430 a 30-430 b 6.

posibles en el ámbito del *lógos declarativo*. De esta manera, en esta obra, el tema de la verdad se encuentra restringido a este *lógos*, o sea, al *lógos* exclusivo de la lógica aristotélica. De este forma, podemos incluso agregar que en el propio Aristóteles existe una concepción de la verdad que está más allá de la lógica, podríamos decir una verdad perteneciente a la dimensión metafísica.

“ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τινος.”¹¹⁰ Como decíamos, existe un enunciar no-declarativo en el cual no obstante, existe la posibilidad de la verdad —pero no de la falsedad. ¿Por qué en este caso no encontramos la dicotomía verdad-falsedad, sino solamente la verdad? ¿Nada se le opone a la verdad en esta dimensión no-declarativa? ¿Cómo se relacionan ambas verdades —declarativa y no-declarativa —, si acaso poseen una relación? Las respuestas a estos cuestionamientos, no solo nos otorgaran respuestas en torno a la verdad en sentido metafísico, sino también nos otorgara indicaciones en lo relativo al vínculo entre pensar y decir, así como entre el pensar y lo pensado.

Para comprender esta verdad es preciso analizar previamente en qué consiste esta otra operación del intelecto que no compone ni divide, sino que es relativa al κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι, o sea, que es capaz de captar la esencia. En primer lugar Aristóteles la llama “intelección de los indivisibles” τῶν ἀδιαίρετων νόησις. ¿En qué consiste dicha intelección?

Lo primero—temporalmente y en importancia— que se dice acerca de esta intelección en *De Anima* L III, capítulo seis, es que en ella no cabe el error. Y es precisamente ésta la primera distinción con respecto a la verdad declarativa perteneciente a la lógica. Como ya mencionamos el error surge en virtud de que el intelecto une dos cosas, y esta unión no corresponde con la realidad, con un sujeto y su atribución accidental. Por ende, dado que en este tipo de intelección no existe el error, significa que tampoco existe una operación sintética del intelecto, una operación que también podríamos denominar “compuesta”, o sea, en rigor, más de una intelección, o bien, la composición de más de una intelección. La intelección libre de error o falsedad es de esta forma, una sola intelección, la cual es a su vez, tal como su propio objeto, “indivisible” y sucede en un “tiempo indivisible”. La intelección compuesta sucede por su parte, en un tiempo divisible, pues consta de más de una intelección; podríamos decir que la composición que es, no obstante, un solo acto, está constituida por otros actos intelectuales que le preceden, o que podrían bien serle concomitantes. La intelección compuesta se

110 “El enunciado, tal como también la negación, es de algo respecto de algo [estructura predicativa], y todos son verdaderos o falsos. Pero no toda intelección, sino aquella que se refiera al qué-es según la esencia es verdadero, pero no como [predicando] algo respecto de algo.” (Aristóteles, *De Anima*, L. III, cap. 6 430b 26-29).

manifiesta en el *lógos declarativo*, en la medida en que la operación de atribuir algo a algo, supone ya la intelección de más de una cosa, y de esta manera, a pesar de que la síntesis sea un solo acto, está precedido por otras intelecciones, o dicho de otro modo, es un acto divisible. Otra manera de distinguir ambos tipos de intelección, la ofrece Berti, pues, dado que incluso la intelección sintética consiste en “la composición de conceptos que viene a constituir *como una unidad*”, o sea, se inteligen dos nociones como si fueran una unidad, es fácil confundir la intelección simple con la intelección sintética. Según Berti¹¹¹, la diferencia esencial entre ambas radica en que la sintética es positiva, o sea, tal como indicamos, pone la unidad, pone el vínculo entre las nociones y las muestra como unidad, mientras que la intelección de lo indivisible supone una unidad “dada” que el intelecto recoge. De esta manera, es posible hablar de dos tipos de unidad, el uno, positivo y el otro dado, siendo el positivo aquél en que cabe el error y el dado, aquél en que la verdad es necesaria. Pero, ¿cómo se distinguen en sí mismas ambas “unidades”, más allá de si son puestas o dadas? Como dijimos, el *lógos declarativo* consiste en una atribución, sin embargo, consideramos que dicha atribución puede darse en ambos tipos de unidades: es posible que la unidad entre la diagonal y lo inconmensurable sea tanto una unidad dada como una unidad positiva. Digamos que de facto la diagonal es inconmensurable y por ende, es verdadero atribuir lo inconmensurable a la diagonal. Además, en la medida en que se trata de una atribución seguimos en el *lógos declarativo*; y por ende, sería falso creer que la diferencia esencial entre ambos tipos de verdad reside en que la una es dada y la otra positiva. La falsedad no se da únicamente en virtud de que el intelecto establece positivamente el vínculo, sino que este vínculo es aquel que reside entre un sujeto y un atributo. La atribución, en cuanto estructura del *lógos declarativo*, es la causa del error. Berti no deja de hacer la distinción entre ambos tipos de operaciones, no obstante, considera que el fundamento de las intelecciones necesariamente verdaderas reside en que se refieren a unidades dadas, reales. Más bien, siguiendo la clara distinción que destaca Berti en Aristóteles, creemos que el fundamente reside en que esta intelección no corresponde al esquema de la atribución, pues precisamente la atribución es el resultado de la operación sintética del intelecto. El propio Aristóteles comienza el capítulo haciendo la distinción entre la operación sintética y la intelección de los indivisibles, por ende, no es posible que ambas posean la misma estructura atributiva, más bien, el objeto de ambas es diverso, y no solo el modo en que lo capta el intelecto.

“ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος.”¹¹² La intelección propia de los

111Cfr. Berti, *The intellection of indivisibles*, p.143 y ss.

112 “El enunciado, tal como también la negación, es de algo respecto de algo [estructura predicativa], y todos son verdaderos o falsos. Pero no toda intelección, sino aquella que se refiera al qué-es según la esencia es verdadero, pero no como [predicando] algo respecto de algo.” (Aristóteles, *De Anima*, L. III, cap. 6 430 b 26-29).

indivisibles, con la cual comienzo Aristóteles el capítulo sexto de *De Anima*, consiste, por consiguiente, en inteligir algo *en cuanto a su esencia* κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι. Por esta razón es importante destacar que ambas intelecciones son fácilmente confundibles. Berti, por su parte dice que “[...]the indivisibility of the objects of the first operation [intelección de indivisibles] must be understood simply as unity; by indivisibles are understood all those objects of the intellect which possess a certain unity.”¹¹³ Sin embargo, si tomamos a los indivisibles en cuanto simples unidades, ¿cuál sería, como ya argumentamos, la diferencia esencial entre ambas operaciones intelectuales? Los indivisibles propios de este tipo de intelección son pues, como afirma Aristóteles, aquellos que se refieren a la esencia. Las esencias son de esta manera los objetos de la intelección simple, la cual se da en un tiempo indivisible y constituye un acto indivisible del alma (νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς). De esta manera, a pesar de que existen muchos tipos de indivisibles, no todos son aquellos a los que se refiere Aristóteles en lo que respecta a la intelección siempre verdadera.

“[...] ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν [...]”¹¹⁴ Y aquí se encuentra el verbo griego que desvela la estructura la verdad que podríamos llamar noética —frente a la dianoética, o sea la fundada en el λόγος apofántico— a saber, θιγεῖν tocar. Así, mientras la verdad consiste en este “tocar” la esencia de las cosas, lo que se lo opone no es el error o la falsedad, sino más bien, la ignorancia. La verdad noética es de esta manera, una verdad necesaria, mientras que la verdad dianoética, una verdad contingente. Esto, como se explicará más adelante tiene su fundamento en el modo en que se comprende el ser en cada una de estas verdades, o mejor dicho, este doble modo de ser de la verdad se funda y refleja la multivocidad del ser. Por otra parte, esta imagen sensible de la operación intelectual con el tacto nos remite a la perfecta analogía entre la mano y el intelecto que hace Aristóteles con el fin de aclarar como es que éste es receptáculo idóneo de las formas: “ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστὶν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.”¹¹⁵ Así como la mano posee la facultad del tacto y por medio de ella podemos sentir las cualidades táctiles, así también el alma es capaz de inteligir los indivisibles por medio de ese captar tan sólo comparable al sentido del tacto: el sentido más inmediato y más certero. Y así como la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera, así también la intelección de las esencias es siempre verdadera, en otras palabras: las esencias son para el alma (εἶδος εἰδῶν) tal como las cualidades táctiles para la mano (ὄργανόν ὀργάνων).

113 Berti, *op.cit.*, p. 143-144.

114 “Mas bien lo verdadero y lo falso son: el primero, tocar y decir con verdad (pues la enunciación no es lo mismo que la afirmación); el otro, ignorar y no tocar [...]” (Aristóteles, *Metafísica*, L. Θ, cap. 10 1051 b 23-25).

115 “De modo que el alma es tal como la mano. Pues así como la mano es instrumento de instrumentos, así también el intelecto es forma de formas, y la sensibilidad forma de objetos sensibles.” (Aristóteles, *De Anima*, L. III, cap. 8, 432 a 1-3).

Por otra parte, el propio Aristóteles menciona que esta verdad, o sea, la verdad noética es enunciable, más no en la forma de la predicación, o sea, no como lógos apofántico, sino como φάσις, un lógos, en el que a pesar de no ser esa síntesis de dos cosas, alberga la verdad necesariamente. O dicho de otro modo, un lógos esencial (λόγος οὐσίας), que precisamente por no ser síntesis, es únicamente verdadero. El lógos de la esencia consiste precisamente en aquel lógos que el propio Aristóteles se encarga de excluir entre los lógoi apofanticoi en *De Interpretatione*, y que por ende, aparentemente está a su vez excluido de la dimensión de la verdad. No obstante, este lógos, frente al apofántico, posee incluso un “mayor grado” de verdad, o es verdad en un sentido aún más eminente, pues en él no cabe el error. Así, la definición, en cuanto expresión de la esencia, deviene el modo lingüístico en que es posible expresar la intelección de los indivisibles, y por ende, el modo en que se hace manifiesta la verdad noética.

§3 Decir, significar, desvelar

τί γὰρ ἂν εἶη τοῦ λέγοντος ἔργον, εἰ φαίνοιτο ἢ δέοι καὶ μὴ διὰ τὸν λόγον;¹¹⁶

Dado que ya hemos pasado del ámbito lógico al ámbito ontológico, vamos a encaminarnos ahora a examinar cómo es que la verdad noética funge como fundamento de la correspondencia entre el lenguaje y lo nombrado, es decir, entre la palabra y los *prágmata*. Como apuntamos, Wieland cree que se precisaría de un fundamento a partir del cual se relacionaran con sentido el nombre y lo nombrado; en caso de que Aristóteles hubiese escindido la dimensión lingüística de la extralingüística. No obstante, consideramos que la verdad noética funge como dicho fundamento, es decir, en la medida en que el alma es capaz de inteligir la esencia y no sólo esto, sino además, en virtud de puede darse una definición de dicha intelección, o sea, de que es enunciable. La intelección de los indivisibles da lugar así a este vínculo entre lenguaje y *prágmata*, que según Wieland no se encontraría en una teoría semántica.

Ahora bien, en la refutación aristotélica contra aquellos que pretenden negar el principio de no contradicción se utiliza como punto de partida justamente el carácter significativo del lenguaje. De este modo, si se utiliza una palabra, se utiliza en la medida en que alberga un sentido, pues solo en esa medida realmente se estaría diciendo algo. Pero, ¿qué significa exactamente la palabra? y además, ¿qué garantiza que una palabra posea unidad en su sentido?

En primer lugar es importante notar que en este capítulo de la metafísica, Γ 4, aquello que en *De Interpretatione* se reducía a una “exigencia de significación” aquí “se confunde con la exigencia de unidad de significación”.¹¹⁷ Quizá podríamos agregar que no es una confusión, sino un factor más que garantiza y estructura el carácter simbólico del lenguaje, más bien esta exigencia se transforma en una exigencia aún más precisa para evitar que los nombres se reduzcan a signos cuyo referente es indeterminado —nombres indeterminados—y por ende, para evitar también que la palabra devenga una voz vacía [*flatus vocis*]. “[...]τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαίνοντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθεῖη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἔν). – ἔστω δὴ, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἔν.”¹¹⁸ Aquí vemos manifiestamente esta renovada exigencia de que el significado de los nombres ha

116Aristóteles, *Poética*, cap. 19, 1456 b 7.

117Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 116.

118 “[...]pues el no significar una sola cosa es no significar nada, y si los nombres no significan nada entonces se elimina el dialogar los unos con los otros, y en verdad también [el diálogo] con uno mismo. Pues no es admisible pensar nada, si

de ser uno solo, pues sino se caería no solo en la homonimia¹¹⁹ sino en la ausencia completa de lenguaje, o peor aún, en un lenguaje aparente, produciendo la ilusión de que se significa algo, aunque ese algo sea indeterminado. “Non-existence does not disqualify from being signified, whereas vagueness and indifiniteness would.”¹²⁰ Como se examinó, existen términos cuyo referente es inexistente, y no obstante, la palabra que lo nombra permanece siendo significativa. De esta forma, la inexistencia de algo no excluye la posibilidad de ser significada, o dicho a la inversa, si una palabra nombre lo inexistente, no por ello deja de ser significativa. Más bien la palabra deja de ser significativa solo en caso de que no signifique algo determinado. “ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἓν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἧ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι”¹²¹ Aquí encontramos que el significado, o mejor aún, aquello que siendo uno, le da unidad al significado, es decir, “la unidad de significación”, se funda en la definición, la cual a su vez se funda en la esencia. “Aquello que garantiza que la palabra hombre tiene una significación única es, al mismo tiempo, lo que hace que todo hombre es hombre, a saber, si quiddidad de animal racional o de <<animal bípedo>>.”¹²² Esto indica que la esencia es aquello que da unidad tanto al nombre como a los hombres individuales que son designados por el mismo nombre, la esencia es pues el centro al cual el nombre retorna para fijar su significado, y también el centro desde el cual el individuo alcanza su ser; por ende, la esencia es esencia de la cosa y del nombre a la vez. Y así, nos encontramos otra vez con aquello que aún era una intuición en el primer capítulo: el nombre en cuanto puente entre la esencia y la definición. “A name and a definition can be substituted for each other.”¹²³ De este modo, es admisible añadir que la esencia no solo es “garantía” de la identidad de algo, sino también de que la palabra nombre una sola cosa. La unidad de significación, que es la exigencia para que haya lenguaje, se funda en la esencia. Dicho de otro modo, la significatividad del lenguaje encuentra su fundamento en que las cosas poseen una esencia y en que la esencia también está contenida en el nombre, o más bien, le es connatural.

Por otra parte, consideramos pertinente retomar la idea wielandiana de que aquello que Aristóteles quiere decir con “convención” no significa que el origen del significado de la palabras se remita a un acuerdo

no se piensa una sola cosa, y si se piensa algo, pondríamos un nombre a esta cosa una). —Sea esto, tal como se ha dicho desde el principio: significar algo es significar una sola cosa.” (Aristóteles, *Metafísica*, L. Γ, cap. 4, 1006 b 5-11).

119La homonimia, que se trata en *Categorías* 1, consiste en la coincidencia —accidental— de un nombre que designan dos cosas que pertenecen a distintos géneros. En rigor, como dice Aubenque, la homonimia no es entre los nombres sino entre las cosas designadas, o sea, perro y constelación son dos cosas homónimas en virtud del mismo nombre *Can*.

120Whitaker, *op.cit.*, p. 25.

121 “Además si “hombre” significa una sola cosa, ésta será animal bípedo. A esto llama significar una sola cosa. Y si esto es hombre, si hay un cierto hombre determinado, esto será el ser para el hombre.” (Aristóteles, *op.cit.* L.Γ , cap. 4 ,1006 a 30-35).

122Aubenque, *op.cit.*, p. 124.

123Whitaker, *op.cit.*, p.4.

que lo determine, pues en ese caso la convención sería a su vez lingüística, lo cual crearía un círculo vicioso.¹²⁴Más bien, Wieland cree que el significado surge junto a la convención, son, pues, momentos simultáneos. El significado es únicamente aquello a lo que se refieren los interlocutores, aquello que ambos entienden o aquello ante lo cual el alma de ambos se detiene: “Die Bedeuntungsfunktion des Sprachlichen weist also in erster Linie in den Bereich der “Intersubjektivität”.”¹²⁵Sin embargo, observamos que más que simultaneidad, en lugar de subordinar el momento convencional al significativo, se hace precisamente lo contrario, a saber, la significatividad es en rigor resultado de la coincidencia entre los interlocutores. Además surgiría otro tipo de subordinación, es decir, la dependencia constante del significado al uso que adquiere la palabra en el diálogo mismo. Aparentemente, la crítica de Wieland se erige en contra de la subordinación de la función significativa a la convencional, pero más bien, en lugar de superar la idea de que la convención sería el origen del carácter simbólico del lenguaje, la suple con otro tipo de subordinación, únicamente transformando la naturaleza de la convención y por ende, de la dependencia misma. Sin embargo, es el modo en que Wieland pretende permanecer en la tesis de que para Aristóteles no existe una realidad allende el lenguaje. No obstante, como ya apuntamos al comenzar el capítulo, el carácter significativo posee una función independiente de la función convencional —con todo y la naturaleza transformada de la convención misma—; además de que esta independencia se funda en la esencia, como acierta en su interpretación Aubenque.

Además, para argumentar a su favor, Wieland cree que cuando Aristóteles habla de Πράγμα, en rigor sigue inmerso en la dimensión del lenguaje: “Die Sache, die dem Sprachlichen dann gegenübergestellt und bei Aristoteles Πράγμα genannt wird, ist deswegen aber nichts, was selbst außersprachlich wäre, d.h. es ist nicht ein Sprachtranszendentes Ding, auf welches ein als Zeichen verstandener Ausdruck verweisen würde. Was der „Sache“ gegenübergestellt wird, ist immer nur der vergegenständlichte einzelne Ausdruck.”¹²⁶Según esto, aquello a lo que se refiere Aristóteles con Πράγμα sería una especie de “imagen lingüística” y no de cosa extralingüística, o sea, aquello “en torno” o “sobre” lo que se habla [*Das Worüber*] no es un qué trascendente al lenguaje, sino que a su vez posee una forma de ser lingüística. Según Wieland la diferencia entre las palabras y los πράγματα residiría entonces en que las palabras tan sólo serían el cascarón de unidades significativas, o sea,

124El κατά que acompaña a la palabra συνθήκη es más bien un “gemäß”, o sea, un de acuerdo o según convención. El sentido de las palabras es más bien adquirido exclusivamente en el diálogo en la medida en que las intenciones de los interlocutores coinciden.

125“La función significativa de lo lingüístico remite en primera instancia al ámbito de la “intersubjetividad.” (Wieland, *op.cit.*, p. 163).

126 “La cosa, llamada Πράγμα por Aristóteles, a la que se contrapone lo lingüístico, no es por ello algo extralingüístico, i.e. no es una cosa trascendente al lenguaje, a la cual se remita una expresión entendida en cuanto signo. Aquello que se contrapone a la “cosa”, siempre es únicamente la expresión aislada y objetivada.” (Wieland, *op.cit.*, p. 159).

que la unidad de significación es igualmente lingüística, no se encuentra allende las palabras. Las palabras serían como portadoras de otros fenómenos que sí poseen en sí un sentido, pero que a su vez no están más allá de ellas. De esta manera no queda clara cuál sería el carácter exacto de la palabra y de su sentido. Esto resulta además extraño en la medida en que para Aristóteles el nombre mismo es definido como significativo. Así pues, en el marco de la interpretación wielandiana surge la cuestión de si los nombres no son significativos, sino en rigor, únicamente los πράγματα, entonces: ¿cuál sería el carácter propio del fenómeno del lenguaje? Esto llevaría además a la consideración de que los πράγματα consistirían en realidades aún más lingüísticas —si se toma en cuenta el carácter significativo exclusivo del lenguaje para Aristóteles— que las palabras mismas.

Sin embargo, consideramos, junto con Wieland, e incluso con Aubenque, que el σημαίνει no implica únicamente que la palabra se refiera a algo extralingüístico, sino que en él interviene también la intención del hablante, también consiste en un “querer decir” [*meinen*]. El σημαίνει está de cierto modo desdoblado y señalaría por una parte a una afección en el alma y por otra, a aquello que el hablante pretende significar. A partir de este desdoblamiento, es posible interpretar la convención como el “acuerdo entre las intenciones significantes de los interlocutores, es decir, en el acuerdo en cuanto a aquella significación única y precisa que se le da a la palabra en el diálogo.”¹²⁷ Desde esta perspectiva, podemos ver que en cuanto a la interpretación de la convención aristotélica, Aubenque y Wieland están en completa consonancia. No obstante, dicha unidad semántica constituye para Wieland aquel Πράγμα del que habla Aristóteles como referente del lenguaje, mientras que Aubenque considera que dicha unidad semántica precisa de una “unidad objetiva” y por consiguiente, una suerte de Πράγμα que sea trascendente al lenguaje, pues sino: “[...] sería un milagro permanente que el lenguaje tenga un sentido, es decir, un único sentido.”¹²⁸ Si el lenguaje se redujera a esta función de la convención, la palabra estaría al arbitrio constante de los interlocutores y su sentido estaría subordinado a la intención significativa, mas no a una realidad extralingüística que le otorgara fundamento a su significación. De esta manera, a pesar de que coincidimos con Wieland en el aspecto de que la convención da lugar a la unidad semántica de la palabra, no consideramos que esta unidad se fundamente exclusivamente en el acuerdo, pues, por un lado deja de lado aquello que Aubenque denomina acertadamente “la profundidad del lenguaje” —su capacidad de reenviar o remitir a algo distinto a sí mismo— y por otro, porque dicha unidad carece de fundamento, la cual, como ya vimos surge de la esencia.

Ahora bien, recapitulando la refutación a los enemigos del principio de no contradicción, una vez que se acepta que la palabra es capaz de remitir a la esencia, añade Aristóteles: “ὁ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ

127Aubenque, *op.cit.*, p. 124.

128*Ibidem*.

ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῶ. εἰ δ' ἔσται αὐτῶ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἄλλο ἔσται, ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός.”¹²⁹ Lo que pretende Aristóteles es mostrar que la significación de la esencia equivale a decir que una cosa y su esencia no están separadas, sino que son una sola cosa, a saber, la unidad semántica de su respectivo nombre. Si la definición constituyera un predicado de un sujeto y no significara al sujeto mismo, en otras palabras, si la definición fuera *lógos apofanticós*, podría ser que para la misma cosa, aquel nombre que la significa y el significado fueran contradictorios. Para comprender este argumento, es necesario retomar la distinción entre verdad dianoética y noética. La verdad dianoética es contingente porque supone la atribución de un accidente a un sustantivo —a una sustancia—y por ende, la distinción entre sustancia y accidente. Y es justo esta distinción de la cual hacen caso omiso los enemigos del principio, pues confunden la atribución con la definición —o bien, hacen de la definición una atribución entre otras—y por consiguiente, a la sustancia con el accidente.¹³⁰ De ahí que Aristóteles pueda distinguir entre “el significar un sujeto” [τὸ ἐν σημαίνειν] y “predicarse de un sujeto” [καθ' ἐνός], el significar un sujeto supone pues significar que el ser de tal cosa no es distinto, mientras que aquello que se predica de un sujeto, sí posee un ser diverso al de aquello de que se predica, o sea, el ser del sujeto y el del predicado son diferentes. Así, el ser hombre de Sócrates no es distinto del ser de Sócrates, mientras que si de Sócrates se predicara blanco, no significa que el ser de Sócrates sea blanco, sino únicamente que Sócrates es sujeto del accidente blanco. Esto se puede explicar también si retomamos la idea de que el nombre es “sustituto” de la definición, pues si decimos Sócrates es hombre, también estamos diciendo que Sócrates es un animal racional. Sin embargo, cuando se da una atribución, la definición del predicado no puede sustituir al nombre en la enunciación, esto es, la definición de blanco no puede atribuirse a Sócrates. De esta forma, en virtud de este ejercicio es posible distinguir también al *lógos apofantikós* de otro tipo de *lógos* no atributivo, sino esencial.

“Ὅταν ἕτερον καθ' ἐτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῶον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῶον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἀνθρωπος καὶ ἀνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον.”¹³¹ Así, también en el contexto de las *Categorías*, la “transitividad de la

129 “[...]Entonces significar la sustancia consiste en que el ser para una cosa no es otra cosa. Y si es para una cosa, precisamente como el ser para el hombre, o como el ser-para-el-no-hombre, o bien como el no-ser-para-el-hombre, será otra cosa. De modo que es necesario que para los que dice que tal enunciado no es de nada, todo sería accidental.” (Aristóteles, *Metafísica*, L. Γ, cap. 4, 1007 a 25-30).

130 Esta confusión es a la vez la ignorancia de la estructura predicativa y por ende también de la función sintética del intelecto, de la cual ésta sería expresión, además de su diferencia frente a la operación intelectual que “toca” los indivisibles.

131 “Cuando se predica una cosa de otra, como de un sujeto, cuantas cosas se dicen respecto de lo que se predica, se

predicación” funge como una suerte de criterio para distinguir las categorías que se refieren al ‘que es’ y aquellas que no nombran la sustancia, sino que predicen accidentes, o sea atribuyen algo a un sujeto.¹³²

Por otra parte, en *Categorías 2* todas las categorías se ordenan según si “están en” (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν) y si “se predicen de” (καθ' ὑποκειμένων λέγεται) : la sustancia primera no está en, ni se predica de, la sustancia segunda no está en, mas si se predica de, las categorías no sustanciales están en, pero unas se predicen de, y otras no. La distinción radical subdividida conforme a este esquema consiste en la división entre categorías sustanciales y no sustanciales. Las primeras dos, las sustanciales, se caracterizan por no estar en, mientras que las categorías no sustanciales están en. De este modo, la clave reside en comprender aquello que Aristóteles quiere decir con “estar en”. Ambas maneras de describir a las categorías son modo de relación respecto de un sujeto, y aparentemente la diferencia residiría en que la una sería una relación ontológica y la otra una determinación lógica. Sin embargo, Wieland cree que la distinción no radica tanto en esta diferenciación, como si entre las preposiciones ἐν y κατά. Es decir, cuando Aristóteles afirma con respecto a la sustancia segunda que sí se “predica de”, es lo mismo que decir que ‘A es B’, pues B se predica de A. Por su parte, “estar en” sería también traducible a “predicarse con respecto de”: ‘B está en A’ es lo mismo que decir ‘B se predica con respecto de A’. Así, la sustancia segunda sería equivalente al significar un sujeto” [τὸ ἐν σημαίνειν] y las otras categorías que están en, serían aquellas que se atribuyen a un sujeto [καθ' ἑνός].¹³³ “Es kommt also in diesem Zusammenhang weniger auf den Gegensatz zwischen εἶναι und λέγεσθαι an, sondern in erster Linie auf den Unterschied der durch die Präpositionen ἐν und κατά (mit genitivi) angezeigten Relationen. Dies wird nicht zuletzt auch aus Top. Δ 4 (125 a 33 ff.) deutlich, wo Aristoteles das ἐν τινι εἶναι (zusammen mit dem περὶ τι εἶναι) dadurch bestimmt, daß es ein πρὸς τι λεγόμενον, also ein auf ein anderes hin Gesagtes ist.”¹³⁴ Así pues, cada categoría puede decirse con respecto de (πρὸς τι) o decirse de (κατά). Por ejemplo, la sustancia

dirán también respecto del sujeto. Por ejemplo, hombre se predica respecto de un cierto hombre y también animal respecto de hombre, entonces animal también se ha de predicar respecto de cierto hombre. Pues cierto hombre determinado y hombre son “animal” (Aristóteles, *Categorías*, cap. 1, 1 b 10-17).

132A pesar de que el enunciado ‘Sócrates es un hombre’ posea la forma atributiva, en rigor, se trata exclusivamente de la forma, pues hombre no es un atributo más de Sócrates. Como veremos más adelante, a esta forma atributiva, la denomina Aubenque “atribución esencial”.

133De entre las categorías no-sustanciales, sin embargo, las unas se predicen de, mientras que las otras no. Pero a lo que se refiere a Aristóteles es más bien únicamente en el caso de que las categorías se utilizaran en su forma sustantiva, así, yo no podría predicar de Sócrates, la blancura, es decir, Sócrates es blancura. Así pues, la blancura pertenece a aquellas que están en, sin poder predicarse —en su forma sustantivada— del sujeto. Por su lado, las categorías que están en y se predicen de, no están ni se predicen del mismo sujeto, sino que el sujeto del estar en es uno, mientras que el de la predicación es otro.

134 “No se trata entonces en este contexto de la oposición entre εἶναι y λέγεσθαι, sino en primera instancia de la diferencia entre las relaciones señaladas por las preposición ἐν y κατά. Esto es también manifiesto a partir de Top. Δ 4 (125 a 33 ss.) en donde Aristóteles determina el ἐν τινι εἶναι (junto al περὶ τι εἶναι), por medio del πρὸς τι λεγόμενον, o sea, algo dicho con respecto a otra cosa.” (Wieland, *op.cit.*, p. 153).

segunda no se dice con respecto de y por ende no está en, pero sí se dice de, o sea, es tal cosa.

Gracias a este importante aporte de Wieland podemos decir entonces que el “no estar en” y el “estar en” se distinguen porque el primero equivale a un “no predicarse con respecto de”, mientras que el segundo es precisamente el “predicarse de”. Ahora bien, las categorías que “están en” y que por ende, se “predican respecto de”, corresponden justamente a aquellas categorías que a pesar de poseer una forma substantivada, significan en rigor atributos y accidentes; y corresponden a la predicación atributiva.¹³⁵

Además: “Nimmt man dieses Ergebnis ernst, ist man auch nicht mehr gezwungen, dem Subjekt (ὑποκειμένον) zwei verschiedene Bedeutungen zuzuschreiben: es ist sowohl dasjenige, das etwas anderes ist (im Sinne der Prädikation der Gattung und der Eigenschaften) als auch dasjenige, an den etwas anderes ist (nämlich die vergegenständlichten, substantivisch aufgefassten Eigenschaften und deren Gattungen, die man nicht in der Weise der gewöhnlichen Prädikation aussagen kann.)”¹³⁶Otra de las conclusiones trae consigo que no es necesario dar dos sentidos diversos al sujeto, uno ontológico y otro lógico, sino que ambos pueden ser a la vez sujeto de predicación y sustrato —sin que en ellos repercuta la diferencia entre predicarse de y estar en. Así, como ya se indicó¹³⁷, a pesar de que tanto los géneros como los atributos se prediquen del sujeto, los primeros significan también al sujeto, mientras que los segundos, no. En *Categorías*, la manera de abordar esta cuestión, es nombrando los dos tipos principales de predicación: κατὰ τοῦνομα, o sea, que tan solo el nombre es lo atribuido y no su respectiva definición, y κατὰ τὸν λόγον, o sea, tanto nombre, como definición son simultáneamente atribuidos al mismo sujeto, y por ende, este tipo de predicación tan sólo compete a la sustancia segunda.

De ahí también la importancia del verbo προσημαίνειν que destaca el vínculo entre dos cosas que a pesar de unirse poseen un ser diverso. El verbo ser en su sentido copulativo” significa “en adición”, o bien, co-significa que el intelecto está uniendo dos cosas cuyo ser es distinto, o sea, realiza una síntesis. Por su parte, en el caso de la predicación de la sustancia segunda se está haciendo manifiesto el qué-es. Por esta razón, se muestra también que el error es lo opuesto a la verdad dianoética, precisamente porque las dos cosas unidas poseen un ser diverso, por eso podemos atribuir cualquier cosa a un sujeto, y por ello también podemos errar

135De ahí que varios interpreten esta clasificación como un criterio para distinguir auténticos sustantivos de inauténticos.

136“Tomando en serio este resultado, no se está más obligado a suscribir dos significados diversos al sujeto (ὑποκειμένον): es tanto aquello que es otra cosa (en el sentido de la predicación del género y los atributos) como también aquello en lo cual algo está (o sea, los atributos substantivados y objtivados, y sus respectivos géneros, los cuales no pueden predicarse de la manera habitual.)” (Wieland, *op.cit.*, p. 155).

137Cfr. nota 56.

cuantas veces atribuimos. Pero en el caso de la verdad noética no sucede que podemos predicar cualquier cosa de otra, sino solamente una: sólo aquello que contienen en sí la esencia de lo nombrado; pues este nombre, aún poseyendo la forma predicativa, significa al sujeto mismo. El predicado en la atribución de categorías no sustanciales significa otra cosa, pero no el sujeto mismo, dicho de otro modo, se distinguen dos sujetos, el sujeto predicativo —al cual se le predica un atributo—y el sujeto en el sentido de aquello significado por el atributo —pues el atributo mismo también significa un sujeto, mas no el mismo del cual él se está predicando. Sin embargo, el sujeto predicativo es a la vez sustrato, pues un atributo no puede existir sin una sustancia, de ahí que se diga que “está en”. De esta manera, mientras el *lógos apofantikós* αποφαίνεσθαι, o sea, muestra respecto de —un sujeto—, o bien, predica, el nombre y la definición, φαίνεσθαι, significa la cosa misma. En suma, podríamos decir que el *lógos apofantikós* equivale al atribuir y por consiguiente también, a la verdad dianoética, mientras que el nombre y la definición, al σεμαίνει.

Por otro lado, el “mostrar respecto de” no sólo es indicativo de un atributo de la cosa e indirectamente del sustrato, sino que manifiesta la existencia del atributo mismo, *qua* accidente. “Sin duda, el hombre-blanco existe como un todo concreto. Pero lo que tiene una existencia sólo nominal es el accidente aislado de su pertenencia al sujeto: y así, el blanco sería un no-ser si <<en ciertos casos>>, el lenguaje no lo sacase de su nada para atribuirlo hic et nunc, es decir, en virtud de una coincidencia imprevisible y pasajera—contingente, diría Aristóteles—a tal o cual de carne y hueso.”¹³⁸ Esto nos remite a la interpretación de Berti de los indivisibles, en la cual, según el, Aristóteles se refiere a cualquier tipo de unidad, siendo la unidad propia de la intelección de los indivisibles aquella que responde a una unidad dada o real, mientras que la síntesis es positiva, es decir, pone la unidad. Sin embargo, como podemos ver, tanto por medio de Aubenque, como por Aristóteles¹³⁹, la unidad puede ser accidental κατά συμβεβηκος o bien, por sí καθ’ αυτό. La unidad accidental se refiere precisamente a la unidad simbolizada por el *lógos apofantikós*, el cual es además un “enunciado divisible”. La “divisibilidad” del enunciado se funda precisamente en que el encuentro entre el sujeto y el accidente es contingente; de ahí también la contingencia de la verdad dianoética. En cambio, la necesidad de la verdad noética se funda en que aquello que se enuncia en la definición constituye una unidad por sí, una unidad esencial: “ἔτι δὲ ἐν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα [τί ἦν εἶναι] τὸ πρᾶγμα (αὐτὸς γὰρ καθ’ αὐτὸν πᾶς λόγος διαιρετός)”¹⁴⁰ Lo mentado en la definición—ὅρος— que es λόγος de la esencia, aunque aparentemente sean “muchas palabras” constituye una unidad esencial, y así, la

138Aubenque, *op.cit.*, p. 135.

139Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Δ 6.

140 “Además se dice que son una sola cosa, aquellas cuyo enunciado, el enunciado de la esencia [la definición], es indivisible con respecto a otro que muestre [la esencia] de la cosa, pues todo enunciado es en sí y por sí divisible[...]" (*Ibidem*, 1016 a 32-35).

pluralidad de palabras no implica que se estén simbolizando una pluralidad de esencias. Por el contrario: “ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ ἄνθρωπος καὶ λευκὸν πολλὰ μὲν ἔστιν ὅταν μὴ ὑπάρχη θατέρω θάτερον, ἔν δὲ ὅταν ὑπάρχη[...]”¹⁴¹

Así, podemos ver que es el lenguaje mismo el que manifiesta la diferencia del modo de ser de cada cosa. Pues justamente el “todo concreto” que constituye la unidad accidental es tan solo distinguible en su accidentalidad en la medida en que es predicado de manera apofántica. Así, mediante la atribución de tal tipo se revela el ser accidental del blanco y el ser sustancial-sustrato de hombre.¹⁴² De esta forma, la “coincidencia hic et nunc” entre el hombre y el blanco sería tomada como una suerte de unidad necesaria si Aristóteles no hubiera distinguido entre el significar y el atribuir. Incluso la propia estructura de la atribución — τὶ κατὰ τινοσ— implica que se trata de una pluralidad de cosas que se ponen en relación en el intelecto como dos cosas separadas y vinculadas a la vez. De ahí la fuerza del argumento aristotélico en contra de aquellos que consideran a la esencia como un atributo más: si la esencia fuera un accidente, se eliminaría la naturaleza simbólica del lenguaje—o se ignoraría—pues en la esencia reside el fundamento de dicha naturaleza, y uno podría denominar todas las cosas con el mismo nombre, o la misma cosa con infinidad de nombres — accidentales. Si la esencia fuera un accidente caeríamos en lo que Platón narra en el Eutidemo 283 d¹⁴³: “Queréis que Clinias se haga sabio, por tanto que deje de ser ignorante, por tanto que deje de ser: queréis por tanto su muerte.” Si querer que Clinias se haga sabio significa querer su muerte es tan solo resultado de un manejo arbitrario y sofístico del lenguaje que no distingue entre el accidente y la esencia. Pues para resolver el problema de Clinias, es preciso distinguir que a través del cambio hay algo que permanece, o bien, que la verdad contingente se funda en la verdad necesaria, y precisamente lo que permanece posee un ser distinto al ser contingente de sus accidentes. Sólo en la medida en que se reconoce la distancia entre Clinias y sus accidentes, es posible desear que sea sabio sin desear su muerte. Así pues, si todo fuera accidental, no habría esencia o sino la colección de los accidentes darían lugar a la esencia. En el segundo caso, la conclusión sería una esencia carente de unidad, y por ende, no sería esencia rigurosamente. Mientras que el primer caso se revela como un caso absurdo, pues un accidente existe en la medida en que está en un sujeto.

Por otra parte, Aubenque muestra la ignorancia de la naturaleza significativa por parte de los sofistas, pues creen que atribuir un accidente es significar la cosa, cuando aquello que el accidente significa es otra cosa, un ser diverso al ser del sujeto en que está. La tesis sofística, según la cual todo sería accidental, lleva además a

141“En efecto, en el caso de “hombre” y “blanco” se trata de “muchas cosas” si no se dan uno en el otro, pero de uno si se dan [uno en el otro].” (Aristóteles, *op.cit.*, Z 12, 1037 B 14-15.).

142“Desde este punto de vista, Aristóteles asimila accidente y predicado [...]” (Cfr. Aubenque, *op.cit.* p. 132).

143La conexión con este ejemplo es sugerida por Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 133.

dos absurdos, por un lado, si todo accidente significara la esencia, la esencia tendría una infinidad de nombres –tal como mencionamos–, lo cual imposibilitaría el lenguaje mismo; por otro, todo sería una esencia, la cual sería una suma de accidentes indeterminada e infinita. Así, la identidad de la esencia con el sujeto, que se manifiesta con la significación, resulta condición indispensable para el lenguaje.” La equivocación de los sofistas consiste, pues, en moverse únicamente en el dominio del accidente, o más bien en no ver que el accidente no tiene otra realidad que la que extrae de su pasajera adhesión a su sujeto, es decir a la esencia[...]¹⁴⁴ Aubenque ubica una suerte de hipostasiación del lenguaje en la teoría sofística, es decir, una “*Verdinglichung*” [cosificación], como la llama Wieland, en la medida en que creen que éste es una realidad subsistente por sí misma. Curiosamente ambos consideran errónea cualquier “cosificación” del lenguaje mediante la cual éste sería una cosa entre cosas, o bien, una suerte de realidad con las mismas características que la realidad extralingüística. Para Aubenque esta hipóstasis se da al interior de la sofística, precisamente a raíz del desconocimiento del carácter significativo del lenguaje:

Fueran cuales fueran las divergencias entre los sofistas en cuanto a su teoría del lenguaje [...] no parecen haber poseído, en cualquier caso, la idea de que el lenguaje pudiera tener cierta profundidad, reenviando a algo distinto de sí mismo: sus teorías son, podríamos decir, teorías inmanentistas del lenguaje, el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un signo que hubiera que rebasar en dirección a un significado no dado, sino problemático —lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada.¹⁴⁵

A pesar de la coincidencia en este punto entre Aubenque y Wieland, divergen en otro punto de crucial importancia. Pues mientras para Aubenque la cosificación sucede en virtud del desconocimiento del carácter simbólico del lenguaje, para Wieland, la cosificación se da en virtud de lo contrario, o sea, al considerarlo una realidad aparte de la realidad extralingüística —pues para él, la función primordial es exclusivamente la comunicación y no la naturaleza simbólica.

Ahora bien, quizá un breve recuento de las posturas sofísticas sería útil para enriquecer la crítica aristotélica. Entre las posturas sofísticas, tal como Aubenque las recupera, la una corresponde a Antístenes, quien cree que la falsedad es imposible: “Todo discurso, dice Antístenes, está en lo cierto; pues quien habla dice algo; pero quien dice algo dice el ser, y quien dice el ser está en lo cierto.”¹⁴⁶ Aquí se puede ver que aparentemente este argumento es irrefutable, pero si retomamos la crítica y la teoría aristotélica del lenguaje,

¹⁴⁴Aubenque, *op.cit.*, p. 133.

¹⁴⁵*Ibid*, p. 98.

¹⁴⁶*Ibid*, p. 99.

se revelan entonces los errores que lo fundan: No todo decir, por el mero hecho de significar, es verdadero. Además, no todo decir significa el ser. Por otro lado, decir no basta para decir con verdad, pues se precisa que se digan las cosas como son, pues también podemos decir las cosas como no son. En la argumentación sofística se desconoce, no solo que el lenguaje es significativo, sino que decir no es significar el ser, sino que también se puede significar el accidente. En otras palabras, se puede decir el qué, pero significar el cómo, por ejemplo, en el caso de nombrar por medio de un sustantivo algo accidental. Esto, además nos conduce a que la posibilidad de la apariencia reside justamente en el lenguaje, pues aparentemente se está significando un qué, cuando en rigor se significa otra cosa, otra categoría. Según Aubenque en esta postura se revela una suerte de “adherencia natural e indisoluble entre las cosas y las palabras”, o sea, no se ha descubierto la distancia entre unas y otras. El lenguaje es pues, prácticamente un sucedáneo de la cosa que no reenvía a algo distinto de sí mismo. El decir se impone así sobre la evidencia de la cosa misma y de este modo se erige como una realidad autónoma. Además, desaparecería la estructura apofántica del decir—e incluso la posibilidad de definir— pues solo podríamos llamar a la cosa con un solo nombre y no podríamos decir nada respecto de ella. De este modo, en esta concepción tan sólo sería posible nombrar las cosas y por ende se eliminaría el discurso predicativo, y con ello la verdad y la falsedad. Pues, como hemos visto, las palabras aisladas no poseen aún verdad ni falsedad, así por ejemplo en el caso de designar lo inexistente. Esto manifiesta que el descubrimiento aristotélico de la índole simbólica del lenguaje trae consigo la posibilidad de predicar y definir. Podríamos agregar que la función del lenguaje antisténico se reduce a ser “deíctica”, mas no significativa.

Por su parte, Gorgias, cree que el discurso es una realidad entre otras: “[...] lo que nosotros comunicamos a los demás no es el ente, sino el discurso, que es diferente a aquello a que se refiere.”¹⁴⁷ La incomunicabilidad del lenguaje se funda en que Gorgias supone que el lenguaje es una realidad meramente sensible, en términos aristotélicos, sería simplemente el objeto sensible propio de la audición y nada más, ignorando así por un lado, que además de ser efectivamente una realidad sensible, posee la “profundidad” capaz de reenviar a otra cosa trascendente a él: su realidad sensible se elimina en el momento en que remite a otra cosa. Además, según Gorgias, si acaso hay diálogo, esto tan sólo se debe a que ambos interlocutores coinciden en la percepción de aquello de lo que hablan. En otras palabras, en rigor no hay comunicación, sino si acaso únicamente en sentido accidental.

De este modo, a pesar de que Gorgias y Antístenes llegan a conclusiones divergentes —el primero, creyendo que el discurso no dice nada, el segundo, que no es posible decir nada falso, pues el decir es

147 *Ibid*, p.100.

exclusivamente decir el ser—ambos parten de la misma postura: la ignorancia de la profundidad del lenguaje. “Para Cratilo y Antístenes, el nombre forma un solo cuerpo con la cosa que expresa, o mejor dicho, es la cosa misma expresándose. Gorgias, del mismo principio, extrae la consecuencia inversa: el discurso es él mismo un ser[...]y así como unas cosas no revelan en modo alguna la naturaleza de las otras, el discurso no revela nada, no expresa nada[...]De un lado el λόγος es el ser, de otro, el λόγος es un ser[...]”¹⁴⁸

De este modo, la concepción del lenguaje repercute directamente en las tesis metafísicas, tanto de los sofistas como de Aristóteles. Además, no sólo son los sofistas aquellos a los que Aristóteles descubre en su falta, sino también los eleatas, pues precisamente así como los sofistas permanecen en el plano del accidente, los eleatas permanecen en el plano exclusivo del ser esencial. Mientras que para los primeros la esencia se confunde con el accidente, para los segundos, la esencia se impone sobre el accidente, eliminando así su existencia. Y así en la dimensión análoga del lenguaje, para los sofistas, el lenguaje es incapaz de comunicar nada, mientras que para los eleatas, se reduce a la significación, desapareciendo por consiguiente, la dimensión predicativa. Así, o se cae en la absoluta equivocidad o en la absoluta univocidad del ser. Esto nos dirige inmediatamente a que al descubrimiento de la naturaleza significativa del lenguaje acompaña necesariamente la aristotélica multivocidad del ser “πολλαχῶς λέγεται”. Pues, con este descubrimiento, se explica la aporía de que una misma cosa, por ejemplo, Sócrates, puede ser hombre, blanco, músico, etc. La equivocidad sofística resulta en que Sócrates es tanto hombre, como blanco y músico en la misma medida y en el mismo sentido, mientras que los eleatas concluyen que todo es uno, en la medida en que el ser tan sólo se dice de un modo, a saber, en el sentido sustancial-esencial. Así, los sofistas pueden oponerse al principio de no-contradicción, mientras que los eleatas creen que para no suprimirlo sólo resta la posibilidad de nombrar el ser, y todo lo demás es exiliado en el no-ser. Mas, como se ha visto, es un problema que descansa sobre las trampas del lenguaje, que sin ser expuestas, conllevan a estos resultados. Las tesis aristotélicas en torno al lenguaje revelan a su vez las formas fundamentales en que puede entenderse el ser mismo, con tal de evitar caer en las mencionadas consecuencias.

Ahora bien, cuando Platón, en el *Parménides*, pretende oponerse al eleatismo y así cometer el parricidio, se ve forzado a conceder existencia al no-ser, pues no encuentra otro modo de explicar la multiplicidad. Sin embargo, Aristóteles cree que la aporía no se resuelve de este modo, pues no por darle lugar al no-ser en el ser, es posible la multiplicidad de seres, sino precisamente porque el ser se dice de muchas maneras. En otras palabras, no es necesario hacer del no-ser una suerte de ser para oponerse a la univocidad,

¹⁴⁸*Ibid*, p. 103.

basta con desvelar la estructura multívoca del ser. “[...] eso es dejarse engañar por el lenguaje; no por colocar una partícula negativa delante de un sustantivo se obtiene una negación, lo que se obtiene es, a lo sumo, un nombre indefinido, y hasta sería correcto decir que ni siquiera se trata de un nombre.”¹⁴⁹ En *De Interpretatione* Aristóteles explica que la negación es un fenómeno exclusivo del *lógos apofantikós*, el término ‘no’ frente a una palabra aislada no significa una negación, sino indeterminación del nombre, en este caso, no-ser sería simplemente la indeterminación del ser. De este modo, aquello que nos permite hablar del no-ser no es su inmersión en la región de lo existente, sino la estructura apofántica del lenguaje que nos permite tanto afirmar como negar. Mientras que en el *lógos apofantikós* el ser funge exclusivamente como cópula, en la atribución esencial nombra una relación de identidad entre la esencia y la sustancia.

“Daß man ein und dieselbe Sache auf verschiedene Weise ansprechen kann, macht also gerade einen Unterschied des εἶναι aus. Die Verschiedenheit des *Seins* meint also in unserem Beispiel nur eine Verschiedenheit in der *Prädikation*.”¹⁵⁰ Que en otras palabras significa que precisamente la predicación permite ver la distinción de los modos de ser; y como ya habíamos adelantado, no solo permite ver los modos de ser, sino que de alguna manera lleva al ser a aquello que para los eleatas se encontraba abandonado en el no-ser, los accidentes. Así, podemos ver que en la medida en que el lenguaje se realiza no solo como significación, sino también como atribución, es capaz de llevar al ser a lo que sin la palabra se encontraría oculto e ignorado. Pues solo en el lenguaje reside la potencia de comprender a los accidentes como entes e incluso, hacer una ciencia de ellos, pero no en la medida en que son accidentes de un sujeto: “Die Gegenstände, mit denen es die Geometrie zu tun hat, *sind von* einem Subjekt, aber nicht, *insofern* sie von einem Subjekt sind.”¹⁵¹ La geometría es un gran ejemplo para esclarecer como la predicación, al distinguir los modos de ser, no hipostasias a las formas geométricas o a los números —lo que sería una suerte de platonismo—, sino que sus objetos se dan efectivamente en un sujeto, digamos que corresponderían a aquellas categorías que están en y se predicán de un sujeto. No obstante, en la medida en que son estudiados, se abstraen del sujeto en el que están y son consideradas en sí. Así, no es que la geometría se ocupe de sustancias, sino accidentes, mas no en la medida en que son accidentes.

Ahora bien, ¿cómo están relacionados los diversos modos en que se dice el ser con la verdad?, ¿puede entenderse al ser también como verdad? Según habíamos visto, la verdad dianoética, así como el error, no se

149 *Ibid*, p. 151.

150 “Que se pueda hablar de una y la misma cosa de distinto modo, constituye precisamente una diferencia en el *ser*. La diversidad del *ser* se refiere entonces en nuestro ejemplo únicamente a una diferencia en la *predicación*.” (Wieland, *op.cit.*, p. 154).

151. “Los objetos de los que se ocupa la geometría *son de* un sujeto, pero no en la medida en son de un sujeto.” (*Ibidem*).

encuentra en las cosas, sino en el pensamiento, pues su enunciación es símbolo de la síntesis que realiza el intelecto. No obstante: “[...]la composición misma no pertenece al orden del símbolo, y ni siquiera es competencia del lenguaje: es uno de esos <<estados del alma>> (παθήματα τῆς ψυχῆς), acerca de los cuales nos advertía el comienzo de *De Interpretatione* que guardan relación de semejanza con las cosas.”¹⁵² De ahí, que se diga que la existencia del accidente tan sólo se manifieste en la predicación, pues se manifiesta únicamente en cuanto tal en el pensamiento que compone. En la composición surge mayor cercanía a las cosas que en la mera significación, no obstante, la composición misma descansa e implica a la significación. La composición, expresada en el *lógos apofantikós*, es más semejanza y menos símbolo que la palabra aislada. La palabra aislada posee únicamente una relación de significatividad con las cosas, mientras que puesta en relación con otras palabras se vuelve “semejante” [ὁμοίωμα] tal y como se decía al comienzo de *De Interpretatione* respecto del pensamiento—frente a la naturaleza simbólica del nombre y el verbo. De ahí también que sus partes sean significativas, mientras que las partes de la palabra aislada no. Así, la ὁμοίωσις es un movimiento directamente relacionado con la ἀπόφανσις. La verdad dianoética está pues estructurada por ambos movimientos anímicos: “τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν”¹⁵³ La composición —y la separación— que se dan en el alma responden a que hay algo unido, así, no es que el alma defina como son las cosas, sino que se asemeja a ellas, si habla con verdad, y compone lo que en efecto está unido.¹⁵⁴ La ὁμοίωσις supone que la composición se asemeje a las cosas, mientras que la ἀπόφανσις la revela. La ὁμοίωσις supone que la composición coincide con la unidad objetiva, pero la ἀπόφανσις no necesariamente es verdadera. El revelar no supone siempre revelar tal y como son las cosas, sino que se puede manifestar “falsamente” [*verstellen*].

Ahora bien: “ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκὴ ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια)”¹⁵⁵ Esto es, la verdad y la falsedad se dan en el pensamiento, y por ello, el ser verdad —dianoético—, no podría identificarse con una significación del ser mismo, sino como una expresión del alma. En el caso de la verdad dianoética, la verdad no es una significación del ser, sino un estado del alma.

¹⁵²Aubenque, *op.cit.*, p. 109

¹⁵³“En efecto, la verdad abarca tanto a la afirmación, en el caso de lo que se da unido, como a la negación, en el caso de lo que se da separado, y la falsedad es la contradicción de de estas partes.” (Aristóteles, *Metafísica*, E 6, 1027 b 20-23).

¹⁵⁴“En el juicio, no decimos sólo algo *de* algo, sino que dejamos hablar en nosotros a una cierta relación de cosas que existe fuera de nosotros.” (Cfr. Aubenque, *op.cit.*, p. 162).

¹⁵⁵“(Y puesto que la composición y la división se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y lo que es de esta manera no es de las cosas primordiales, sino de las secundarias (pues el pensamiento compone o divide tanto el qué es, como la cualidad, como la cantidad o cualquier otra)[...]” (Aristóteles, *op.cit.*, E 6, 1027 b 29-34).

Por otra parte, también se dice que el ser de la predicación es distinto al de “las cosas que se dan en sentido primordial”: ¿en qué se distingue? Quizá para resolver esta cuestión sea útil retomar el argumento antisténico según el cual todo decir es decir del ser. Como ya advertimos, no todo decir significa al ser, y no obstante, existe un decir que sí significa al ser: la primera y la segunda categorías, o sea, el ser enunciado en cuanto sustancia. El ser enunciado en el *lógos apofantikós* posee una “elasticidad” tal que por medio de él, el alma compone y divide incluso falsamente, o sea, que por medio de él, puede decirse que algo *es* aunque *no sea*. El ser, en este sentido, es una suerte de “ser relativo”, pues siempre pone en relación al sujeto y su respectiva atribución, siendo tal relación contingente y accidental. El objeto accidental de la percepción sensible, por ejemplo, que lo blanco *sea o no* un hombre, es análogo a la atribución, no sólo porque en ambos casos se trate de una relación accidental, sino porque en ambos casos se trata de categorías que se caracterizan por ser “estar en”; estructura que además Wieland compara con la de tener *ἔχειν*: “Eigentümlichkeiten, die nicht Wesensbestimmungen sind, kann man also in der Weise des Habens und damit auch in der Weise des *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, indessen nicht in der Weise der gewöhnlichen Prädikation aussagen.”¹⁵⁶ De este modo, Sócrates tiene el blanco o la blancura o bien, el blanco está en Sócrates, pero Sócrates no tiene al hombre, ni el hombre está en Sócrates.¹⁵⁷

Como habíamos señalado, el accidente, en lugar de estar exiliado en el no-ser —caso de los eleatas— y sin necesidad de atribuirle ser al no-ser —caso de Platón— adquiere ser en la medida en que es nombrado. Dicho de otra manera, el accidente es una categoría, y por ende, también significa al ser, pero no como el nombre que significa una sustancia. Pues, por su parte, el nombre y la definición, o sea, la expresión de la intelección de los indivisibles, significan al ser, pero en otro sentido, dado que siempre son verdaderos, a no ser que se ignoren. En este caso, no existe el “término medio” entre la verdad y la ignorancia, a saber, lo falso, y por ende, la apariencia. Sin embargo, como ya advertimos, en el caso del *lógos apofantikós* aunque la verdad se funde en el ser de las cosas, ella misma, no está en las cosas, sino en el estado del alma, es decir en el pensamiento que compone. Y precisamente por ello, se puede hablar también de falsedad. No obstante, así como la verdad apofántica —dianoética— no está en las cosas, así tampoco la apariencia están en las cosas, sino que la apariencia, es en esta medida, un estado del alma.

“ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ

156. “Los atributos que no son determinaciones esenciales se pueden enunciar en el modo del tener, y por ende también en el del *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, mas no en el modo ordinario de la predicación [A es B].” (Wieland, *op.cit.*, p. 157).

157 “καὶ τὸ ἔν τινι δὲ εἶναι ὁμοτρόπως λέγεται καὶ ἐπομένως τῷ ἔχειν.” (Cfr. también Aristóteles, *Metafísica*, Δ 23, 1023 a 24-25) “‘Estar en algo’ se dice, por su parte, en distintos sentidos que se asemejan y se corresponden con los de ‘tener’.”

καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἢ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος.”¹⁵⁸ Aquí aparentemente Aristóteles ubica tanto verdad como falsedad —y en la medida en que se habla de ambos es evidente que se refiere al *lógos apofantikós*—en el ser y el no-ser, sin embargo, es muy importante atender al hecho de que ambos están entrecomillados —en griego las comillas son equivalente al artículo τὸ— o sea, se refieren al decir mismo, decir que algo es algo o no lo es. Por tanto, ser y no-ser no equivalen a verdad ni falsedad, sino en la medida en que están expresados como cópulas en el *lógos apofantikós*. El ser aquí consiste en la unidad —accidental— v. gr., Sócrates y blanco. Por su parte, el no-ser, sería el estar separado, o sea, no constituir unidad alguna.¹⁵⁹

Ahora bien: “ἢ ὡσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι [...]”¹⁶⁰ Con ‘estas cosas’ Aristóteles se refiere a las cosas carentes de composición, o sea, las esencias. En el caso de la esencia ni el ser, ni la verdad se dicen de igual modo que lo “demás”. No se enuncia como *lógos apofantikós* justamente porque ser y verdad son distintos para éstas. En el caso de la definición o del nombre el ser dicho significa otra cosa, no significa estar unido hic et nunc, sino identidad entre esencia y sustancia, así, el ser es este caso explicita el ser de la cosa, no le atribuye una cosa a otra. El ser pues resulta en esta caso el despliegue lingüístico de la sustancia. El ser aquí no es un ser relativo, sino un ser que nombra “lo mismo”, pues al decir que Sócrates es hombre no se están nombrando dos cosas distintas, sino que se significa justamente que uno y otro son lo mismo. De ahí que Aristóteles llame a la esencia “τὸ ὄν αὐτό”¹⁶¹, o sea, lo que es lo mismo. “οἷον ὅταν λέγη αὐτὸ αὐτῷ ταύτόν· ὡς δυοῖν γὰρ χρῆται αὐτῷ.”¹⁶² De ahí que el ser sea despliegue, pues se considera a Sócrates y a hombre “como si” fueran dos cosas, cuando lo que se está significando es precisamente que esto que aparenta ser dos cosas, es una: es ser “repite” aquello que es Sócrates. Ahora bien, si ser es estar unido —ser uno, ser lo mismo— y la esencia y aquello de lo cual ella es esencia siempre están unidos significa que “siempre es” y por ende, siempre es verdadero. Aquí, en el caso de la esencia, al ser le antecede un “siempre”, y no un hic et nunc, como en el caso del ser relativo.

“ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.”¹⁶³ De acuerdo a lo que hemos explicado,

158“Además el ser y el no ser significan que algo es verdadero, pero el no ser que no es verdadero, sino falso. Asimismo en el caso de la afirmación y la negación, por ejemplo, Sócrates es músico, que esto es verdadero, o Sócrates es no-blanco, también es verdadero. Pero que la diagonal no es conmensurable, que es falso.” (*Ibid*, Δ 7, 1017 a 31-35).

159Cfr. *ibid*, Θ 10, 1051 b 10-13.

160“Tal como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser[...]" (*Ibid*, Θ 10, 1051 b 20-22).

161Aristóteles, *op.cit.*, Δ 8.

162“Por ejemplo, cuando se dice que algo es lo mismo que él mismo, es como si se tratara de dos cosas [...]" (*Ibid*, Δ 9, 1018 a 8-9).

163“De modo que cada cosa tendrá de verdad, cuanto tenga de ser.” (*Ibid*, α 1, 993 b 30-31).

resulta manifiesto que aquello que siempre es y que siempre es verdadero: posee más ser y por ende, más verdad. Este ‘más’ no se refiere a la cantidad, sino al grado de preeminencia ontológica de la esencia frente al accidente, y por ende, a que la verdad de la esencia es “más verdadera” —además de que es necesaria: “The reason for this is that a thing’s being is the cause of any true judgement [...]”¹⁶⁴

De este modo, la causa de la verdad la encontramos en la cosa misma: “ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι.”¹⁶⁵ Por ende, la causa de que la predicación sea verdadera, reside en las cosas mismas, pues no podríamos siquiera predicar sino hubiera un sujeto del cual predicar. Así, la verdad del *lógos apofantikós* es una suerte de verdad derivada de las cosas mismas:

[...]la verdad solo puede ser aquí [L. IX, cap. 10, 1051 b 24] antepredicativa, pues seres tales [esencias] pueden ser objeto de enunciación (φάσις) pero no de juicio (κατάφασις), y Aristóteles pone buen cuidado en recordar aquí que la φάσις no es una κατάφασις, puesto que no implica atribución: sería simplemente la palabra humana a través de la cual se desvela la verdad del ser.¹⁶⁶

Por ello, no es que la verdad resida exclusivamente en el alma, sino que la palabra deviene el modo mediante el cual es posible desvelar la verdad que reside en el ser. Por otra parte, tanto ser como verdad se dicen de muchas maneras, y por ende, podríamos añadir que de cuantas maneras como se dice el ser, de tantas maneras se dirá también la verdad. Las significaciones del ser coinciden con las de la verdad — naturalmente no la verdad dianoética, pues como hemos advertido, en este caso, el ser se dice en sentido copulativo, y por ende, en la atribución no se significa al ser mismo, sino a la unión entre sujeto y accidente. Así, podríamos decir que cada modo en que se dice el ser, así también se dice la verdad. En esta medida “[...]el ser en cuanto verdadero no forma <<parte>> del ser propiamente dicho, puesto que, al ser reiteración suya, tiene en cierto sentido la misma extensión que él.”¹⁶⁷ Es decir, si verdad y ser poseen la misma extensión quiere decir que la verdad no es una significación del ser entre otras, es más bien “significación de significaciones”. Así como el alma es forma de formas, o sea, no posee ninguna forma individual, sino que su especificidad consiste precisamente en abarcar todas las formas posibles, así también, la verdad no es una significación individual del ser, sino que abarca todas sus significaciones.

164 S. Tomas de Aquino, *Commentary on Aristotle’s Metaphysics, book 2*, cap. 1, C 298.

165 “De modo que también será verdadera en grado máximo la causa de cuanto cosas sean verdaderas después [de ella].” (Aristóteles, *op.cit.*, α 1, 993 b 26-27).

166 Aubenque, *op.cit.*, p. 160.

167 *Ibid.*, p. 161.

Así pues, podríamos decir que en la medida en que la verdad es significación de significaciones, podemos hablar del ser. De este modo, la verdad ontológica —en la cual ser y verdad poseen la misma extensión— es aquella condición que nos permite hablar del ser. Finalmente, resulta claro que tanto el vínculo como la diferencia entre ambas verdades se muestran en virtud del lenguaje, pues la extensión del ser y la verdad consiste en la extensión de su significatividad. Por otra parte, la estructura apofántica es la vinculación que hace el pensamiento entre las significaciones del ser. Las significaciones del ser se expresan en las categorías¹⁶⁸, pues: “ἢ καὶ ὁ ὀρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶ πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἓνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτῳ τοῖς δ’ ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῆ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις.”¹⁶⁹ De este modo, la verdad noética i.e., la verdad ontológica, en la cual aún no se da la operación sintética del intelecto, y por ende, aquella verdad que reside en las cosas mismas, no es unívoca, sino que se dice de tantas modos como el ser mismo. No obstante, la definición del accidente —pues la definición es precisamente la enunciación de la verdad noética— es una definición en sentido secundario, pues la definición compete primariamente a la sustancia, y por ende, la verdad de la entidad se da “ἀπλῶς” mientras que en las demás categorías “οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ’ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασὶ τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν[...].”¹⁷⁰ O sea, como decíamos, el lenguaje le da ser a lo que sin ser nombrado no sería, de ahí que algunos digan que lo que no se dice “ἀπλῶς”, tan solo posee un ser nominal λογικῶς. Por ende, la verdad noética se divide en la verdad de la sustancia —definición en sentido primario— y en la verdad de las otras categorías, las cuales son y son verdaderas en sentido secundario. Además, esta verdad es una verdad ontológica, pues no se está atribuyendo una cosa a otra, sino desplegando el ser de las cosas mismas. Por otra parte, la verdad dianoética, es una verdad lógica, la cual vincula las categorías unas con otras, y por ende se funda en la verdad noética. Pero lo que hace verdaderas a ambas verdades consiste en que ambas desvelan al ser: “[...] y es este ser-juntas o no-ser juntas el que se desvela en la verdad del juicio, del mismo modo que el ser de las cosas no compuestas se desvela en la verdad de la captación (θιγεῖν) enunciativa.”¹⁷¹

168Cfr. Aristóteles, *op.cit.*, Δ 7, 1017 a 23-24.

169“¿Acaso la definición, así como el “qué-es”, se dice de muchas maneras? Pues el “qué-es” en un sentido significa una sola cosa, es decir, la sustancia y una cosa determinada, pero en otro sentido, cada una de las categorías, la cantidad, la cualidad y tantas otras de tal clase. Pues tal como el “es” también se da en todas las cosas, pero no de igual modo, sino en que en unas en primer lugar, pero en otras secundariamente, así también el “qué-es” [se dice] simplemente para la sustancia, pero en las demás de cierto modo.” (Aristóteles, *op.cit.* Z 4, 1030 a 17-23).

170“Pero no simplemente, sino tal como en el caso de lo que no es, algunos afirman “lógicamente” [solo en el lenguaje] que lo que no es, es.” (*Ibid.*, Z 4, 1030 a 24-25).

171Aubenque, *op.cit.*, p. 162.

Capítulo 4 Λόγος y Lenguaje

*Alles Wort und somit alle Logik steht unter der Macht des Seyns*¹⁷²

Aquello que se caracteriza precisamente por ser signo de otra cosa, ¿puede ser caracterizado él mismo por un signo? Ya Wieland designa la naturaleza escurridiza del lenguaje como “auto-olvido”, Aubenque, como “profundidad”. Acaso aquello cuyo simbolizar consiste esencialmente en desvelar y abrir el ente, ¿puede ser a su vez desvelado y abierto? ¿Qué es aquello que puede mostrar al lenguaje mismo?

A los signos, así como una flecha o un semáforo, no los vemos en cuanto cosas (*dinghaftig*), si no, no nos remitirían a algo distinto de sí mismos. Los signos dejan de ser lo que son, la flecha, el fuego, y devienen transparentes, es decir, dejan ver a través de sí otra cosa. Según Aristóteles, al analizar las potencias sensibles del alma, cada una de ellas posee un medio por el cual es posible el encuentro entre ésta y su objeto sensible. Este medio no se deja sentir al igual que los objetos, pero da lugar al encuentro momentáneo entre la potencia y su objeto, creando así la posibilidad de la sensación. Sería pues una suerte de “relación” entre el órgano y el objeto sensible, o sea, no una relación entre dos cosas, sino la “relación de relaciones”, relación por medio de la cual surge la relación entre dos cosas. En el caso de la vista, Aristóteles llama a este medio “Transparencia” (*διαφανές*). De esta manera, resulta claro como el signo posee una forma de ser semejante al medio respectivo de la sensación, una forma de ser análoga. Precisamente para “dejar ver a través de sí” se requiere dicho ser-transparente, los signos son así en cierta medida transparentes. Éstos no son perceptibles tal como los objetos sensibles, sino que permiten ver otra cosa, así como la transparencia permite que el ojo se encuentre con el color. Tal y como no podemos denominar al medio transparente “objeto sensible”, así tampoco podemos decir que los signos son como las cosas, no posee un ser-cosa (*dinghaft*). ¿Cuál es la forma de ser que les es propia?

Para encontrar dicha forma de ser del signo, podríamos preguntarnos por la proveniencia de su “naturaleza transparente”, i.e., por aquello que le otorga esta naturaleza; y de esta manera, podríamos entender y explicar a esta misma.

Ahora bien, a pesar de que Heidegger¹⁷³ insista en que el λόγος no ha de pensarse ni como lenguaje, ni como palabra, ni como predicación (*Aussage* es lo mismo que λόγος ἀποφαντικός), quizá el análisis de esta voz griega nos otorgue una señal para comprender la naturaleza del lenguaje. En efecto, dicha interpretación —la

172Martin, Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 79.

173Cfr. Heidegger, *Heraklit*, GA 55.

del λόγος como lenguaje, etc.— consiste en una interpretación metafísica, de ahí que partiendo de ella, nos sea posible retornar el sentido pre-metafísico del λόγος y del lenguaje mismo. Sin embargo, no buscamos contravenir a Heidegger imponiéndole al λόγος la traducción metafísica de “lenguaje”, sino más bien, ver como la esencia del lenguaje se funda y encuentra su origen precisamente en aquello que Heidegger entiende por λόγος.¹⁷⁴ Esto nos conduce a la idea de que por un lado el lenguaje, pensado metafísicamente—o bien, aristotélicamente— no encuentra el fundamento de su esencia en la metafísica, sino que su esencia abarca una dimensión no-metafísica. Esto nos remite a su vez a lo ya anunciado en capítulos anteriores, a saber, no es que los inicios sean independientes entre sí, sino que la metafísica en cuanto inicio, es decir, en cuanto una posibilidad del pensar, no es necesariamente el inicio “más inicial”, sino que en él habita latente el “otro inicio”, que no obstante ya ha co-iniciado junto a la metafísica: no son pues dos inicios que se excluyan, sino muy por el contrario, que se encuentran y convergen. Preguntarse entonces por la esencia del lenguaje, parece ser una pregunta allende la metafísica, que no obstante surge en y a partir de ella. La naturaleza significativa del lenguaje no responde aún a su esencia, pues todavía resta por saber en qué consiste dicha naturaleza. No es que Aristóteles no haya podido responder esta cuestión, sino que éste era un asunto no-metafísico, y por ende allende su propia búsqueda. No obstante, su búsqueda es ya una señal lo bastante “transparente” como para mostrarnos el camino hacia la esencia, o bien, hacia el esenciar del lenguaje. Como se ira manifestando, será posible ver en qué medida este no era un asunto metafísico, y así también, en qué medida la respuesta se encuentra más allá de la metafísica.¹⁷⁵

Ahora bien, ¿cuál es el sentido no-metafísico, inicial, del λόγος? Heidegger encuentra en Heráclito un modo de acceder al ser del λόγος, siempre y cuando no se quiera hacer de Heráclito también un metafísico. La metafísica no comienza sino hasta que el ente se vuelve cuestionable en su ser, o sea, hasta Platón y Aristóteles, sus antecesores no han de ser contados propiamente entre aquellos pensadores de la metafísica —sin que por ello, Heráclito deje de ser una suerte de pre-figura de la metafísica. ¿Qué significa λόγος? El término λέγειν es equivalente a la voz alemana “lesen”, en español: cosecha. La cosecha posee como signo distintivo el hecho de que recoge cuidadosamente, reuniendo y conservando aquello que le pertenece. Así, en una cosecha no se

174, „Wir müssen gesetzt, daß der λόγος nicht über Nacht und grundlos zum λόγος der Logik geworden ist, dem nachdenken, was sich vom des λόγος vor dem Beginn der Metaphysik enthüllt hat.“ (Cfr. Heidegger, *op.cit.*, p. 273)

“Debemos reflexionar en torno aquello que, antes del comienzo de la metafísica, se oculto del λόγος, suponiendo que éste no devino el λόγος de la lógica de un día para otro y sin ningún fundamento.”

175, [...] Gleichwohl müssen wir uns einprägen, daß λόγος nicht >>Wort<< und nicht >>Rede<< und nicht >>Sprache<< bedeutet. Das ergibt sich scho daraus, daß die Grundbedeutung des griechischen Wortes λόγος in keiner Weise dergleichen wie >>Rede<< und >>Sprache<< meinen kann, ja überhaupt nicht auf Sprachliches und Sprachartiges hindeutet.“ (Cfr. Heidegger, *op.cit.* p. 239) “Sin embargo, debemos guardar en la memoria, que el λόγος no significa “palabra”, ni “discurso”, ni “lenguaje”. Esto resulta ya de que el sentido fundamental de la voz griega λόγος no quiere decir en ningún caso nada parecido a “discurso” o “lenguaje”, en efecto, no remite a nada lingüístico o que tenga ver con el lenguaje.”

acumula indistintamente todo lo sembrado, sino que se recoge aquello que conviene y es útil, no se recoge a toda prisa (*zusammenraffen*), sino que en el recoger mismo se tiene ya prevista la conservación de lo que se ha tomado cuidadosamente de la tierra. En este sentido, el λέγειν hunde sus raíces en la de idea de un “reunir”, la cosecha misma es una forma de reunir: “ Die Lese ist jedoch die einholend-ausholende Sammlung, deren Sammeln bereits zusammengehalten wird durch das, was das Aufzubewahrende und zur Aufbewahrung Bestimmte ist. Von da her muß jedes rechte Sammeln schon sich selbst zusammengenommen haben, d.h. gesammelt und bei sich in seiner Bestimmung versammelt sein.”¹⁷⁶ Esto quiere decir que el carácter reuniente del λέγειν, y por ende del λόγος, se da en virtud de una unión previa, de un estar-congregado-en-torno-de-sí, de una Reunión Originaria (*Versammlung*), a partir de la cual el λόγος reúne lo ente. No obstante, esto no significa que lo reunido (*das Gesammelte*, τὸ ὄν) se encontrase ya en una suerte de estado previo de dispersión, sino que el λόγος mantiene unido a lo ente de acuerdo a su ser, podríamos decir: κατὰ εἶναι. De ahí que Heráclito afirme que el λόγος se muestre como el ἔν πάντα εἶναι¹⁷⁷, es decir, como aquello que todo reúne. Pero, por otra parte, lo reuniente, la reunión originaria, no es: “[...]irgendeine Beschaffenheit innerhalb des Seienden[...]”¹⁷⁸, es decir, no es una característica del ente, ni tampoco un ente, sino aquello que congregando, mantiene “siendo” al ente. “Siendo” y “ente” no son dos voces que nombran a las cosas, ambos son participios presentes—en español, gerundios— que nombran a las cosas justamente en la medida en que son. Por ello, el λόγος mantiene esta “medida”, o sea, los mantiene como entes, i.e., siendo. Y justo en virtud de que su reunir consiste en mantener el ser de lo ente, el λόγος es el nombre heraclíteo para Ser. Si retrocedemos ahora hacia Aristóteles, encontramos que el ente πολλαχῶς λέγεται. Habíamos dicho que esto significaba que lo que es se dice de muchas maneras, no obstante, si lo traducimos tomando en cuenta el sentido originario de λέγειν, tal vez encontremos otra manera de comprende dicha manera aristotélica de referirse al ser. Así pues, πολλαχῶς λέγεται significa más bien: lo que está reunido de muchas maneras¹⁷⁹, o sea lo ente está reunido de muchas maneras. La reunión originaria, el λόγος, el Ser “reúne de muchas maneras” al ente. ¿Qué significa este “reunir” aristotélico? Significa que los nombres, sustancia, accidente, acto, potencia, e incluso verdad y falsedad, así como todas las categorías, no se reducen a ser “nombres diversos del ser”, no son únicamente significaciones del ser, sino modos en que el ente se encuentre reunido. Y de esta manera, todo lo que es, a pesar de sus múltiples significaciones, sigue siendo y se dice que es, por el reunir abarcador del ser. Y quizá incluso, no se

176“La cosecha es empero, una reunión que recoge y se extiende, cuyo reunir se mantiene unido a través de aquello determinado para ser conservado. De ahí que todo auténtico reunir ya se haya unido a si mismo, i.e., ya se haya reunido (*gesammelt*) y se encuentre congregado (*versammelt*) en su determinación.” (*Ibid.*, p. 268).

177Cfr. Heráclito, DK frag. B 50.

178“[...]alguna característica intrínseca al ente [...]” (Heidegger, *op.cit.*, p. 278).

179A pesar de que el verbo λέγεσθαι sea analizado en otro contexto —el fragmento B32 de Heráclito—Heidegger lo interpreta del siguiente modo: “λέγεσθαι, versammelt zu werden [...]” (Cfr. Heidegger, *Lógos (Heraklit, Fragment 50)*, p. 228.)

trate de significaciones del ser, sino “modos de estar reunido el ente”. No obstante, no es que el significar y el estar reunido se excluyan mutuamente, sino que el significar, en cuanto transparentar, es un dejar ver lo reunido, o mejor dicho, un permitir ver lo reunido bajo un mismo nombre, o bien, una misma significación. Pero es importante notar que Aristóteles dice que aquello reunido de muchas maneras es τὸ ὄν¹⁸⁰, es decir, lo ente se encuentre reunido de muchas maneras en virtud de la reunión originaria λόγος. La multivocidad del ser sería más bien equívoca sin esta reunión que mantiene la unidad de lo ente. Por ello también se explica el hecho de que tanto uno como ente nombren lo mismo, lo ente es uno en virtud de una unión. La unidad esencial se encuentra reunida precisamente por el ser, y así también la unidad accidental, pero de “distinto modo”.

Pero, ¿acaso no fue el mismo Aristóteles quien designó al hombre como ζῷον λόγον ἔχον? ¿Se trata entonces de dos λόγοι distintos, o sea, el Ser por un lado, y el λόγος del hombre por otro? “[...]der Mensch selbst muß in sich ein λέγειν und einen λόγος haben, ein Lesen und Sammeln, das sich auf die Lese und die Versammlung, die das Wesen des Seins ausmacht, gesammelt hat.”¹⁸¹ El hombre no es animal racional como se ha traducido dicha determinación aristotélica del hombre, sino que el hombre posee su propio λόγος, otro reunir “homólogo” al del ser, que está reunido por él, y se reúne en torno a él. Dicho de otro modo, el hombre es el estar-reunido-en-torno-al-ser. Pero, además, el hombre también “reúne” con su propio λόγος. El λέγειν, en este caso, nombra así dos cosas a la vez, la reunión en torno al ser, y la reunión respecto de aquello mismo que el ser reúne: “Das sagt jetzt: sich auf das Selbe sammeln, was der Λόγος als die Versammlung in sich und auf sich zu gesammelt hält.”¹⁸² La reunión humana es por ello denominada por Heráclito ὁμολογεῖν, o sea, reunir lo mismo. Mientras que el ser mantiene siendo al ente, el hombre también es en virtud de esta reunión, pero él también reúne, él es asimismo reunión. En otras palabras, en virtud de la reunión originaria, el hombre reúne.

Ahora bien, ¿qué significa el “sammeln” y el “gesammelt auf”? Dicho de otro modo, preguntamos por la relación entre el ser y el hombre, así como la relación de éstos y respecto a los entes: “Das Wesen des Menschen besteht und gründet gerade in den Bezug des Seins zum Menschen. Der Mensch ist als der horchsam sammelnde gesammelt auf das Sein, >gesammelt auf<, d.h. offen für das Sein durch dieses.”¹⁸³ Aquí se dice que

180Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Θ 10, Γ 4, Δ 7, E 2, N 2.

181 “[...] el hombre mismo ha de poseer tanto un λέγειν como un λόγος, un cosechar y reunir, el cual se encuentra reunido en torno a la cosecha y reunión originaria, en la cual consiste el ser.” (Heidegger, *op.cit.*, p. 294).

182 “Esto dice ahora: reunirse en torno a aquello mismo, que el Λόγος, en cuanto reunión originaria, mantiene reunido en sí y en torno a sí.” (*Ibid.*, p. 280).

183 “La esencia del hombre consiste y se funda precisamente en la relación del ser al hombre. El hombre está reunido en torno al Ser, en la medida en que lo escucha y también reúne, >reunido en torno<, i.e., abierto para el Ser, a través de

la esencia del hombre se funda precisamente en una relación, la cual Heidegger denomina: apertura al ser. Esta relación es un reunir y a la vez es un estar-reunido-en-torno, o sea, una relación doble: el hombre está-reunido-en-torno-al- Ser mientras reúne a los entes —aquello mismo que el Ser reúne. De esta manera, en la medida en que el Ser reúne a los entes, conservando así su ser, reúne a su vez al hombre, el cual “está abierto” para él. El estar-reunido-en-torno-al-ser es entonces a la vez estar-abierto-al-ser —y en esa medida, el reunir los entes es también, abrir los entes. En la apertura del hombre, en su *gesammelt-auf*, reside la posibilidad de que éste se refiera a los entes. Así pues, dicha apertura puede considerarse como una suerte de “relación de relaciones”, ya que es en virtud de ella, que se despliegan todas las relaciones del hombre con las cosas. Dicho de otro modo, en la medida, por un lado, en que el hombre se encuentra abierto para el Ser, y por otro, en que las cosas *son*, el hombre puede dirigirse a las cosas, puede *abrir las*. Por consiguiente, el hombre se encuentra en una relación simultánea con el Ser y con el ente; y podríamos añadir que esta relación simultánea es el “lugar de la esencia” del hombre.

En el fragmento B 72 se encuentra nombrada esta doble relación del hombre, o mejor dicho del λόγος: ὦν μάλιστα διηλεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. Heidegger lo traduce del siguiente modo: “Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem λόγος,(gerade) mit dem bringen sie sich auseinander —worauf sie tagtäglich treffen, (eben) dieses ihnen fremd erscheint.”¹⁸⁴ La clave de la primera parte del fragmento, o sea, antes de καί, reside en los dos modos en que se despliega el λόγος del hombre, a saber: διηλεκῶς ὀμιλοῦσι y διαφέρονται. Ambos nombran dos despliegues contrapuestos, el primero designa la “familiaridad constante” (*austragsam zugekehrt*, διηλεκῶς ὀμιλοῦσι), i.e., el encontrarse en torno al λόγος con familiaridad. Es importante, empero, advertir que el adverbio διηλεκῶς proviene del aoristo de διαφέρω: “[...]durch etwas hindurchtragen, unausgesetzt tragen; wir sagen: >>austragen<<.”¹⁸⁵ O sea, el διηλεκῶς supone un sostener constantemente, la continuidad o bien constancia proviene del διά, el cual significa tanto un “a través”, como un “constantemente”. Ahora bien, por su parte, el ὀμιλοῦσι significa un tratar con familiaridad, así, este trato es sostenido con constancia. El λόγος pues, es sostenido con constancia y familiaridad, y no obstante, τούτῳ διαφέρονται, o sea, “bringen sie sich auseinander”: se separan unos de otros, se apartan.

él.” (*Ibid.*, p. 296).

184Debido a la dificultad de verter al español tanto el fragmento griego como la traducción pensante de Heidegger, en lugar de traducirlo ahora, se irá haciendo manifiesto su sentido en la medida en que avancemos en su elucidación. Cfr. Heidegger, *op.cit.*, p. 318.

185 “[...]portar continuamente, sostener hasta el fin, nosotros decimos: >>portar constantemente<<.” (Heidegger, *op.cit.* p. 319).

De este modo, el hombre se encuentra por tanto volcado [ὄμλοῦσι] como separado [διαφέρεται] del λόγος simultáneamente. Dicho de otro modo, estando volcado al Ser, el hombre, se separa de él, y por ende, al estar volcado pertenece también el estar separado. A pesar de que el Ser es la reunión originaria en torno a la cual el hombre se encuentra constantemente reunido—reunión en la que el hombre se sostiene constantemente—, el hombre se escinde a su vez de ella. O sea, aquello que es lo más familiar es a la vez aquello de lo cual el hombre se separa. Para comprender este “separarse”, o bien podemos decir “ausentarse” de la reunión originaria, debemos tomar en cuenta la segunda parte del fragmento —a partir del καί: “aquello que le sale al encuentro cotidianamente, es aquello que le aparece como lo extraño.” Aquí es importante distinguir entre la constancia διηκεῶς y la cotidianidad καθ' ἡμέραν, pues lo constante y permanente hace referencia a lo familiar ὄμλέω, mientras que lo cotidiano se relaciona con lo extraño ξένα. La relación constante y familiar—hombre y Ser— se ve “interrumpida” o mejor dicho “atravesada” [διά] por lo cotidiano y a la vez, extraño. La relación con lo cotidiano separa al hombre de su relación con lo familiar; y por esta razón, la relación con lo familiar se “ausenta”: “In der Abkehr west der Gegenwärtige ab, aber abwesend kann er nur als der Gegenwärtige.”¹⁸⁶ La relación con lo familiar no desaparece, sino que se despliega aún en la relación con lo extraño, pero de modo ausente. Por ende, no significa que la relación con lo familiar quede destruida, sino ocultada por la relación con lo cotidiano-extraño. Lo cotidiano oculta así la auténtica familiaridad: el estar volcado del hombre hacia el Ser. ¿En qué consiste entonces esta relación cotidiana con lo extraño? En el fragmento citado tan solo aparece la palabra ταῦτα, por ende esta relación no remite más al Ser, sino justamente a aquello que es en virtud de su estar reunido en torno al Ser, a saber, τὰ ὄντα. Aquello, pues, con lo que el hombre se relaciona cotidianamente son los entes y no el Ser. La relación con los entes oculta la relación originaria con el Ser; y ésta es precisamente la doble relación en la que se encuentra el hombre: su λόγος está reunido en torno al Ser y a la vez reúne lo reunido ya por él: los entes. Ahora bien, lo ξένα, la extrañeza de las cosas o entes, surge del ocultamiento de la relación el Ser mismo.¹⁸⁷ Así, a pesar del trato cotidiano con los entes, el hombre se encuentra aún ajeno al Ser, es decir, olvida que es en virtud de su estar-remitido-al-Ser que puede referirse a los entes. El hombre, con todo y a pesar de su olvido del Ser, sigue referido a él, pues solo en esa referencia puede volcarse hacia los entes.

186“Lo presente se ausenta en el apartarse, pero tan solo lo presente es capaz de ausentarse.”(Heidegger, *op.cit.*, p. 320).

187“Ist ihn das Seiende nicht das Geläufige, das Beherrschte, das worin er sich auskennt, worin er sich errichtet? Gewiß, aber im Hinblick auf den Λόγος, das Sein, ist das Seiende, bei all seiner Aufdringlichkeit und Überstürzung und Gewöhnlichkeit, aber auch bei all seinem Nutzen, und seiner Ergiebigkeit, aber auch bei seinem Zauber und seiner Gelassenheit dem Menschen fremd.“ (Cfr. Heidegger, *op.cit.*, p. 342) “¿No es el ente lo más cotidiano, aquello dominado, con lo que se está familiarizado? Ciertamente, pero con miras al Λόγος, al Ser, lo ente permanece como lo extraño para el hombre, aún con toda su pesadez, su precipitación y cotidianidad, además de su suma utilidad, productividad, su encanto e impasibilidad.”

A esta doble relación Heidegger le llama “Zwiefältiger Bezug”, la primera radica en: la remisión confiada, familiar al Ser; la segunda: el trato cotidiano con los entes. Ahora bien, la primera, como dijimos, se convierte en “alejamiento” o “ausencia” precisamente en virtud de la segunda relación. Pero a su vez, la segunda es solo posible en virtud de la primera. Además, podemos ver que cada una de éstas se encuentra a su vez subdividida, pues la primera es al mismo tiempo “cercanía y lejanía”, “ausencia y presencia” del Ser (*Zukehr-Abkehr*), mientras que la segunda, cotidianidad y extrañamiento respecto del ente (*Darauftreten und doch nicht kennen*). De este modo, cada relación está constituida por dos caras. Pero por otra parte, ambas relaciones se encuentran relacionadas entre sí: el alejamiento respectivo del Ser coincide con el trato cotidiano con el ente, pero este trato cotidiano es a su vez posible sólo en virtud de la cercanía al Ser, y finalmente el extrañamiento que despierta el ente responde al olvido de la primera relación, o bien, la “relación de relaciones”. Dicho de otra manera, el *Abkehr* resulta de que el hombre se encuentra volcado al ente, y en la medida en que está volcado a él, le aparece como “extraño”, es decir, olvida su relación originaria con el Ser, mediante la cual se abre la dimensión del ente.

Ahora bien:

Aber der Bezug des Menschen zum Sein steht nicht neben dem Bezug des Menschen zum Seienden. Es sind nicht zwei getrennte Bezüge, der zum Sein und der zum Seienden, sondern es ist das ein Bezug, der freilich durch eine einzigartige Zwiefalt ausgezeichnet ist, daß der Mensch in der Gegenwart des Seins stehend zum Seienden sich verhält, daß Seiendes begegnet im Licht des Seins.¹⁸⁸

De esta manera, aclara que no se trata precisamente de que la relación del hombre con el ser sea otra relación distinta a la relación del hombre con el ente, o sea, no son dos relaciones. Mas bien, es una sola relación que se desdobra; y esta única relación es la del hombre con el Ser, pues solo a luz de ella, puede el hombre entrar en contacto con el ente, es decir, estando en la presencia del Ser, el hombre se relaciona con el ente. Así pues, el hombre reside en este “entrecruzamiento” de *relaciones*, fundado, empero, en la relación única de Ser. Su estar abierto a la luz del Ser le permite referirse al ente, y su referencia al ente oculta esta luz, es decir, lo iluminado oculta la luz misma desde y en la cual aparece.

Por otro lado, lo que aquí llamamos “entrecruzamiento” consiste precisamente en el modo en que el

188. “Sin embargo, la relación del hombre con el Ser no se encuentra al lado de la relación del hombre con el ente. No son dos relaciones separadas, la una del Ser y a otra del ente, sino que es una relación que sin embargo, se distingue por un peculiar “ser-doble” (*Zwiefalt*), el cual consiste en que el hombre se relaciona con los entes estando en la presencia del Ser, el ente le sale al encuentro a la luz del Ser.”(Heidegger, *op.cit.*, p. 343).

hombre se despliega, i.e., abierto para el Ser, pero olvidado de él en la cotidianidad en la cual se vuelca hacia el ente. Por esta razón, el hombre es llamado τό δεινότατος¹⁸⁹ por Sófocles, en alemán, *das Unheimlichste*.¹⁹⁰ Esta voz griega que nombra el despliegue de la esencia del hombre es recogida por Heidegger en su lección de 1943 — o sea, sólo un año antes de la lección del Λόγος en Heráclito—dedicada al himno fluvial “*Ister*” de Hölderlin. El asunto fundamental de esta lección es el mismo que se encuentra en los párrafos centrales —§5, §6 y §7— De las lecciones sobre Heráclito de 1944, a saber, en el despliegue de la esencia del hombre y por ende, su lugar en medio de lo ente. Como ya hemos mencionado, el “entrecruzamiento” es aquel lugar en que el hombre despliega su esencia. Este “entrecruzamiento” en que habita el hombre puede expresarse también como un constante extrañamiento surgido de su relación con el ente y a su vez y por consiguiente, una búsqueda de familiaridad con ello mismo. Heidegger encuentra que el extrañamiento y la búsqueda se encuentran expresados tanto en un fragmento de Heráclito, como en una frase de la tragedia *Antígona* de Sófocles:

Heráclito, DK frag. B45:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Sófocles, *Antígona*, verso 360:

Παντοπόρος ἄπορος ἐπ’ οὐδεν ἔρχεται .

Ambos parecen expresar que la búsqueda del hombre es vana, su búsqueda no posee un límite al cual podría llegar (Heráclito), o bien la búsqueda no llega a nada (Sófocles). El fragmento heraclíteo nombra la profundidad (βαθύς) del λόγος del hombre, en la cual reside la imposibilidad de abarcar el alma: ¿en qué consiste tal profundidad inalcanzable? Y por otra parte, ¿cómo se despliega la búsqueda de aquello inalcanzable? Para comprender la profundidad es preciso aclarar antes en qué consiste el alma misma, además, un alma tal que posee tan profundo λόγος. “ψυχή bedeutet der Hauch, der Atem [...] Der Atem ist das Aus- und Einholen, weit genug und recht gefaßt und nicht auf die Luft beschränckt, das Aufgehen ins Offene und das Zurücknehmen des Offenen.”¹⁹¹

189Cfr. Heidegger, *Hölderlins Hymne >Der Ister<*, GA 53, p. 83 y ss.

190Sería apresurado dar ahora la traducción tanto del griego, como del alemán, por lo que permitiremos que la aclaración misma de la palabra traiga consigo el sentido que ésta puede adquirir en castellano.

191“ψυχή significa el aliento, la respiración [...]Respirar es tomar impulso y recogerlo, lo suficientemente amplio y sereno, de modo que no está limitado solo al aire, es el salir a lo abierto [*ausholen*] y el recoger de lo abierto [*einholen*].” (Heidegger, *op.cit.*, p. 280).

El alma pues, es siempre un salir, un estar fuera, un extenderse, de ahí que podríamos decir que esta profundidad le es esencial. Además, como ya señalamos, el “estar-abierto-para-el-Ser” es aquello mismo que nombre el λόγος del hombre: el alma es, por ende, estar abierto en la medida en que tiene λόγος. La profundidad del λόγος es a su vez la profundidad del alma. El alma se extiende —transitando por todo camino πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν— y no obstante, no alcanza dicha profundidad, más bien parece que su transitar la alejara de su profundidad, o mejor dicho que su transitar aumentara la profundidad. Los límites del alma, en la medida en que esta se despliega “aumentado su profundidad”, “extendiéndose”, poseen un carácter semejante, de tal modo que también se extienden hacia lo abierto. No se trata de límites fijos, sino límites crecientes, “límites centrífugos”: “[...]die πείρατα sin äußerste Ausgänge im strengen Sinne des Wortes, das hier die Weisen und Pfade des Hinausgehens meint.”¹⁹² De este modo, los límites son más bien los caminos ὁδοί que transita el alma, y que no obstante, parecen dirigirse a lo ilimitado. Esta apariencia de ilimitación de los caminos —límites, πείρατα— del alma resulta precisamente de la profundidad del λόγος. La profundidad del λόγος nombra su originaria relación con el Ser, la cual se oculta en los límites del alma, o sea, en todo trato con el ente. Por consiguiente, si el λόγος permanece transitando en los “callejones del ente”, no podrá aproximarse al Ser, más bien la profundidad se extiende. Dicho de otro modo, el olvido del Ser, es el olvido de la relación originaria con él, pues bajo su luz es que el hombre transita en los callejones del ente.

La profundidad, aquello desde donde se despliega el λόγος del hombre, es el Ser, de este modo, su profundidad es a su vez aquello hacia donde se extienden los límites de su alma. No obstante, el hombre se dispersa¹⁹³ cotidianamente, es decir, se separa de la relación con el Ser para volcarse al ente y precisamente en virtud de esta dispersión: recorriendo todos los caminos, no encuentra la profundidad. De ahí que Heidegger denomine a esta extraña, pero originaria relación “*Abwesende Gegenwart des Λόγος*”, o sea, presencia ausente del Λόγος.

Ahora bien, este modo de estar del hombre en medio del ente [*Inmitten des Seienden*], es decir, en la presencia ausente del Ser y en la cotidiana extrañeza del trato con el ente es llamada por Sófocles, como ya hemos dicho, τὸ δεινότατος. Esta voz griega designa precisamente el buscar transitando todos los caminos πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν que el hombre realiza en su estancia en medio del ente. Dicha estancia es

192 “[...]los πείρατα son las salidas más “externas” en el sentido estricto de la palabra, que aquí se refieren a las señales y caminos del salir.” (*Ibid*, p. 304).

193 Dispersar es en alemán *zerstreuen*, lo cual puede ser entendido como una forma del “estar reunido” *sammeln-gesammelt sein*.

unheimlich, i.e., se encuentra, a pesar de la cotidianidad, en la extrañeza, así como olvidado del Ser, a pesar de su presencia. De ahí que así como la ausencia del Ser no excluye ni destruye su presencia, así también esta *Unheimlichkeit* posee una relación con el hogar. Ese “no encontrarse en el hogar” que nombra la *Unheimlichkeit*, i.e., la prevalencia de lo extraño y el extrañamiento en la cotidianidad, no resulta de un estar “fuera del hogar”, sino que es una manera de estar en él: “Das Unheimliche meinen wir im Sinne dessen, was nicht daheim —nicht im Heimischen heimisch sein.”¹⁹⁴ Este modo de estar en el hogar es, por ende, su propia búsqueda: estando en él, no obstante, se busca. Así pues, la búsqueda surge de un “extrañar” [*entbehren*] lo hogareño [*das Heimische*], de anhelarlo; y por ello “el no estar en el hogar” es siempre un remitirse a éste: “In diesen Bezügen offenbart sich das Wesen der Unheimlichkeit selbst: nämlich die Anwesenheit in der Art einer Abwesenheit [...]”¹⁹⁵ Y no resulta una coincidencia que tanto el Λόγος, como la esencia de lo inhóspito sea una forma ausente de la presencia, su convergencia resulta más bien de que ambos nombran la misma relación, la relación única a partir de la cual el hombre se dirige a los entes y así se encuentra en medio de ellos. En la medida en que esta relación da lugar a toda “relación óptica” no posee el mismo carácter e índole que aquellas relaciones que se dan bajo su luz, no es una relación entre dos cosas, no implica dos miembros, sino que el Λόγος del hombre y el Λόγος—como nombre del Ser— son la relación misma.

“Es ist nicht ein Bezug zwischen zwei λόγοι, sondern sie sind das Zwischen und das Inzwischen, innerhalb dessen alles Zwischen und alles Beziehungsmäßige sein Wesen und sein bezugshaften Walten hat.”¹⁹⁶ Y esto nos remite de nuevo a la noción aristotélica de transparencia, διαφανές¹⁹⁷, lo cual no es cierto miembro en la relación existente entre la vista y su objeto sensible, sino aquello que permite la relación entre ambos, aquello al interior del cual se despliega la relación, una suerte de espacio en que se hace posible la visión, es decir, el objeto sensible y la sensación devienen uno en acto. El Entre y Entre tanto en que consiste dicha relación de relaciones constituye así esa transparencia dentro de la cual tiene lugar todo lo relativo y todo entre. Así pues, el hombre y el Ser constituyen precisamente esa transparencia o bien, para ser más fieles al griego, diafanidad. Lo *unheimlich* consiste precisamente en que, incluso oculta y enturbiada dicha diafanidad siguen dándose todas las relaciones ópticas, o mejor dicho, estas relaciones se dan en la medida en que ocultan la diafanidad. Lo diáfano y lo *unheimlich* nombran de esta manera la misma relación: el *Zwischen*. Esta relación

194 “Queremos decir lo inhóspito en el sentido de no estar en casa— no sentirse en casa estando en ella.” (Heidegger, *Hölderlins Hymne >>Der Ister<<*, p. 87).

195 “En estas relaciones se manifiesta la esencia de lo inhóspito mismo: a saber, el hacerse presente en la forma del ausentarse [...]” (*Ibid*, p. 92).

196 “ No es una relación entre dos λόγοι, sino que ellos son el Entre y el Entre-tanto, al interior del cual, todo entre y todo lo que tiene carácter de relación posee su esencia y su dominio relativo.” (Heidegger, *Heraklit*, p. 345).

197 Curiosamente Heidegger pone como ejemplo precisamente este término para explicar el διά encontrado en el fragmento 72 de Heráclito que ya hemos tratado aquí. Cfr. para ello Heidegger, *Heraklit*, p. 319.

está pues dominada por el “entrecruzamiento” [*Das Gegenwendige*] entre lo diáfano que permite la aparición del ente y el oscurecimiento de esto mismo. Además, ambos nombran precisamente el modo en que habita el hombre, o bien podríamos decir “el lugar inhóspito” que constituye el estar en medio del ente.

Ahora bien, esto *Gegenwendig*¹⁹⁸ —aquello que habíamos denominado entrecruzamiento— es decir, “contratendiente”—que tiende hacia direcciones opuestas—se encuentra aclarado en el verso ya mencionado de Sófocles. De nuevo encontramos que éste converge tanto en lo nombrado como en el término mismo con el fragmento B45 de Heráclito. En ambos se habla de πόρος: el verbo que utiliza Heráclito para designar este errante ser del hombre es ἐπιπορεύω, el cual proviene precisamente del mismo πόρος, además de que también utiliza ὁδος, que significa, como πόρος camino, vía, etc. El fragmento heraclíteo también expresa lo “contratendiente” de la relación originaria. De este modo, el verso de Sófocles consiste en la expresión de lo mismo, pero enfatizando, por medio del παντόπορος ἄπορος, justamente lo contratendiente. En Heráclito, es más visible el modo de ser del λόγος del hombre y enfatiza más bien la profundidad como su carácter fundamental. El παντόπορος ἄπορος designa: “[...] ein Wesen, das alles erfährt und doch ohne Erfahrung bleibt, sofern es das Durchgemachte nicht in eine Erfahrung verwandeln kann, aus der es zur Einsicht in das eigene Wesen gelangt.”¹⁹⁹ El hombre, pues, recorriendo todos los caminos jamás alcanza los límites del alma, o bien, experimentándolo todo permanece sin experiencia, y no solo ello, sino que en esa medida, ningún camino y ningún experimentar lo llevan a nada ἐπ’ οὐδεν. La razón reside en que en ese errar y experimentar aquello único que no se busca es la propia esencia, de ahí la constante extrañeza en medio del ente en su propio hogar. El παντόπορος nombra que el hombre se encuentra “como en casa” en todos los callejones ópticos, “Auf allen Gassen des Seienden ist der Mensch >>zuhause<< [...]”²⁰⁰ Sin embargo este “zuhause” no es aún el lugar de la esencia del hombre, pues aún así no llega a nada.²⁰¹ La incansable tendencia del hombre al ente lo dirige a la nada, dicho de otro modo, al aferrarse el hombre al ente se encuentra con la nada, precisamente porque en el ente no se agota su esencia. Este “no agotarse” la esencia del hombre en el ente es lo que ya denominamos la profundidad de su λόγος, βαθὺς λόγος. Esta nada por su parte es lo que designa el ἄπορος: lo intransitable, a la vez, el encontrarse “pobre”, sin más recursos. No es casualidad que esta palabra esté íntimamente

198 *Gegenwendig*: de frente al ente y de espaldas al Ser. „[...]eine Umkehrung, die ihn vom eigenen Wesen abkehrt.“ (Cfr Heidegger, *Hölderlin's Hymne >>Der Ister<<*, p. 94) “Un giro que lo aparta de su propia esencia.” No es casual que en Heráclito se encuentre una voz griega que significa exactamente aquello que designa esta voz alemana [*Gegenwendig*], a saber, Παλίντονος, la cual se utiliza en el Fragmento B51.

199 “[...]un ser, que todo lo experimenta, y sin embargo permanece sin Experiencia, en la medida en que no logró transformar lo acaecido en experiencia, a partir de la cual podría alcanzar la comprensión de su propia esencia.” (Heidegger, *op.cit.*, p. 92).

200 “El hombre se encuentra <<en casa>> en todos los callejones del ente [...]” (Heidegger, *op.cit.*, p. 93).

201 Así, el Ser aparece como nada cuando el hombre erra por los callejones ópticos, en medio del ente el Ser aparece como nada.

relacionada con la ἀπορία, o sea, el lugar inhóspito e infranqueable en donde se deja sentir el extrañamiento y la carencia. Así, la aporía es otro modo de llamar la estancia del hombre en medio de lo ente, su carácter de *Zwischen*.

Die Geschichte des Griechentums erreicht eben dort die Höhe seines Wesens, wo es die Gegenwendigkeit des Seins selbst bewahrt und zur Erscheinung bringt; denn da allein ist die Notwendigkeit, in dem Grund des Gegenwendigen zu verbleiben, statt sich auf die eine oder andere Seite zu flüchten. In dem geschichtlichen Augenblick, da die eine Seite im Gegenwendigen des Seins zum Minderen und Unteren herab gewertet wird, fällt das Griechentum aus der Bahn seines Wesens [...]²⁰²

Para Heidegger, la permanencia en la aporía, *Gegenwendigkeit des Seins*, consiste en el modo en que el pensar pre-metafísico mantuvo presente la relación del hombre con el Ser, preservando de este modo, lo “inhóspito” como la esencia del hombre. Esto indica que el olvido del Ser, el cual se despliega como metafísica, responde a un intento por superar este ser-inhóspito al volcarse el hombre hacia el ente, creyendo así conseguir una estancia, un hogar en medio de lo ente. Y es precisamente esta creencia lo que lleva a pensar en que en medio de lo ente y por medio de él es posible que el hombre “ya no” se encuentre en su extrañamiento originario. Sin embargo, es precisamente este extrañamiento, este “estar aporético” en medio de lo ente, aquello que mantiene y conserva la relación con el Ser. Dicho de otro modo, tan sólo en virtud del extrañamiento, de encontrarse en el propio hogar en lo inhóspito, es que el hombre es capaz de retornar a su reunión originaria con el Ser.

Por otra parte, el propio Heidegger en sus lecciones tempranas de Marburgo (semestre de invierno de 1923-1924) recuerda que Aristóteles devela que el “Engaño” es el modo en que el hombre se encuentra en casa. De esta forma, aún en aquél encontramos expresada la estancia aporética del hombre, la inseguridad e incertidumbre que atraviesa constantemente el habitar humano. ¿Existirá alguna diferencia entre esta indicación aristotélica y el ser inhóspito según lo comprende Heidegger? La diferencia radica en cómo se comprende dicha estancia y desde qué horizonte. Pues en el caso del pensar ontohistórico, la aporía constituye la esencia del hombre, la cual se funda a su vez en el que el hombre y el Ser se encuentran “vinculados aporéticamente”. De esta manera, la aporía a su vez implica una diferencia entre Ser y ente, la cual difícilmente encontramos o más bien, según Heidegger, no se encuentra en la metafísica. Lo fundamental es que esta existencia aporética es lo que determina la esencia del hombre, así, habría que ver si el propio

202“La historia de Grecia alcanza la altura de su esencia ahí donde la “contratendencia” del Ser es protegido y manifestada. Solo ahí se encuentra la Necesidad: permanecer en el fundamento de lo contratendiente, en lugar de fugarse a uno o al otro lado. En el instante histórico en que uno de los lados del carácter contratendiente del Ser es subestimado, Grecia se desvía de su esencia.”(*Ibid*, p. 95).

Aristóteles lo comprende también de este modo.

“In *De Anima* betont Aristoteles, daß die früheren Philosophen viel zu wenig den Tatbestand beachtet hätten, daß der Mensch des grössten Teil seiner Zeit sich in der Täuschung bewege. Weil der Trug beim Menschen vielmehr zu Hause ist, als man geheimhin glaubt, genügt es nicht, den Trug nur nebenbei und nicht prinzipiell zum Problem zu machen.”²⁰³ Aristóteles revela esta morada engañosa en la cual habita el hombre en el contexto del análisis de la φαντασία en *De Anima*. Al exponer la idea de los antiguos —entre los cuales menciona a Empédocles y a Homero— de la identificación de la percepción sensible y la intelección revela que éstos no dieron cuenta de lo falso y el error, así como tampoco del engaño: “πάντες γὰρ οὔτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὰς λόγοις διωρίσαμεν (καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατῆσθαι αὐτοὺς λέγειν, οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῴοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ.”²⁰⁴

De esta manera, Aristóteles encuentra que la identificación entre percepción sensible e intelecto es una de las razones por las cuales el error carece de explicación entre los antiguos, y por consiguiente, su distinción ofrecería una posibilidad para encontrar la fuente del error. Así, es posible ver que en la percepción no se encuentra la fuente del error, sino en los juicios que se hacen acerca de ella. Pero entre la percepción y los juicios se encuentra precisamente la φαντασία. En el capítulo anterior expusimos ya que el juicio, o sea, el λόγος ἀποφαντικός es el lugar tanto de la verdad como del error y la falsedad, no obstante, el juicio mismo no es exclusivamente la fuente del error. En primer lugar: “φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεταί ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.”²⁰⁵ Ya decíamos también que al lenguaje siempre le acompañan las imágenes y justo aquí Aristóteles explica que el juicio mismo es una actividad que depende de la φαντασία. Así pues, también es posible afirmar que precisamente la φαντασία, siendo aquello en virtud de lo cual puede haber juicio, sea también aquello en virtud de lo cual se da el error, esto es, sea fuente del error.

203"En *De Anima* Aristóteles destaca que los filósofos anteriores atendieron muy poco al hecho de que el hombre se encuentra la mayor parte de su tiempo en el engaño. Y dado que el Engaño constituye para el hombre un hogar, mucho más de lo que comúnmente se ha creído, no basta tematizarlo meramente de paso o no tratarlo como algo primordial." (Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, P. 25).

204"Pues todos estos suponen que el pensar es corporal, tal como el percibir sensiblemente, y tanto percibir sensiblemente como pensar son de lo semejante a lo semejante, tal como también distinguimos al comienzo de este estudio. Sin embargo a estos les hizo falta hablar simultáneamente acerca del "estar equivado", pues éste consiste aún más en el "estar en casa" para los animales, ya que el alma permanece más tiempo en él." (Aristóteles, *De Anima*, L. 3, cap. 3, 427 a 26-427 b 2).

205"Pues la fantasía es distinta a la sensibilidad y al pensamiento, sin embargo, ésta no llega a ser sin sensibilidad, así como tampoco la opinión llega a ser sin ésta [sin la fantasía]." (*Ibid*, 427 b 15-16).

Para argumentar al respecto, Aristóteles muestra que la mayoría de las sensaciones son verdaderas, mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Si ponemos en relación esto mismo con lo dicho anteriormente por Aristóteles —el alma habita la mayor parte del tiempo en el engaño—, parece que es precisamente en virtud de la φαντασία que el hombre habita en el engaño. De esta manera, las percepciones que resultan falsas, lo son, no en virtud de la percepción misma, sino en virtud de que ésta se encuentra transida de φαντασία.

Ahora bien, es evidente que la morada engañosa de la que habla Aristóteles dista mucho del carácter de δεινότατος que le es esencial al hombre al interior de la interpretación heideggeriana. Para Aristóteles la morada del hombre deviene engañosa en virtud de una facultad anímica, es decir, este ser engañoso no le es esencial al hombre mismo, sino que es resultado de los engaños surgidos de la φαντασία. Esto significa que en la medida en que se trata de engaños, cuya fuente es la φαντασία, se trata a su vez de un engaño susceptible de ser “solucionado”, o bien “superado”. Por su parte, la existencia aporética, tal como es expresada en Heráclito y Sófocles, no es susceptible de ser superada, mas por el contrario, es constituyente al despliegue esencial de la existencia. Además, es importante ver que existe una diferencia radical entre aquello que Aristóteles nombra con el “error” y aquello que designa la aporía. El error en sentido aristotélico remite a un “error particular”, es decir, a errores diversos que el hombre comete en su trato con los entes. En esta medida, podríamos decir que consiste en un “error óptico”. Dicho de otro modo, el error del λόγος ἀποφαντικός —aunque originado en la φαντασία— es un error que tiene lugar únicamente en la dimensión del ente, sin tomar en cuenta la luz bajo la cual éstos aparecen. “Now, it would be going too far to say that the apophantical structure of λόγος which Aristotle uncovers takes account of the ontological difference, i.e. the difference between being (Sein) and a being (Seiendes). This is because the λόγος ἀποφαντικός does not attempt to show the being of a being (Sein des Seienden), rather the λόγος ἀποφαντικός “shows a being as a being, i.e. it shows Seiendes als Seiendes.””²⁰⁶ El λόγος ἀποφαντικός es por ende, un λόγος que se remite y significa exclusivamente al ente. Así, puede verse que el propio λόγος entendido sólo desde la perspectiva apofántica constituye una estructura revelante, pero a la vez ocultante. El λόγος ἀποφαντικός es revelador de los entes —en la medida en que son ἦ ὄν—, no obstante, al referirse a ellos con “exclusividad”, el propio carácter revelador es a su vez ocultante del Ser mismo. Ahora bien, esta dimensión ocultante del λόγος ἀποφαντικός es precisamente susceptible de ser desvelada en virtud de la ἀπορία; además, ésta misma muestra como el error no es lo mismo que la dimensión ocultante que lo atraviesa, pues incluso, la verdad respectiva del λόγος

²⁰⁶Campbell, Scott M., *Revelation and Concealment in the early Heidegger's Conception of Λόγος*, en *Heidegger Studies* vol. 23 año 2007, p. 57.

ἀποφαντικός está transida por el ocultamiento.²⁰⁷ Tanto lo falso como lo verdadero, en la medida en que muestran al ente en cuanto que es, no muestran la luz bajo la cual aparece el ente, a saber el Ser. El ocultamiento que atraviesa a ambos se da en virtud de que el lenguaje, como σημαίνειν y como λόγος ἀποφαντικός, tiende hacia los entes, es decir, el lenguaje, comprendido a la luz de la metafísica, es lenguaje del ente. ¿Significa entonces que así como hay un “otro comienzo” también ha un “otro lenguaje del Ser”? ¿Hay dos comienzos y dos lenguajes? O quizá más bien podríamos tomar la siguiente pregunta que Heidegger plantea en su conferencia *Λόγος (Heraklit, Fragment 50)*, a saber: “Inwiefern gelangt der eigentliche Sinn von λέγειν, legen, zur Bedeutung von sagen und reden?”²⁰⁸

Esta pregunta anticipa y revela que no se trata de dos lenguajes, uno del ente y otro del Ser, sino más bien del horizonte desde el cual se ha de comprender el lenguaje mismo, es decir, no hay un lenguaje metafísico y otro ontológico, sino que hay un lenguaje que en la metafísica se descubre en su carácter significativo y apofántico, pero que cuya esencia no se agota en dicho carácter. La esencia del lenguaje por consiguiente, surge del Λόγος, i.e., de la llamada *Versammlung*, reunión originaria, en torno a la cual se encuentra a su vez reunido el hombre. No obstante, no es claro, ni evidente, cómo es que esta reunión originaria, de acuerdo al sentido heideggeriano del λέγειν puede devenir un decir y un hablar.

En el Heidegger temprano (1923-1924) encontramos ya varias aproximaciones a lo que en el Heidegger tardío (1943-44) adquiere la forma de la *Versammlung*. Es interesante el tránsito que se da en lo tocante a la aclaración del λόγος griego al interior del propio camino del pensar heideggeriano. En los primeros intentos por descifrarlo Heidegger aparece volcado hacia su comprensión aristotélica, mientras que en los años cuarenta su inquietud va más atrás de Aristóteles, y Heráclito deviene el centro desde el cual pretende desentrañar el sentido primordial del λόγος. De esta forma, quizá una manera de comprender cómo es que el λόγος deviene decir y hablar, en fin, lenguaje, consista en confrontar las interpretaciones del propio Heidegger. Esto, en la medida en que el λόγος ἀποφαντικός consiste en el centro de la interpretación temprana, mientras que en la tardía, es el Λόγος como *Versammlung* aquello desde donde se comprende al lenguaje.

“Man käme nicht zum λόγος, wenn man mit der bloßen Nennung beginnen wollte. Die ursprüngliche Bedeutungsfunktion ist das Aufzeigen.”²⁰⁹ Y no obstante, veinte años más tarde, dice Heidegger: “So bestimmte

207 Aquí se muestra que el λόγος ἀποφαντικός no es el modo en que el Ser es susceptible de mostrarse.

208 “¿En qué medida llega el sentido propio de λέγειν, poner, tender (*legen*), al significado de decir y hablar?” (Heidegger, *Λόγος (Heraklit, Fragment 50)*, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 215).

209 “No se llegaría al λόγος si se quisiera comenzar con el mero nombrar. La originaria función significativa es el mostrar.” (Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, p. 25).

sich das im λέγειν als legen wesende Sprechen der Sprache weder von der Verlautbarung (φωνή), noch vom Bedeuten (σημαίνει).”²¹⁰ Aquí vemos que Heidegger está confrontando a Aristóteles—y en cierta forma también a su propia interpretación temprana. Las dos características que Heidegger presenta como lo no-determinante del λόγος corresponden precisamente a aquellas que Aristóteles utiliza para determinar el λόγος en *De Interpretatione*: Λόγος δέ ἐστι φωνή σημαντική²¹¹, o sea, voz significativa.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, el λόγος en cuanto voz significativa, no agota la esencia del lenguaje, pues no apunta a la acepción originaria del λέγειν: *sammeln, legen, lesen*. Así, el asunto no consiste en eliminar o negar el carácter significativo del lenguaje, sino más bien en comprender la relación de éste carácter con el “reunir”, es decir, en mostrar el despliegue que transita desde la reunión hasta la significación. Dicho de otro modo, la relación entre el λέγειν y el σημαίνειν, y por consiguiente entre el λόγος y éste mismo entendido como Λόγος ἀποφαντικός (entre λέγειν y ἀποφαίνεσθαι).

“Sagen und reden wesen als das beisammen-vor-liegen-Lassen alles dessen, was in der Unverborgenheit gelegen, anwest.”²¹² ¿No consiste este dejar-estar-ahí-reunido, o bien, este estar-situado-en-lo-desoculto en exactamente lo mismo que el σημαίνειν? ¿No concluimos que el carácter significativo del lenguaje consiste en un “dejar ver”, un “transparentar”? ¿No es el transparentar lo mismo que “situar en lo desoculto”? Efectivamente el decir y el hablar esencian “desocultando”, es decir, despliegan su esencia como un “transparentar”: ¿qué distingue entonces al σημαίνειν del λέγειν? ¿Qué aporta la interpretación heideggeriana del Λόγος heraclíteo con respecto al carácter significativo del lenguaje?

Aparentemente este aporte se reduce a la simple adición del concepto de *Versammlung* en la interpretación del λόγος. Sin embargo, precisamente en virtud de este concepto es que Heidegger lo vincula con el Ser, es decir, Λόγος es ser, en la medida en que son reunión originaria. Pero, por otro lado ¿qué dice y qué significa a su vez esta reunión originaria —en relación con el lenguaje? En primer lugar, en la medida en que es reunión, no puede ser comprendida “por sí misma”, sino con miras a lo reunido en ella. Así pues, en esta reunión se encuentran siempre y constantemente, διηνεκῶς, Ser y hombre, ambos “son” o mejor dicho, ambos esencian en dicha reunión. El Λόγος es entonces el nombre que designa esta reunión, o mejor dicho, es la reunión misma. El “simple aporte” de la interpretación heideggeriana del Λόγος como reunión originaria

210“El λέγειν, en cuanto el poner (*legen*) esencial del hablar del lenguaje, no se determina ni por la sonación (*Verlautbarung*, φωνή), ni por el significar (σημαίνειν).” (Heidegger, *Λόγος (Heraklit, Fragment 50)*, p. 218).

211Aristóteles, *De Interpretatione*, cap. 4, 16 b 26.

212“Decir y hablar esencian como el dejar-estar-ahí-reunido a todo aquello que yace ya presente en el desocultamiento.” (Heidegger, *op.cit.*, p. 217).

nombra la esencia del hombre, es decir, nombra que el hombre esencia en la medida en que se encuentra reunido en torno al Ser. De esta manera, su “decir y hablar”, *sagen und reden*, se da en virtud de esta reunión, o en esta reunión. Este “decir y hablar” es aquello que Heráclito nombra en el fragmento 50 con la voz ὁμολογεῖν, o sea, reunir λέγειν lo mismo ὁμός.²¹³

Para comprender este ὁμολογεῖν, que podríamos decir que corresponde al esenciar del lenguaje del hombre, es necesario situarlo e interpretarlo en su relación con ἀκούειν. En el fragmento 50 aquellos “que han escuchado, no a mí— Heráclito—sino al Λόγος, pueden, en esa medida, ὁμολογεῖν. Así, se muestra que hay íntimo vínculo entre el escuchar (ἀκούειν) y el reunir lo mismo (ὁμολογεῖν): al escuchar se reúne lo mismo, habiendo escuchado se reúne lo mismo. No son dos actividades independientes una de la otra, sino que se da una dependencia mutua, el escuchar trae consigo un reunir y el reunir a su vez, supone un escuchar. El Λόγος se “apropia” de la escucha, o bien, ésta ha de ser “apropiada” por él, pues en esa medida es posible que se dé un ὁμολογεῖν. Escuchar al Λόγος es así una suerte de “pertenecer” al Λόγος, de “corresponder” a él: “Solange wir nur den Wortlaut als den Ausdruck eines Sprechenden anhören, hören wir noch gar nicht zu. [...]Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen gehören.”²¹⁴

Dicho a la inversa, el Λόγος “tiene” (ἔχει) a la escucha, la cual es a su vez un reunir. En el libro Δ, capítulo 23 de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que una de las acepciones de ἔχειν consiste precisamente en “mantener reunido”: “τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὸ συνέχον λέγεται ἃ συνέχει ἔχειν [...]”²¹⁵ De esta manera, el Λόγος, en cuanto *Versammlung*, o bien συνέχον, *tiene* al hombre, y el hombre le pertenece en la medida en que lo escucha y le corresponde, i.e. le corresponde escuchando (τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν). Aquello que mantiene reunido al hombre es aquello que lo *tiene*. En virtud de su pertenencia al Ser, puede entonces ὁμολογεῖν, dicho de otro modo, si su pertenencia al Ser indica su esencia, el ὁμολογεῖν destaca el despliegue de esta esencia.

Ahora bien, el ὁμολογεῖν nombra lo que ya denominamos el *Zwischen*, en la medida en que es tanto un escuchar como un reunir, esto es, tanto un estar reunido en torno al Ser, como un reunir los entes. El ὁμολογεῖν nombra de esta manera, el modo en que el hombre esencia; y por consiguiente, la búsqueda del Λόγος nos

213El propio fragmento devela el doble ser del Λόγος, o sea, el doble ser de la reunión, tal como ya lo hemos aclarado anteriormente.

214“Mientras escuchemos únicamente el sonido de la palabra como expresión de un hablante, aún no habremos escuchado nada. Hemos escuchado (*gehört*), cuando pertenecemos (*gehören*) a lo que nos ha sido dicho.” (Heidegger, *op.cit.*, p. 220).

215“Aquello que “mantiene unido” se dice también en el sentido de que *tiene* aquello que mantiene unido[...].” (Aristóteles, *Metafísica*, Δ 23, 1023 A 21-22).

abre la dimensión esencial del hombre mismo. De este modo, aquello que trae consigo la aclaración del Λόγος como *Versammlung*, o bien como τὸ συνέχον, es la esencia del hombre, es decir, aquello que aporta esta interpretación de Heidegger con respecto al Λόγος es la apertura de la dimensión esencial; y por ende, del *Heimat* —hogar, casa—del hombre. Así pues, la dimensión significativa, la diafanidad propia del lenguaje que se abre a partir del análisis aristotélico del lenguaje nombra el modo en que éste “deja ver” a los entes, nombra el carácter revelador propio del lenguaje y, no obstante, deja en la oscuridad aquello que le regala dicha diafanidad, a saber, τὸ συνέχον. El carácter significativo, σημαντικός, nombra el modo en que el lenguaje se despliega, mas no nombra la relación del lenguaje con el hablante, λέγων. La esencia del lenguaje, por consiguiente, se encuentra en íntima relación con la esencia del hombre.

“Wir sprechen die Sprache. Wie anders können wir der Sprache nahe sein als durch das Sprechen? Dennoch ist unser Verhältnis zur Sprache unbestimmt, dunkel, beinahe sprachlos.”²¹⁶ En la medida en que hablamos, significamos, es decir, las cosas se muestran y se sitúan en lo desoculto, no obstante, el lenguaje mismo no se muestra, no se sitúa, tal como las cosas, en lo desoculto. Y es que precisamente únicamente en la medida en que el lenguaje es transparente, o bien en que es “autoolvido”, alberga en sí la posibilidad de remitir a algo distinto que él mismo: se oculta detrás de lo nombrado. De ahí que el lenguaje muestra a los entes, sin embargo, la relación del hombre y el lenguaje se retrae para dar paso a este desocultamiento. Esta relación no llega ella misma al lenguaje; y a su vez, en la medida en que no llega al lenguaje es que podemos hablar significativamente. Y como quedo dicho en el capítulo anterior, en la medida en que el lenguaje es significativo puede ser apofántico: el ἀποφαίνεσθαι alberga entonces no sólo el sentido de “declaración” de algo acerca de algo, sino el de φαίνεσθαι “mostrar”. Lo característico es el prefijo ἀπό, el cual nombra un “desde” que puede comprenderse como aquello desde donde se predica, pero también aquello desde donde es posible predicar. Este “desde”, ἀπό, remite justamente al Λόγος, pues desde donde se predica es la reunión originaria (*Versammlung*), o dicho de otra manera, se puede mostrar algo como algo (*als, ἢ*) en la medida en que esto se encuentra ya en lo desoculto. Y por otro lado, este “como algo” implica a su vez la posibilidad del error —mostrar algo como no es—que no obstante, supone también que algo se ha desocultado ya. El ἀποφαίνεσθαι es así el revelar ya como verdadero, ya como falso.

Zwar dient die Sprache zur Verständigung, zur Unterredung und Verabredung. Aber sie ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll, eben wahres

216“Hablamos el lenguaje. ¿De qué otro modo podríamos estar más cerca del lenguaje sino a través del hablar? Sin embargo nuestra relación con el lenguaje es indeterminada, oscura, casi “muda”, “falta-de-lenguaje” (Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p.150).

oder unwahres, d.h. offenbares oder verstelltes, Seiendes als offenbares oder verstelltes. Sprache teilt nicht nur das Offenbare mit und befördert dieses nicht erst nur weiter, sonder zuvor und eigentlich ist es das Wesen der Sprache, daß sie das Seiende als ein Seiendes erst ins Offene hebt.²¹⁷

El ἀποφαίνεσθαι, expresión de lo ente en cuanto verdadero o falso, pertenece en efecto al lenguaje, mas no consiste en su esencia. Antes bien éste supone que lo ente se encuentre ya en lo desoculto, en lo abierto, es decir, “reunido por el Ser”. Lo desoculto y lo abierto consisten precisamente en la reunión originaria desde la cual (ἀπό) se muestra el ente y en la cual es posible nombrarlo. De esta manera, podríamos decir que la diafanidad consiste más bien en esto desoculto y abierto desde y en donde es posible el σημαίνει, y por consiguiente también el ἀποφαίνεσθαι. Los ámbitos semántico y apofántico se fundan pues en la diafanidad. A su vez, la diafanidad implica al único ser capaz de hablar, es decir: sólo ahí donde hay lenguaje, hay diafanidad. El hombre puede hablar en cuanto se encuentra en su relación con el Λόγος [*Mit-wesend*], es decir, en la medida en que es ὁμολογεῖν. Como ya se ha indicado, éste es tanto un escuchar como un λέγειν, o bien un estar reunido que reúne [*gesammelt-auf sammelnd*]. Dicho de otra manera, el ὁμολογεῖν, en cuanto esencia del hombre, se encuentra transido por el escuchar y el estar reunido en torno al Ser, y a su vez por el reunir a los entes en cuanto los nombra. Sin embargo, es importante señalar que no es en virtud del ὁμολογεῖν que los entes aparecen, sino en la medida en que el Λόγος, el Ser, los reúne bajo su luz.²¹⁸ El ὁμολογεῖν, en la medida en que es la reunión de los entes, en cuanto que son, constituye un “llevar a las cosas al Ser”, es decir, por medio de éste, éstas son llevadas al Ser, es decir, son vistas en y desde la dimensión de la diafanidad. Dicho de otra manera, los entes *son* en la medida en que se muestran en la dimensión de la diafanidad. Este “llevar las cosas al Ser” consiste pues en nombrarlas, en reunir las bajo un Nombre: “Das vom λέγειν her gedachte Nennen (ὄνομα) ist kein Ausdrücken einer Wortbedeutung, sondern ein-vorliegen-Lassen in dem Licht, worin etwas dadurch steht, daß es einen Name hat.”²¹⁹ Y precisamente en la medida en que el nombre supone que lo nombrado ha sido llevado al Ser, podemos decir que: “Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort.”²²⁰

Ahora bien, “Gleichwohl meinen die Wörter [...] das Seiende. Jedes „Etwas“, das im Gespräch

217“En efecto, el lenguaje sirve para el entendimiento, la conversación y para el acuerdo. Pero no es únicamente, ni en primer lugar, una expresión sonora o escrita de aquello que se comunica, sea esto verdadero o falso, i.e. manifiesto o presentado erróneamente, ente en cuanto manifiesto o no. El lenguaje no sólo comunica lo manifiesto y continúa su comunicación, sino que antes que esto y más propiamente, la esencia del lenguaje consiste en que saca a lo ente, en cuanto ente, por vez primera a lo abierto.” (Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung*, en *Heidegger Studies* vol. 5, p. 18).

218El ὁμολογεῖν reúne a los entes en cuanto entes como lo mismo, ὁμός.

219“El nombre (ὄνομα) pensado a partir del λέγειν no es la expresión del significado de una palabra, sino el dejar-estar-ahí en la luz, en la cual es posible que se les dé un nombre.” (Heidegger, *Λόγος (Heraklit, Fragment 50)*, p. 228).

220“El Ser de aquello que es habita en la palabra.” (Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, p. 156).

besprochen wird, ist ein Seiendes. Gleichwohl aber verbirgt sich im Gespräch noch ein Gesagtes, was nicht ein Besprochenes ist. Gerade dieses zuletzt gennante Wort „ist“ sagt „etwas“, was nicht ein „Seiendes“ ist, das Wort nennt das Seyn.²²¹ Aquí Heidegger distingue entre lo “hablado” (*Besprochenes*) y lo “dicho” (*Gesagtes*), lo cual nos remite también a la distinción entre σημαίνει y προσσημαίνει que Aristóteles realiza con miras a distinguir a la palabra ser de las demás palabras. Así pues, vemos que Aristóteles y Heidegger coinciden en que esta palabra no nombra del mismo modo que las demás palabras, pues precisamente en virtud de esta palabra es que llegan a ser las demás palabras. En la medida en que las cosas “son” —están reunidas bajo el Ser, Λόγος, *Versammlung*— se encuentran en la diafanidad, y sólo en ella el hombre puede nombrarlas. No obstante, la palabra Ser y las demás palabras no nombran de igual manera, pues en todas las palabras late la propia palabra Ser. El Ser es, por ende, “[...]worin alle Wörter erst Wörter sein können.”²²² La palabra del Ser es donde pueden llegar a ser palabras, las palabras. El Ser regala al ente la posibilidad de mostrarse para así ser nombrado; y es el nombre en donde se reúne el ser de la cosa. De esta manera, el “*Sprechen*” se funda en el “*Sagen*”, o dicho a la inversa, lo que permanece oculto en el lenguaje es el decir del Ser [*Sage des Seyns*]. El lenguaje del hombre, en cuanto ὁμολογεῖν, es por consiguiente la escucha a este Decir, y su propio hablar se despliega nombrando los entes. Y también podríamos decir: la esencia del hombre es la escucha al Decir del Ser y su hablar de los entes. De ahí también que Heidegger diga que la “esencia del lenguaje” es a la vez el “lenguaje de la esencia”, el lenguaje mismo deviene lenguaje de la esencia en cuanto buscamos su esencia. La esencia —del lenguaje— es, en este sentido, también lenguaje: el lenguaje “se dice”, el lenguaje “habla” en el Decir del Ser. De esta forma, el Decir del Ser es el lenguaje de la esencia. “Dazu muss der Sagende vom Sagenhaften zuvor getroffen sein, es muss sich ihm winkhaft etwas als Sagenhaftes gezeigt haben, damit er es selbst überhaupt in seine volle sprachliche Gegenwart bringen möchte und kann.”²²³ Esto quiere decir, que el lenguaje se muestra únicamente en virtud de que el Decir del Ser ya se ha mostrado de cierta manera, pues el hombre puede hablar únicamente en la medida en que ha escuchado, de modo velado o no, al Ser.

No obstante, a lo que Heidegger llama “la Palabra” —el Decir del Ser—es lo mismo de lo cual Heidegger dice que “no es la palabra”²²⁴, pues como ya mencionamos, no es lo mismo aquella palabra desde la

221“Sin embargo, las palabras se remiten [...] a lo ente. Cada “algo” que es hablado en el diálogo es un ente. Sin embargo, en el diálogo se oculta aún algo dicho, que no es hablado. Precisamente esta palabra nombrada en último lugar, a saber, “es”, dice “algo” que no es un “ente”, esta palabra nombra el Ser.” (Heidegger, *Das Wort*, en *Zur philosophischen Aktualität Heidegger* Vol. 3 *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung.*, p. 15).

222“[...] aquello en donde las palabras recién pueden ser palabras.” (*Ibid*, p. 15).

223“Para ello aquello que dice de lo diciente ha de salirnos antes al encuentro, ha de mostrar con una señal que posee el carácter diciente, para que así pueda mostrarse en su entera presencia “lingüística.” (Koch, Dietmar, >>*Vielleicht ist das Wesen der Sprache das eigentliche Märchenhafte*<<, en *Sprache, Dichtung, Philosophie*, Ed. Barbel Frischmann, p. 171).

224Heidegger llama “la palabra”, a esta “palabra de palabras” que es el Ser en su breve escrito intitulado *Das Wort* (1944)

cual emergen todas las palabras que la palabra del Ser. En la aclaración del Λόγος, al decir que éste no es palabra, la está distinguiendo del modo en que nombras las demás palabras, pues aquello que nombra la esencia del lenguaje, es decir, el lenguaje de la esencia, no puede nombrar del mismo modo en que éste mismo, o sea, el lenguaje nombra las cosas. Dicho con una imagen: aquello que está determinado por su diafanidad no puede a su vez ser “transparentado”, o al menos no del mismo modo en que éste deja ver las cosas.

Esto muestra que la palabra que lleva la esencia del lenguaje al lenguaje [*die Sprache zur Sprache bringen*], o sea, el lenguaje de la esencia, ha de “llevar” esta esencia de tal modo que el lenguaje mismo no devenga una cosa más, sino que conserve su ser-lingüístico. Esto supone que la esencia del lenguaje está íntimamente relacionada con el Λόγος, siempre y cuando éste no sea identificado con el lenguaje, o sea, traducido por el término “lenguaje”, sino como hemos aclarado, como *Versammlung*. La esencia del lenguaje, por consiguiente, se remonta a esta originario modo de comprender el Λόγος. Sin embargo, ha de haber algo en el “decir” y el “hablar” que lo ligue de modo esencial al Λόγος, pues ya en Aristóteles el Λόγος, como se ha revisado, designa al lenguaje. ¿Qué vincula al Λόγος con el lenguaje? ¿Qué vincula al reunir y al decir? ¿Cómo llegar del reunir al decir?

Quizá no resulte inoportuno retornar a Aristóteles y especialmente al concepto que al comienzo de *De Interpretatione* nombra la esencia del Λόγος, a saber, σύμβολον, συμβάλλω. Sin necesidad de forzar las cosas esta misma palabra conserva el eco del sentido heraclíteo de Λόγος como reunión. El símbolo, como dijimos, sin reparar en su verdadera importancia, posee un prefijo, precisamente el prefijo que nombra un reunir: σύν²²⁵, mientras que el verbo nombra el movimiento que reúne: βάλλω. El Λόγος aristotélico es así en cierto modo reuniente, o sea, el lenguaje conserva aún esta esencia originaria. De esta manera, es manifiesto que no se trata de que el Λόγος deje de ser reunión para ser lenguaje, ni que el lenguaje deje de nombrar para retornar a esta esencia reuniente. Mas bien, se busca la reunión en el decir mismo, se busca desvelar que el lenguaje es reuniente en la medida en que nombra. Podríamos decir que el lenguaje admite dos movimientos simultáneos: un decir y un hablar. El hablar del lenguaje, *Sprechen*, designa, significa, o sea, σημαίνει, a los entes, pero en este nombrar se oculta un decir. Esto lo podríamos expresar empero, de otro modo: todo hablar oculta un reunir. De ahí que Heidegger vea en el nombre, ὄνομα, un “estar ya reunido” de lo nombrado.

no obstante, en sus lecciones del mismo año en torno al Λόγος en Heráclito, dice que el Ser no es “la palabra”, sino “Vor-wort”.

225Ya habíamos tomado una palabra con el mismo prefijo precisamente para nombrar la *Versammlung*: σύνεχον—lo que mantiene reunido, siendo él mismo reunión.

Este reunir no solo abarca a lo nombrado, sino que se remite a la reunión originaria (*Versammlung*) de Ser y hombre. Así pues, este reunir posee también dos direcciones, la de los entes y la del hombre y el Ser. El reunir que se oculta en el hablar, el decir, es justamente la reunión originaria entre Ser y hombre. Sin embargo, al mismo tiempo se manifiesta el estar-reunidos de los entes por el Ser. El reunir del lenguaje es por ende, como ya hemos dicho en otro contexto, tanto un manifestar como un ocultar. “Das im Namen gesammelt Niedergelegte kommt durch soches legen zum vorliegen und Vorschein.”²²⁶ Por esta razón Heidegger denomina al reunir también *bergen*, aquella voz que media precisamente entre *verbergen*, ocultar, y *entbergen*, *Unverborgenheit*, desocultar, lo desoculto. Difícilmente podríamos encontrar una sola voz que abarcara el amplio sentido de este verbo, pues en él yacen tanto un rescatar y poner a salvo (*retten*), albergar, como esconder y ocultar. “Weil das Wort ursprünglich und anfänglich entbergend das Unverborgene >sammelt< (liest), deshalb wird das sagende Sammeln zum ausgezeichneten λέγειν —deshalb bedeutet von früh an λέγειν, als Sammeln, zugleich Sagen.”²²⁷

Por un lado la palabra es un desocultar que mantiene reunido a lo desoculto, es decir que el “reunir diciente” alberga en la palabra el ser de los entes. Dicho de otra forma, la palabra es precisamente: σύνεχον, en cuanto es un σύμβολον. Pero por otro lado, más originario que el “*entbergen*” y que la palabra misma, es el “*bergen*”, y la “*Vor-wort*”, pre-palabra, pro-lógos. Es decir, el *bergen* se despliega no solo como palabra, o bien como *sagendes Sammeln* (reunir diciente), sino también como *schweigendes Sammeln*. El λέγειν es por consiguiente, tanto un “reunir diciente”, como un “reunir silente”. Como ya dijimos, en el reunir se oculta, o bien se “alberga” la originaria relación entre Ser y hombre, la cual a su vez da lugar a toda relación del hombre con los entes, la palabra del Ser, es en este mismo sentido, la palabra de palabras; y además palabra que se oculta tras las palabras que surgen desde ella misma. Esta palabra de palabras es precisamente una palabra que se oculta, que no dice y no nombra como las demás, pero que dice a su vez más que todas las palabras, pues en virtud de ella todas devienen significativas. El “reunir diciente” alberga así al “reunir silente” que constituye esta palabra de palabras.

226“Lo que ha sido colocado y reunido en un Nombre, llega a estar-ahí y a la presencia por medio de este colocar.” (Heidegger, *Λόγος (Heraklit, Fragment 50)*, p. 228).

227“Dado que la palabra originalmente e inicialmente >reúne< desocultando lo desoculto, por ello el Reunir diciente consiste en un señalado λέγειν— por ello λέγειν significa desde muy temprano, en cuanto Reunir, también Decir.” (*Ibid.* p. 370).

CONCLUSIONES

Hier ist des Saglichen Zeit, hier seine Heimat.

(Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien.)

El fin en la filosofía tan sólo indica un comienzo, o mejor aún, un *otro* comienzo. Consecuentemente, al encontrarnos al fin de una investigación filosófica nos encontramos a la vez al comienzo de *otras* inquietudes e interrogantes. Las palabras que se pronuncian al final de un camino, serán entonces las primeras con las que el pensamiento emprenderá una nueva búsqueda; y de esta manera, el punto que se alcanza tras largas reflexiones, no equivale únicamente al punto de llegada, sino que consistirá también en punto de partida para aquellos caminos apenas vislumbrados.

Se comenzó con la esencia, se transcurrió por la metafísica del lenguaje y se alcanzó el buscado vínculo entre Ser y lenguaje, el cual se cifra en la enigmática y antigua voz griega Λόγος. No obstante, en el centro de dicho vínculo encontramos por necesidad al hombre y su peculiar despliegue, a saber, el “tender en direcciones opuestas”, en alemán *gegenwendig*, en griego, *παλίντονος*. Esta esencia “contratendiente” se hace manifiesta precisamente porque el hombre es el ser capaz de hablar; o a la inversa: en virtud de que el hombre posee una esencia “palintónica”, es el ser capaz de hablar. El lenguaje, entonces, resulta, no sólo signo de las cosas, sino signo de que el hombre está ligado estrechamente al Ser, el cual regala al hombre las cosas *siendo*, o bien, regala al hombre las cosas en cuanto que son. Este don ontológico da razón del surgimiento del filosofar, pues sólo aquél ser que habita en este íntimo ligamen con el Ser es capaz de preguntar por el ente en cuanto que es, pues sólo para él las cosas aparecen en su ser, sólo para él poseen esencia, esto es, sólo *son* para el hombre en la medida en que él existe vinculado al Ser. Sin embargo, este don que abre todas las relaciones del hombre con las cosas —entre ellas la relación del preguntar filosófico— se retrae y se oculta, sacrificando así su presencia con el fin de mostrarle las cosas al hombre. El Ser, por ello, consiste en una presencia que se ausenta, en una presencia que paradójicamente renuncia para así dar lugar a la presencia de todas las cosas que son. Así como es necesario que el inicio se oculte para que surja lo iniciado, así también es necesario que el Ser se oculte para que todas las cosas sean. Es decir, lo iniciado proyecta una larga sombra sobre el inicio, y las cosas emergen ocultando aquello desde donde pueden ser. Sin embargo, el hombre habita como un péndulo que vacila entre el ente y el Ser, entre la presencia del ente y la ausencia del Ser. De ahí que Sófocles acierte al denominarle: τὸ δεινότατος, es decir, aquel ser que extraña su hogar, o bien, aquel ser en cuyo existir prevalece la extrañeza. Esta extrañeza que padece el hombre entre los entes resulta insuperable si se busca su superación en los entes mismos, de ahí la empresa de Heidegger de

encontrar el hogar del hombre en un vínculo aún más esencial que el vínculo con las cosas. Pero, ¿habitando entre las cosas no habitamos ya en el vínculo con el Ser, en la medida en que nuestro habitar es tan sólo posible en virtud de su ausencia-ocultamiento? ¿No es el lenguaje aquello que mantiene siempre vivo este vínculo? ¿No consiste el lenguaje en la “casa del Ser”, como nos dice Heidegger en la tantas veces recordada *Carta sobre el humanismo*? ¿Basta con hablar para “estar en casa” y superar la cotidiana extrañeza en que habitamos?

Quizá así como en las cosas no encontramos aún nuestro hogar, así en todas las palabras tampoco se encuentra la casa del Ser. Así como el Ser se sustrae, así también la palabra que da lugar a todas las palabras se oculta en el lenguaje cotidiano. Hablar no significa decir, habitar no significa estar en el hogar. Podemos hablar sin decir nada y habitar extrañando el hogar. ¿Qué relación guarda el lenguaje y el hogar? ¿Podrá el lenguaje ofrecernos alguna vez el hogar anhelado? Antes de poder responder estas interrogantes, podríamos al menos señalar que el lenguaje alberga una íntima relación con la posibilidad de que el hombre alcance el lugar de su esencia, i.e. su hogar. Y no en vano nos recuerda Heidegger la voz del poeta: *...dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*. Ahí se adivina ya que no es cualquier habitar ni cualquier hablar aquél que regala al hombre su hogar, sino precisamente aquel hablar y aquel habitar poético. La pregunta por el hogar y el lenguaje ingresa a un nuevo dominio: el dominio de lo poético. Tal vez el hogar no consista ni en el paisaje ni en el lugar donde nacimos, ni siquiera en el idioma que nos fue destinado, sino aquel espacio en donde “habitamos poéticamente”. Sin embargo, la dificultad no reside únicamente en encontrar la esencia de nuestro habitar, sino más aún, en perderla, pues justo porque el hombre es el ser que puede habitar poéticamente, puede también habitar no-poéticamente, es decir, exiliado del dominio de lo poético, en otras palabras: exiliado de su propio hogar.

Glosario

Ἀπλῶς	simple
Αποφαίνεσθαι	mostrar respecto de
ἀστράγαλος	vértebra del cuello
βαθύς	profundo
διαφανές	transparencia
διηνεκῶς	(sostener) constantemente
εἶδος εἰδῶν	forma de formas
ἐν	en
ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν	estar en un sujeto
ἐν πάντα εἶναι	todo es uno
ἐπιπορεύω	andar en, caminar en
εὐχή	súplica
ζῶον λόγον ἔχον	ser animado poseedor de lenguaje/ que posee el “reunir”
θιγεῖν	tocar
καθ' ἐνός	respecto de una sólo cosa
καθ' ἡμέραν	cotidiano, cada día
καθ' ὑποκειμένων λέγεται	decirse respecto de sujetos
κατά	según/por (acusativo), respecto de (genitivo)
κατὰ συμβεβηκος	por accidente
κατὰ συνθήκην	por/según convención
κατὰ τὸν λόγον	tanto nombre como definición son simultáneamente atribuidos al mismo sujeto
κατὰ τοῦνομα	tan solo el nombre es atribuido a un mismo sujeto y no su respectiva definición
κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι	según la esencia
λέγεται, πολλαχῶς λέγεται	decirse, decirse de muchas maneras
λέγων	hablante
λόγος ἀποφαντικός	enunciado declarativo
λόγος σημαντικός	palabra/enunciado significativo
λόγος οὐσίας	enunciado propio de la sustancia/definición
νοήμα	pensamiento
ξένοι	extranjeros

ὁδος	camino, vía
ὁμιλοῦσι	tratar con familiaridad
ὁμοιώματα πράγματα	semejanzas de las cosas
ὁμοίωσις	homologación
ὁμολογεῖν	decir lo mismo, reunir lo mismo
ὁμός	lo mismo
ὄργανόν ὀργάνων	instrumento de instrumentos
ὄρος	definición
οὐσία	sustancia
Παθήματα, παθήματα τῆς ψυχῆς	afecciones, afecciones del alma
πείρατα	límites
πόρος	camino, vía
προσσεμαίνει	co-significar
Ῥῆμα	verbo
σύμβολον	símbolo
συνέχον	aquello que mantiene reunido
τὰ ὄντα	los entes, las cosas que son
τι	algo
τὶ κατα τίνος	algo respecto de algo
τὸ ὄν αὐτό	el ente mismo
τούτῳ διαφέρονται	se separan unos de otros
Τραγέλαφος	cabra-ciervo
τῶν ἀδιαιρέτων νόησις	intelección de los indivisibles
ὑποκείμενον	sujeto, sustrato
φαίνεσθαι	mostrar
φαντασία	imaginación
φάσις	enunciado, enunciado afirmativo
φύσει	por naturaleza
φωνὴ σημαντικὴ	voz significativa

Bibliografía

Fuentes:

Manuscritos conservados en la Biblioteca Marciana de Venecia:

Ammonius, Hermiae, *Ammoniou tou Hermeiou *eis to tou Aristotelous Peri hermeneias hypomnema.*

Ammonii Hermiae Inlibrum Aristotelis De interpretatione commentaria, Venetiis : 1545.

Aristóteles, *Aristotelous *Organon. Porphyriou Eisagoge. Aristotelous Kategorias. Peri hermeneias.*

Analytikon proteron biblia duo. Analytikon ysteron bibl. duo. Elenchon sophisticon bibl. duo. Topikon

bibl. okto. Organum Aristotelis. Porphyrii Isagoge. Aristotelis Categoriae. De interpretatione.

Analyticorum priorum libr.2. Posteriorum, totidem. Topicorum lib.8. Elenchorum sophisticorum libr.2. -

Parisiis: 1562.

Aristoteles Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berlin: 1960:

De Anima, vol. I, p. 402-435.

Analytika priora e posteriora, vol. I, p. 24-100.

Metaphysica, vol. II, p. 980-1093.

Physika, vol. I, p. 184 ss.

Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Fráncfort del Meno: 2003

-----, *Feldweg-Gespräche*, Klostermann, Fráncfort del Meno: 2007.

-----, *Das Ereignis*, GA 71, Klostermann, Fráncfort del Meno: 2009.

-----, *Das Wesen der Wahrheit*, en *Heidegger Studies* 18, 2002, pp. 9-19.

-----, *Der Spruch des Anaximander*, GA 78, Klostermann, Fráncfort del Meno: 2010.

-----, *Die Dichtung*, en *Heidegger Studies* 19, 2003, pp. 13.28.

-----, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Klostermann, Fráncfort del Meno:2006.

-----, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemayer Verlag, Tübingen: 1987.

-----, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, GA 45, Klostermann, Fráncfort del Meno: 1984.

-----, *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Fráncfort del Meno: 1994.

-----, *Hölderlins Hymne >>>Der Ister<<*, GA 53, Klostermann, Fráncfort del Meno: 1984.

-----, *Hölderlins Hymne >>Germanien>> und >>Der Rhein<<*, GA 39, Klostermann, Fráncfort del Meno: 1989.

-----, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Klostermann, Fráncfort del Meno: 1998.

-----, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske/Klett Cotta, Stuttgart: 2000.

-----, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, GA 74, Klostermann, Fráncfort del Meno: 2010.

Traducciones consultadas:

Aristóteles, Trad. Calvo, Tomás, *De Anima*, Gredos, Madrid: 1999.

-----, Trad. Candel Sanmartín, M., *Tratados de Lógica I*, Gredos, Madrid:2001.

-----, Trad. Candel Sanmartín, M., *Tratados de Lógica II*, Gredos, Madrid:2001.

-----, Trad., de Echandía, G. R., *Física*, Gredos, Madrid: 2000.

-----, Trad. Calvo, Tomás, *Metafísica*, Gredos, Madrid:200.

Heidegger, M., Trad. Bruno Onetto Muñoz, Valparaíso: 1999-2000.

-----, Trad. Angela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona: 2003.

Bibliografía Secundaria:

Aquinas, Thomas, Commentary on Aristotle's Metaphysics,

<http://dhspriority.org/thomas/Metaphysics7.htm>.

Aubenque, P., Trad. Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid: 1981.

Berti, E., *The intellection of 'indivisibles' according to Aristotle, De Anima III 6*, en *Aristotle on mind and the senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, G.E.R. Lloyd y G.E.L. Owen (ed.), Cambridge University Press, Cambridge:1978.

Campbell, Scott, *Revelation and Concealment in the early Heidegger's conception of logos*, en

Heidegger Studies 23, 2007, pp. 46.69.

Denken und Dichten bei Martin Heidegger : fünf Vorträge gehalten am 26. und 27. September 1987 auf der zweiten Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft in Messkirch, Martin-Heidegger-Ges., 1988
Figal, Günter, *Gegenständlichkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen:2006.

Frischmann, Bärbel (comp.), *Sprache - Dichtung - Philosophie* : Heidegger und der deutsche Idealismus, Alber, Freiburg ; München : 2010.

Helting, Holger, *ALETHEIA-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der aletheia Auslegung bei Heidegger*, en *Heidegger Studies* 13, 1997, pp. 93-107.

Lüders, Detlev, *Das abendländische Gespräch. Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen*, en *Heidegger Studies* 20, 2004, pp.35-62.

Neumann, Günther, *Denken-Glauben-Dichten-Dialogisches Deuten*, en *Heidegger Studies* 25, 2009, pp. 255-265.

Rapp, Christoph, *Aristoteles, Metaphysik, Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Akademie Verlag, Berlin:1996.

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, primera edición, Oxford University Press, Inglaterra: 1948.

Trawny, Peter., *Adyton, Heideggers esoterische Philosophie*, Matthes & Seitz, Berlin: 2010.

-----, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Königshausen & Neumann, Würzburg: 2004.

Von Herrmann, F.W., *Wege ins Ereignis* : zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie", Klostermann,Fráncfort del Meno : 1994.

Whitaker, C.W.A, *Aristotle's De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford: 1996.

Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht: 1992.