

EL "SER" HEIDEGGERIANO, COMO FUNDAMENTO ULTIMO DEL "NOUS" ARISTOTELICO

Francisco L. Peccorini

Supuesto el planteamiento del problema ontológico que leemos en la *Metafísica* de Aristóteles, el título de mi ponencia no podrá menos de resultar un tanto escandaloso para quienquiera que esté medianamente enterado de la insistencia de Heidegger en poner en evidencia al "Ser" como tal, aislándolo enteramente de la substancia, así como de su cuidado extremo de evitar todo psicologismo y toda teoría puramente epistemológica. Porque, si bien es cierto que el filósofo alemán considera a Aristóteles más dentro del pensamiento griego que a Platón por haber logrado extender hasta el nivel del individuo el alcance "presencial" y manifestativo del Ser que Platón había restringido al área del *koinon* en la *idea*, sin embargo, todavía se le hace difícil ver con buenos ojos la timidez del Estagirita, la cual no logra trascender aún la oposición entre *ousía* como *energeia* y la *ousía* como *idea* (como *idea* encarnada), interponiendo así la *idea* entre la *energeia* y la verdadera esencia del Ser, la cual consiste en el binomio *aletheia-physis*. Ello equivale a decir que Heidegger no puede reconocer su planteamiento ontológico en la metafísica conceptualista de Aristóteles.

Sin embargo, un análisis más detenido debería disipar tales escrúpulos, al menos en cuanto al fundamento ontológico de la psicología aristotélica, que es a lo que yo reduciré mi estudio. Efectivamente, es bien conocido el hecho de que Aristóteles, el gran empirista de la antigüedad y el empedernido "naturalista" de la filosofía griega, o bien falló en toda la línea al querer explicar el proceso cognoscitivo con la misma "naturalidad" con la que había explicado los demás fenómenos de la naturaleza, o no intentó siquiera tomar ese camino tratándose del alma. De todos modos, su método es tan "a-científico", que no pocos entre sus intérpretes han llegado a identificar algunas de sus expresiones en el *De Anima* —especialmente las que se refieren al "entendimiento agente"— como puras reliquias del mito platónico que el Estagirita habría estampado

ahí en señal de despecho al no poder darnos una cuenta cabal del conocer humano. Por mi parte, yo me inclino a creer más bien que el lenguaje esotérico que se encuentra en el capítulo V^o del libro III^o del *De Anima* no es mítico, sino tan sólo un hablar "balbuciente" e inadecuado. Yo diría que constituye el resultado de un esfuerzo supremo por expresar verbalmente un pensamiento que, por estar empeñado en abarcar al Ser en su totalidad, necesariamente había de tomar el rumbo con el que el pensamiento heideggeriano estaba llamado a escandalizar al siglo XX. Mi tesis, pues, se reduce a lo siguiente: Aristóteles puede no haberse dado cuenta de que estaba hablando del Ser "a la Heidegger"—y esto es lo más probable, puesto que para él el Ser se debía estudiar tan sólo "predicamentalmente"—, pero en verdad lo estaba y no podía menos de hablar en esos términos.

Y es que, tan pronto como se trata de explicar lo que sucede cuando la mente ejecuta un acto de conocimiento, por trivial que éste sea, el Ser en su totalidad nos sale al paso desde todos los rincones. La razón de ello es que el objeto de la mente no lo pueden constituir meras "apariencias" ni puras "ilusiones," ya que todos aspiramos irresistiblemente a poseer certeza absoluta. El impulso de la mente, pues, está —y tiene que estar— orientado únicamente hacia la realidad de la totalidad de los seres. Pero ese impulso natural no puede terminar en un mero encuentro con otros seres como el que ocurre entre dos piedras cuando la una choca con la otra. Se trata mas bien de que el Ser de la mente entable una relación íntima y *sui generis* con el Ser del objeto. Y es precisamente esta relación tan única la que Aristóteles procura desentrañar y trata de describir en lo que podríamos llamar el principio fundamental de su noseología —el cual, a pesar de ser tan conocido, tendrá que acaparar nuestra atención en lo que queda de esta ponencia. Pero, de paso, el Estagirita se ve forzado a usar vocablos que bien podrían parecer

“fantásticos” incluso cuando no se refieren más que al conocimiento meramente sensible. Empezando por éste, por ejemplo, se nos dice que “ambos a dos, el acto del objeto sensible y el de la sensación son numéricamente idénticos” (1) y que “tanto el oír en acto así como el sonido en acto acaecen al mismo tiempo” (2). Y, por supuesto, la misma insistencia se refleja una vez más, y con mayor razón, en la descripción del conocimiento en totalidad. “El conocimiento en acto” —se nos dice— “es la misma cosa en sí” (3). Esto quiere decir que el conocer penetra hasta el meollo del Ser del objeto en forma tal que ambos llegan a gozar simultáneamente de la misma actualidad. Ahora bien, es precisamente mediante una mancomunidad tal de acto que el entendimiento logra el grado de auto-transparencia que le es necesario para que el objeto se le revele tal y como es en medio del esplendor de su propia actualidad. Cuando esto ocurre, empero, la mente no puede menos de responder automáticamente ejecutando el acto más importante de todo el proceso gnoseológico, a saber, el acto que Lonergan, con una expresión gráfica, llama “*insight*” (4).

Aristóteles, a su vez, reconoce con generosidad la excelencia de semejante acto. En él su ojo avisador destaca desde un principio la “infallibilidad” genuina de que goza, la cual, por hallarse absolutamente al comienzo del proceso gnoseológico, constituye el sostén más firme que se pueda imaginar para esa confianza invencible —que jamás nos deja del todo— de que, si procedemos con cautela y tenacidad, podremos conquistar la verdad de nuestro mundo. Es pues el cordón umbilical que une a nuestro discurso con el universo, pero como tal no puede menos de ostentar asimismo el carácter de absoluta simplicidad. Porque, como lo recalca con razón el *De Anima*, el error no se puede infiltrar en la mente más que a través del acto de juicio, de suerte que si la verdad de este primer contacto de la mente con el mundo ha de quedar plenamente garantizada, se la ha de hacer depender a las inmediatas de un carácter “intuitivo” —de su carácter de simple aprensión del inteligente en el sensible, como se nos dice en la cita siguiente:

(1) *De Anima*, III,2,425b25-27.

(2) *Op. cit.*, III,2,425b29-426a.

(3) *Op. cit.*, III,5,430a19-20.

(4) Cfr. Bernard J. Lonergan, *Verbum, Word and Idea in Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), pp. 25-33.

“el acto de entendimiento, mejor dicho, no todo acto de entendimiento, sino tan sólo el que enfoca directamente lo que es desde el punto de vista de la clase de ser que es, goza de verdad (porque) no es un acto de predicación” (5).

Pero no se olvide que la posibilidad misma de tal acto infalible de intuición o “*insight*” se debe fundar en una actividad correlativa de parte del objeto por medio de la cual el Ser de éste se quita el velo que lo encubría y se nos manifiesta directamente tal y como es. Porque, de no ser así, el así llamado acto de entendimiento sería en verdad un acto de “solipsismo”. Dichosamente, como ya lo dejamos establecido más arriba, la teoría aristotélica satisface igualmente esta condición, y la satisface completamente. Más aún, la satisface precisamente sin apartar ni un instante su consideración de la naturaleza del alma, ya que lo hace por medio de su bien conocida tesis de que el entendimiento posible acaba asimilando totalmente la esencia del objeto hasta convertirse cabalmente en ella. Huelga decir que con esta tesis el Estagirita mata dos pájaros de un tiro. Pues por una parte esta teoría le permite al alma establecer contacto con la realidad externa y así soslaya el peligro de “solipsismo”, mientras que por otra, con ella Aristóteles logra seguir concibiendo al acto de conocimiento como un acto “vital” del sujeto, que por lo mismo debe ser así mismo “inmanente”, esquivando así de paso el otro escollo —el escollo que yo llamaría “*robotismo*”—, el cual no es menos nefasto que el del “*solipsismo*”. Esto equivale a decir las cosas: que la única manera de que un acto de conocimiento se vea libre tanto del baldón de “solipsismo” como del insulto de “robotismo” consiste en que se desarrolle en dos direcciones a la vez, siendo simultáneamente un acto de conocimiento del objeto y una toma de conciencia del sujeto, y que este requisito, por su parte, resultaría absolutamente imposible si el entendimiento no compartiera su actualidad —la cual es esencialmente inteligible— con el objeto. En otras palabras, sin semejante identificación, ni el objeto podría ser conocido ni el sujeto podría cobrar conciencia de sí, ya que el único Ser que le es directamente inteligible a la mente es el suyo propio siempre que éste se halle en estado de actualidad, y teniendo en cuenta asimismo que su propio Ser no podría lograr su co-

(5) *De Anima*, III,6,430b27-29. Aquí sigo mi propia traducción.

respondiente actualidad si el objeto no cobrara la suya dentro del entendimiento posible, es decir, dentro del Ser de éste. Por eso, Aristóteles puede escribir:

“... toda mente se piensa a sí misma cada vez que asimila un objeto inteligible, ya que por el mero hecho de ponerse en contacto con el objeto y de pensarlo, el entendimiento se transforma en él de tal suerte que desde ese momento se debe decir que la mente y el objeto actualmente inteligible no son más que una misma realidad” (6).

Por consiguiente, tanto la vitalidad como la objetividad del entendimiento radican necesariamente en la naturaleza esencialmente ontológica de éste. Como se nos dice en *Metafísica* 1072b22-26, por naturaleza la mente no es únicamente el receptáculo de algo abstracto que habríamos dado en llamar precisamente el “inteligible”, sino verdaderamente la “Casa del Ser del inteligible” —para usar una expresión heideggeriana que viene a pedir de boca en este lugar—, de suerte que sin estos habitantes ilustres la mente no logrará jamás su actualidad, y que por tanto se debe decir que únicamente en la posesión actual del Ser radica el rasgo divino que se le debe atribuir al alma. Ya esta conclusión de por sí constituye una flecha en la dirección de la ontología de Heidegger. Pero más importante aún es el segundo corolario al que las siguientes palabras del Estagirita nos llevan con necesidad lógica:

“es la contemplación del Ser, pues, lo que constituye el placer más grande y la suprema perfección. Si, pues, la felicidad que Dios disfruta eternamente es tan grande como la que nosotros logramos alcanzar de vez en cuando, ese mero hecho es ya de por sí maravilloso; pero si su felicidad es aún mayor que la nuestra, el hecho es aún más maravilloso” (7).

En primer lugar, según estas palabras nuestra mente es capaz de una contemplación ontológica *extraordinaria* que no ocurre más que de vez en cuando pero que puede proporcionarnos una felicidad suma y una perfección suprema tales que, a

primera vista al menos, bien pudieran parecer no desdeñar de la dignidad de Dios. Pero dejando a un lado el contenido puramente teológico, que ciertamente le interesa a Aristóteles —como que por medio de este pasaje él nos introduce a la descripción del Ser divino así como a la prueba de su existencia—, pero que no forma parte de nuestro tema, fijemos nuestra atención tan sólo en el hecho de que el único objeto al que cuadran todas esas condiciones es el Ser en su totalidad. Ello nos lleva a concluir que, según Aristóteles, nuestra mente es ontológicamente capaz de identificarse no sólo con este o con aquel ser particular, sino también con la totalidad del Ser.

Con esto llegamos al punto cumbre de esta ponencia. Nos introduce a él la siguiente observación. Semejante identificación ontológica sería imposible por completo si el Ser del entendimiento, a su vez, se viera limitado a una categoría determinada. De ahí que Aristóteles, combinando la naturaleza del conocimiento con la capacidad infinita de la mente, se vea forzado a concebir el alma humana como esencialmente dotada de dos facultades maestras cuya acción coordinada no puede tener otra finalidad más que la de “reproducir” el mundo en su totalidad, incluyendo a Dios (8). Sus palabras se hallan en uno de los pasajes aristotélicos más famosos:

“Así como en la naturaleza en totalidad hay un elemento de la misma que constituye la materia de todo género (algo que es ya todos esos géneros en un estado de potencialidad), y otro elemento causal y efectivo (la causalidad que corre a través de las causas generativas de las especies naturales a lo largo del tiempo), por medio del cual la misma naturaleza produce todas las cosas... así también tiene que darse la misma dualidad dentro del alma humana. Consiguientemente, existen en ella un entendimiento de naturaleza tal que por su medio el alma puede convertirse en todas las cosas, y, correlativamente, debe existir otro entendimiento cuya naturaleza consista en capacitar al alma para que ésta a su vez pueda producir en sí misma todas las cosas, un entendimiento que sea más bien un estado, algo así como la luz” (9).

(6) *Metafísica*, XII,7,1072b19-22.

(7) *Op. cit.*, XII,7,1072b24-26.

(8) *Cfr. Met.*, XII,7,1072b24-25.

(9) *De Anima*, III,5,430a10-15. Mi propia traducción,

De aquí se desprende que el Ser del alma debe ser potencialmente infinito, ya que en él la totalidad del Universo debe poder ser "re-reproducida" por identidad. Como por otra parte ese Universo que debe ser "reproducido" debe ser real y verdaderamente el mismo y único Universo al que el Ser en sí sirve de fundamento, se sigue que el Ser del alma debe hacer el mismo oficio con respecto a ese nuevo estado del Universo que el Ser en sí hace con relación a los seres del Universo. ¿Por qué, pues, no decir que el alma no es más que el Ser en cuanto que "deja que los seres cobren una nueva presencia"?

Llegados a este punto no hay más remedio que echar mano del lenguaje heideggeriano si la concepción aristotélica ha de ser llevada hasta sus últimas consecuencias. Para simplificar nuestro trabajo, dejaré a un lado el parangón entre el entendimiento agente de Aristóteles y la luz del Ser del *Dasein* heideggeriano. Me limitaré tan sólo a analizar el entendimiento posible en cuanto que constituye el aspecto "subjetivo" del Ser del alma. Es lamentable que Aristóteles no encontrara palabras adecuadas para describirnoslo, y que se haya limitado a balbuciar que es una especie de paradoja, a saber, un ser "individual" que no es ni esto ni aquello pero que puede ser todas las cosas, es decir, un ser *real* que es *pura potencialidad*, y que, siendo *real*, no puede ser confundido con la *materia prima*, la cual, en cuanto tal, no puede existir en forma alguna en ninguna parte. Puestos a buscarle un equivalente en

la naturaleza, pues, no se puede pensar más que en el *Ser* de los *seres*, y si bien en un principio uno se siente sobrecogido de ansiedad y de escrúpulos al entrar en un terreno que "no parece aristotélico", la misma conclusión vuelve a imponérsenos con redoblado ímpetu, ya que la función eminentemente ontológica que se le atribuye al entendimiento posible no halla paralelo más que en la función "fundadora" del *Ser* de los *seres finitos*. En última instancia, la naturaleza del alma es tan *sui generis* precisamente porque constituye una verdadera maravilla dentro del cosmos de los seres fenoménicos. Efectivamente, en este mundo el *Ser* de los *seres* no se halla nunca "aisladamente" y por sí mismo . . . , a no ser, por supuesto, como se encuentra en todas y cada una de las mentes humanas, y aun ahí el Ser tiende a transformarse en un mundo poblado de "seres particulares" a medida que el proceso cognoscitivo avanza. Seth Benardete lo ha sabido expresar con consumada perfección: "The being of beings can only exist potentially; it can only be *nous pathetikos*, which in its becoming causes its being to vanish" (10).

A este respecto, Heidegger —quien nunca estuvo interesado en probar que Aristóteles tenía razón, sino que siempre siguió ciegamente los pasos de una rígida fenomenología del Ser y, en este caso particular, no perdió jamás de vista los fragmentos de Heráclito—, goza de una libertad ilimitada en la que no nos es dado participar a cuantos dependemos más estrictamente del texto del *De Anima*. Sin embargo, una vez que sus conclusiones sobre la naturaleza del *Nous* nos sean conocidas, no será extraño que su concepción nos parezca ser el complemento natural que Aristóteles no sólo debiera haberle dado a su teoría sino que incluso habría adoptado como tal si hubiera vivido en el siglo XX, y que ciertamente nosotros, en nuestra calidad de filósofos independientes, bien podemos hacer parte de nuestra propia concepción epistemológica.

El principio fundamental que nuestra metodología hermenéutica ha de observar a partir de este punto es que Heidegger no estaba interesado en captar bien sea el sujeto desde el punto de vista del objeto o el objeto desde una perspectiva meramente subjetiva. Su sueño dorado fue siempre llegar hasta el Ser en sí mismo, es decir, no al *Ser* de los *seres* solamente, ni tampoco al Ser falsamente entendido como un terreno neutro en el que ambos a dos, el

que sigo en este punto, varía substancialmente de todas las demás que conozco. Me siento autorizado a proponer el alma como sujeto de "hacerse todas las cosas" y "hacer todas las cosas" porque la veo implícita en el giro de toda la frase y porque el dativo *TO* (recuérdese que en griego no hay ablativo) que precede a *panta gignesthai* y a *panta poiein* me lleva a pensar que el *nous* que precede no es el sujeto de esas acciones o pasiones, sino tan sólo el instrumento de otra realidad que obra o padece por medio de él. Tampoco cabe decir que el *nous*, en cada uno de esos casos, es el beneficiario de esa acción o de esa pasión (dativo de utilidad) pues eso deterioraría el sentido fuerte del pensamiento aristotélico (no sería el *nous*, siquiera, el que se haría todas las cosas o las haría, sino que el *nous* sería tan sólo aquello en beneficio de lo cual todas las cosas se harían . . .) y carecería de todo sentido en el caso del *poiein* (si se traduce *poiein* como tercera persona del singular, tendríamos: el *nous* a favor del cual [$X = ?$] hace . . . ; si se traduce *poien* como infinitivo, tendríamos: el *nous* a favor del cual [$X = ?$] hacen. En ambos casos la incógnita subsiste y el sentido fuerte del pensamiento aristotélico que ha venido hasta nosotros a través de la tradición desaparece.

(10) Véase Benardete, Seth, "Aristotle, De Anima III.3-5", en *The Review of Metaphysics*, 28(1075) No.4, p.618.

sujeto y el objeto, se encontrarían después de haber sido constituidos independientemente de él no se sabe cómo y sólo entonces se entregarían el uno al otro, sino más bien al Ser entendido como un fundamento común al que deben su realidad no solo el sujeto y el objeto, sino también la mutua pertenencia de ambos. En *Aletheia* leemos la siguiente exclamación:

“¿Por qué será que nos negamos tan obstinadamente a preguntarnos siquiera sea una vez si la mutua pertenencia del sujeto y del objeto no se deberá acaso a algo que fundamentalmente da su naturaleza tanto al objeto y a su objetividad como al sujeto y a su subjetividad y que es por tanto anterior a la región de su reciprocidad?” (11).

En tan ambicioso proyecto, como se ve, el Ser no se explicaría por medio de los seres, sino que al revés los seres se explicarían por medio del Ser. Los seres, según Heidegger, “son” porque el Ser hace posible el que salgan del estado de ocultamiento y así aparezcan bien sea directamente al nivel de la existencia actual o cuando menos en la región de la mera posibilidad inteligible. Ni el mismo Dios, siquiera, puede ser una excepción de esa regla. Porque no es que el Ser sea pensable porque Dios existe, sino que Dios existe precisamente porque el Ser deja que la totalidad de sus posibilidades salten al estado de descubrimiento de un solo golpe. Al comentar el fragmento 32 de Heráclito, en el que se nos dice que al único “Uno y Sabio” no le gusta y a la vez le gusta que se le llame Júpiter, Heidegger no deja lugar a duda respecto a esta anterioridad independiente del Ser como Uno Unificador ó Logos. Allí el filósofo alemán atribuye la ambigüedad de esa reacción al hecho de que hay dos puntos de vista desde los que se puede considerar al Ser. Si se le entiende como Logos, nos dice, es decir, como puro fundamento de inteligibilidad en el que cada “posible” tiene un sitio reservado de antemano y protegido para siempre, (12) el Ser no apunta en ninguna dirección determinada y por tanto no se le puede identificar con Dios o con ningún ser en particular. Pero “si aparece más bien como el $\pi' \alpha \nu \tau \alpha$, entonces, y únicamente entonces, la totalidad de los seres presentes se muestra bajo la égida del supremo

ser presente como una totalidad bajo este Uno unificador” (13). Júpiter, pues, no es más que el aspecto más alto del Uno, (14) es decir, un ser que existe sin la menor limitación. Pero el Ser, de suyo, no es más que el Mundo en el sentido del suceso alumbrador, o sea, como el “recoger y el alumbrar meditativo que propele las cosas hacia la zona del descubrimiento,” (15) y es por lo mismo esencialmente “revelador”.

Es tal el empeño de Heidegger en asegurar la independencia del Ser en sí, que uno se siente tentado a decir que al Ser lo mismo le da dejar que Dios esté presente en la patencia, que hacer lo mismo con el más insignificante de los insectos. Sin embargo, Heidegger establece una diferencia bien clara entre la relación *determinante* por medio de la cual el Ser constituye a los seres privados de mente, y la relación *libertadora* por medio de la cual las mentes de los dioses y las de los hombres quedan constituidas. Evidentemente, pues, en su opinión el Ser puede tener sus preferencias, y a juzgar por su descripción del Ser de las mentes, las tiene efectivamente. Dicha descripción, en efecto, es tal, que bien podría haber sido adoptada por Aristóteles para definir su entendimiento posible en términos menos paradójicos que los que se vio obligado a usar. Porque es el caso que según Heidegger el único modo como el Ser puede dar presencia a las mentes es comunicándoles el poder sublime que él mismo posee esencialmente de *iluminar* en el sentido de “dar presencialidad a los seres”, y así asociándolas a su obra fundadora con miras a producir la réplica perfecta de este mundo, que es el “conocimiento”. El Ser del alma, pues, no es más que el Ser mismo “subsitiyéndose a sí mismo”, o al menos obrando a un nivel superior al del mundo material. Y a la verdad que no hay modo mejor de ponerle punto final a esta ponencia que resumiendo ese complemento a la teoría aristotélica, del que hemos estado hablando, usando las mismas palabras con las que Heidegger describe la naturaleza de las mentes:

“No sólo son iluminadas en el iluminar [que es el Ser], sino que también reciben de él la luz que ilumina [a la manera del Ser]. Con esto se hallan equipadas para llevar a cabo a su

(11) *Aletheia*, en *Vorträge und Aufsätze*, vol. III (verl. Günther Neske Pfullingen, 1967), p.54.

(12) Veanse *Aletheia*, *op.et vol.cit.*, p.72 y Michele Federico Sciacca, *Filosofia e Antifilosofia* (Milano: Marzorati Editore, 1971), pp.16-17,99.

(13) *Logos*, en *op.cit.*, vol.II,p.20.

(14) *Ibid.*

(15) *Aletheia*, p.72.

modo ellas mismas al iluminar [que pertenece al Ser] (levantándolo hasta la plenitud de su esencia) y así protegerlo. Los dioses y los hombres no son iluminados por una luz ordinaria —aunque sea una luz suprasensible— de la que no podrían ocultarse en la oscuridad; más bien que iluminados, son esencial-

mente luminosos. Están incandescentes; le han sido dados en propiedad al suceso de la iluminación y por tanto no están jamás ocultos... Según su esencia, han sido transpuestos al ocultar que es propio del misterio; han sido puestos juntos, y ahora pertenecen al *logos* en *homologein*" (Fragmento 50) (16).

(16) *Aletheia*, p.74-75