

Gaetano Chiurazzi¹ (2021). *Más alta que la realidad está la posibilidad: dynamis y enérgeia en Heidegger*²

Higher than reality is possibility: dynamis and enérgeia in Heidegger

Alfredo Rocha de la Torre

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Iván Darío Muñoz Manrique

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



1 Filósofo por la University of Turin (Università degli studi di Torino, Italia) y Doctor de la misma universidad con una disertación (*summa cum laude*) dirigida por Gianni Vattimo, acerca de la relación entre lenguaje y ontología en Hegel y Heidegger.

2 Traducción del italiano al español por Alfredo Rocha de la Torre e Iván Darío Muñoz Manrique, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

El ser se dice de muchas maneras

Desde los años 20 Heidegger ha mostrado con toda claridad un profundo interés por Aristóteles, tal como se evidencia ampliamente en diversos títulos y temas de sus cursos universitarios realizados en Friburgo y en Marburgo (Volpi, 1984a, 1984b; Brogan, 1994). El trasfondo aristotélico de la filosofía heideggeriana es evidente, ante todo en el modo en el que se plantea la pregunta por el ser, en la que se percibe la influencia del tratado de Brentano, que el mismo Heidegger ha definido como fundamental para su formación: *Sobre los múltiples significados del ser según Aristóteles* (Heidegger, 2007, p. 93; 1980, p. 189)³. La pregunta por el sentido del ser –que ahora es considerada en sus *Contribuciones a la filosofía* como “La pregunta de todas las preguntas” (GA 65, 1994, p. 11; 2007, p. 40)– resguarda la unidad de los múltiples *modos* con los que el ser es dicho en sus múltiples significados. En esta pregunta está implícita la cuestión –ya problemática en la *Metafísica* de Aristóteles– de la posible reducción de los múltiples sentidos del ser a lo categorial, ahora sostenido, por ejemplo, por Aubenque⁴. Heidegger se opone a ello, a favor de una perspectiva que percibe la diversificación modal –es decir, los múltiples sentidos del ser– como más general que la significación sustancial y categorial. Así escribe, de hecho –polemizando contra la inclusión que Kant hace de la posibilidad y de la realidad en las categorías– en uno de los cursos, posterior a los años treinta, en que se vuelve a dedicar al estagirita –no por casualidad ocupado en el Libro IX de la *Metafísica*, en el que Aristóteles trata los conceptos de *dynamis* y *enérgeia*:

Sobre todo para Kant, y a partir de Kant, (...) la “posibilidad” y la “realidad” (*Wirklichkeit*) unidas en la “necesidad”, hacen parte de las categorías, constituyendo el grupo de las categorías de la “modalidad”. Dicho brevemente, son la modalidad. Sin embargo, en ninguna de las enumeraciones de las categorías realizadas por Aristóteles se encuentran los términos *dynamis* y *enérgeia*. *Para Aristóteles la pregunta por la dynamis y la enérgeia, por la posibilidad y la realidad, no abarca la pregunta acerca de las categorías*. Sobre este punto, no obstante todas las tentativas de ofrecer una interpretación opuesta, no debe haber dudas (Heidegger, GA 33, 1981, p. 9; 1992, pp. 12-13).

3 Para la comparación Heidegger-Brentano véase Volpi (1976).

4 “Los distintos sentidos del ser, en conclusión, se reducen a los diversos modos de la predicación (...): la distinción entre acto y potencia como entre ser en sí y ser por accidente expresaba la posibilidad de una multiplicidad de significados, más que constituir una primera exposición de estas significaciones (...) De esta manera es posible reconducir la teoría de los significados del ser a la teoría de las categorías y definir las categorías como los significados del ser en cuanto se constituyen en el discurso predicativo” (Aubenque, 1962, p. 170).

Dynamis y *enérgeia* no son categorías, sino modos del ser. Al decir que “el ser se dice de muchas maneras”, Aristóteles no pretendía aludir simplemente a la multiplicidad de los predicados posibles de la *ousía*, sino, como escribe en el libro VI de la *Metafísica*, a modos que son *añadidos* e irreductibles a ella:

El ser, en general, tiene múltiples significados: uno de estos (...) es por accidente; un segundo es como verdadero, y el no-ser como falso; asimismo están las figuras (*schémata*) de las categorías (por ejemplo, la esencia, la cualidad, la cantidad, el dónde, el cuándo y todas las restantes); y, aún, además de todas estas, está como potencia y acto (*Met.* VI 2, 1026a33-b2).

Todo el camino filosófico de Heidegger puede ser definido como un intento de explorar la articulación y modalización fundamental del ser. Lo ha notado agudamente Franco Volpi, sosteniendo que en el fondo Heidegger intenta constantemente releer a Aristóteles probando “(...) ocasionalmente, considerar de forma determinante cada uno de los diversos significados, quizás inicialmente el de sustancia, luego el de lo verdadero y, por último, el de la *enérgeia* (...)” (1984a, p. 187). Después de la *Kehre* Heidegger se concentra ante todo, en particular, en los conceptos de *dynamis* y *enérgeia*, mostrando un creciente y paralelo interés hacia la *physis*, término con el cual llega a designar *el* “ente en general”, la “totalidad del ente”, como era de esperar ante todo de los presocráticos. Pero estos conceptos son en el fondo ya determinantes y centrales en *Ser y tiempo*, en la concepción de la existencia, en la relación entre la comprensión (como apertura a la posibilidad) y la interpretación (como articulación actualizante de una posibilidad), y así sucesivamente. Tal centralidad es debida al hecho de que a través de estos conceptos, Aristóteles buscó explicar uno de los términos más enigmáticos de la ontología antigua: el de ‘movimiento’, que para Heidegger es uno de los rasgos principales de la existencia y, podemos decirlo, del ser en cuanto fundamentalmente temporal.

El movimiento y la fundamentalidad de lo posible

Según palabras de Gadamer, el texto fundamental del pensamiento aristotélico era para Heidegger la Física (Gadamer, 1989; 1990). Más explícita al respecto es la afirmación directa de Heidegger: “La Física aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental; un libro oculto y, por tanto, nunca pensado suficientemente a profundidad” (1976, GA 9, p. 242; 1987, p. 196). La importancia de la Física es debido al hecho de que su objeto es el devenir, el movimiento, el cambio, esto es, el estar sujeto a las condiciones del tiempo. Y el movimiento (*kínesis*) es, así lo afirma Heidegger en el

Natorp-Bericht, el “motivo originario de la ontología aristotélica” (1989, p. 27; 1990, p. 515). Si la Física ha quedado como un libro tanto tiempo oculto e incomprensido es debido al hecho de que el movimiento, como Heidegger escribe en su comentario al libro II, nota 1 de la Física, es “en absoluto la cosa más difícil que debió haber sido pensada en la metafísica occidental” (1976, GA 9, p. 283; 1987, p. 237). De hecho, la metafísica se caracteriza por su incapacidad de pensar verdaderamente el tiempo.

Como prueba de la centralidad del movimiento en la ontología que Heidegger viene delineando basado en Aristóteles, está el hecho de que ya en su curso de verano del 1923, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, consideraba como constitutiva de la vida fáctica la *Bewegtheit* (la motilidad), concebida como el carácter propio de los entes finitos y temporales. Estos son tales porque tienden hacia algo ausente, algo que les falta (Met. IX 8, 1050a 7-9). La movilidad del Dasein es de hecho debida a una ausencia constitutiva, que “anticipa” su posible completud o totalidad.

Para Aristóteles la ausencia (la *stéresis*) “modaliza” la sustancia volviéndola una *posibilidad*. Ésta, afirma Heidegger siempre en su comentario al libro II, 1 de la *Física*, no es una simple “privación” o una ausencia (*privatio o negatio*), sino un modo constitutivo de estar presente (‘*da*’) del ausentarse, un *eî-dos pos*, “una cierta especie de aspecto y de presencia”, que confiere una forma determinada (*Phys.*, 193b 18-21). Esta precisión recuerda aquella forma de “ausencia” que permitía distinguir en *Ser y tiempo* la particular carencia del hombre (la muerte), desde otras formas de incompletud o inacabamiento, como aquella –objetiva– de algo a lo cual le falta una parte o, como aquella –subjetiva– de una momentánea imposibilidad de ver una parte de la Luna. La carencia que caracteriza la existencia del hombre es, en cambio, *real*, en el sentido que opera positivamente al constituirlo en cierto modo como un ente finito y mortal, es decir, como un ente *posible*. No hay posibilidad sin este tipo de carencia, sin esta particular forma de incompletud e inacabamiento: al punto que, como observa Heidegger refiriéndose a la doctrina aristotélica, “(...) la *dynamis* está en un sentido preeminente a merced de la *stéresis* y está aprisionada por ella (...)” (GA 33, 1981, p. 112; 1992, p. 81)⁵. Lejos de presentarse como un estado de plenitud desbordante, excedente –una *potencia*, es decir, un tipo de *Wille zur Macht* que constituye un excedente de lo real, y que tiende a imponerse también sobre él de manera violenta– la *dynamis* es,

⁵ En torno al concepto de *stéresis*, véase Heidegger (GA 9, 1976, pp. 294-298; 1987, pp. 248-52). Sobre la recuperación heideggeriana de la doctrina modal de Aristóteles, véase Volpi (1990).

en cambio, definida a partir de una carencia: hay *dynamis* porque no hay nunca un estado de total completud, de total definición. *Dynamis* e incompletitud –es decir no-totalidad, indefinición– son términos correlativos: es esta la idea central que hace colapsar el parmenidismo, y que está a la base de toda una serie de descubrimientos y de nuevas perspectivas abiertas a la comparación que ya Platón sostiene con Parménides en sus últimos diálogos, a quien –esta es una tesis mía que aquí solamente me limito a mencionar– no es extraña una investigación alrededor del tema de los números irracionales, porque el estatus del ente de algún modo “carente”, incompleto y, entonces, posible, es un estatus intermedio entre el ser y la nada, similar al de los números irracionales (Aristóteles, *Met.* IX 2, 1046b 5 sgg)⁶ o, para añadir otro término de comparación (esta vez de tipo gramatical), similar a los *sincategoremi*: los cuales son, en efecto, formalmente definidos como necesitados de un sentido acabado, por ende, carentes e incompletos.

La analítica existencial realizada en *Ser y tiempo* muestra ampliamente cuál es el papel constitutivo de la carencia (de aquella forma específica de “carencia” que es la muerte, que *domina* constantemente al *Dasein*) (Heidegger, 1927, p. 250; 1986, p. 377) en el paso de la definición del hombre como sustancia a su definición en términos modales, es decir, como existencia. La existencia es para Heidegger una condición “oximórica” similar al movimiento, que Aristóteles define como “*energía tes dynameos*”, acto de una potencia: la existencia es, en efecto, una posibilidad, *real*, efectiva, distinta a la *posibilidad lógica* definida desde el simple principio de no contradicción. Esta caracterización dinámica de la existencia y de lo real –que lleva a Heidegger a delinear una *pandinámica* verdadera y propia del ser en general (*Pandynamik des Seins überhaupt*), en que el movimiento aparece como un rasgo fundamental del ser mismo (GA 22, 1993, p. 170)– es un punto central de su ontología, nunca puesta suficientemente en el relieve del cual depende su misma caracterización *hermenéutica*: el hecho de conferir un rol fundamental a la comprensión de la cual la interpretación, recordémoslo, es solo una articulación. La comprensión, como se afirma en el §31 de *Ser y tiempo*, es apertura a la posibilidad, y no podría haber interpretación alguna (es decir, alguna *realización* del sentido, vale decir, ningún significado) si no hay comprensión. La relación entre comprensión e interpretación corresponde a la relación entre lo posible y lo real: la interpretación es la actualización

6 Acerca de esto me permito referir a mi *Relativism and Incommensurability*, que será próximamente publicado.

de una posibilidad abierta desde la comprensión. En resumen, está en juego aquí la superación del positivismo eleático, que concibe como real –o, mejor, como ser– solo aquello que está presente: la polémica contra la metafísica de la presencia, es decir, la introducción de un cierto no-ser al interior de la ontología, se hace posible precisamente desde el concepto de *dynamis*. La posibilidad es la afirmación de la idea de que el no-ser, de cualquier modo, es.

Todo esto puede ser observado muy claramente en la comparación de Aristóteles con los Megarenses. Los Megarenses, en efecto, identificaban completamente la *dynamis* con la *enérgeia*, basados en el hecho de que el único modo de acceso a la *dynamis*, el único modo de refrendarla, era su puesta en marcha, su realización. Para Aristóteles, en cambio, la *dynamis* es esencialmente independiente de su realización: puede haber *dynamis* también sin su expresión actual. Heidegger sintetiza de tal manera esta contraposición en las lecciones celebradas en Friburgo en 1931, entorno a los capítulos 1-3 del libro IX de la *Metafísica*:

Justo porque esta realidad no puede ser nada más que la realización en acto, los Megarenses niegan la determinación de la esencia postulada por Aristóteles. Las dos concepciones están una frente a la otra: *con base en la determinación de la esencia de la dynamis, Aristóteles considera decidida la pregunta por el ser-accesible de la dynamis misma; los megarenses, sirviéndose del único modo en el que una dynamis puede ser accesible, negaron en el fondo la esencia* (GA 33, 1981, pp. 174-175; 1992, p. 122).

Estas distinciones pueden ser explicitadas como diferencias entre varias formas de ausencia o presencia de la posibilidad, es decir, como: 1) total ausencia de una capacidad o de una posibilidad; 2) simple capacidad o posibilidad, 3) puesta en marcha de una capacidad como realización de la posibilidad.

Se trata de la naturaleza ontológica de la posibilidad, suspendida entre el ser y el ‘no-ser’. Los Megarenses niegan la posibilidad porque reducen todo lo real a lo actual, a la simple presencia (si estoy sentado, estoy simplemente sentado: no tengo la posibilidad de levantarme) (Aristóteles, *Met.* IX 3, 1047a 15 sgg). El principio de identidad eleático –que para los Megarenses reducía toda predicación a la pura tautología– adquiere aquí un claro significado ontológico que lleva a excluir, incluso antes que la diferencia, la idea misma de lo posible que se funda en todo cambio, mutación, diversidad. Aristóteles, por el contrario, mantiene la posibilidad en un nivel intermedio entre ausencia y presencia, como una capacidad que se posee, aunque no pueda ser

actualmente ejercitada. Aquello que Heidegger caracteriza como “metafísica de la presencia” y que implica la identificación de las condiciones de la verdad con la positivización del ente, con la dimensión óntica, no es otra cosa que la supresión de este nivel intermedio. Con base en estas distinciones se comprende, finalmente, la diferenciación ontológica en la que se estructura la ontología de *Ser y tiempo*, y que implica una diferencia entre: 1) ausencia (muerte, imposibilidad radical), 2) capacidad (existencia, posibilidad real), 3) presencia (positividad, posibilidad realizada).

El ámbito del devenir, del movimiento, del cambio, es decir, el ámbito de la *physis* –la palabra que Heidegger considerará un sinónimo de ‘ser’, aprovechando la derivación etimológica de algunas formas verbales alemanas del *sein*, del indoeuropeo **bhu*, que significa ‘abrirse, brotar’, y del cual deriva el término griego *physis*–, es lo intermedio entre ausencia y presencia a la que pertenece la *dynamis*: en resumen, es el horizonte ontológico del ser en tanto tiempo.

3. El tiempo o la suspensión de lo real

La ontología dinámica que Heidegger me parece, entonces, delinear, es una ontología de la que “pende” todo lo real hacia lo posible y hacia la posibilidad del ser, es decir, hacia su acontecer. La definiría, entonces, como una “suspensión” de lo real, queriendo expresar esencialmente con ello dos cosas:

1) Ante todo, la idea de que lo real está referido a una condición de “irrealidad”, a algo que está más alto, precisamente, en la posibilidad: “más alta que la realidad (*Wirklichkeit*) se encuentra la posibilidad”, escribe Heidegger en *Ser y tiempo* (1927, p. 38; 1986, p. 100). Con esta revalorización o, mejor, con este primado de la posibilidad, se realiza la verdadera superación de la filosofía parmenídea, e incluso de aquel residuo del parmenidismo que se encuentra en la ontología aristotélica, precisamente allí donde Aristóteles, en el capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*, afirma el primado de la *enérgeia* sobre la *dynamis* (*Met.* IX 8, 1049b 5): una cuestión que ha dado lugar a muchas dificultades interpretativas y que de otra parte ha apoyado la interpretación de Aubenque respecto al primado de la sustancia sobre toda otra modalidad del ser. Como sostiene R. Giusti, Heidegger elabora, por el contrario, una verdadera “deconstrucción de la *enérgeia* en dirección a la *dynamis*”, radicalizando además la dimensión *física*, por la que ella es también siempre un “poder no-ser”, es decir, la expresión de un límite (*pâsa dynamis adynamía*; toda posibilidad es siempre también una imposibilidad) (*Met.* IX

2, 1046a 30-31), y cuestionando la subordinación metafísica a la *enérgeia*. De tal modo, toda la existencia y, de hecho, toda la realidad, la *Wirklichkeit*, (como ha sido mostrado desde la pregunta metafísica por excelencia: “¿por qué existe algo y no la nada?”) está dependiendo de esta manera, o está dominada por la posibilidad.

2) En segundo lugar, con “suspensión de lo real” me refiero a la idea de una superación de la metafísica como superación del fundamento: lo posible no *funda* lo real, lo suspende, porque lo muestra como cambiante, variable, accidental. ‘Estremecer’ (*erzittern*), ‘oscilar’ (*erschwingen*), son términos que recorren ampliamente el segundo Heidegger, ante todo en las *Contribuciones a la filosofía*, para indicar este estado de “suspensión”, vuelto posible desde la posibilidad del ser.

Esta “suspensión de lo real” introduce una perspectiva diferente en la investigación ontológica, con importantes consecuencias teóricas: no de abajo hacia arriba, como en el proceso fundacional, sino de arriba hacia abajo. Esto permite definir, por ejemplo, las líneas de una “semántica hermenéutica” en la que se elabora una verdadera y auténtica inversión respecto a la semántica metafísica, que tiene en la *ousía*, comprendida como aquello que permanece atemporalmente idéntico, y en el *hypokeimenon*, lo que subyace, el fundamento, su piedra angular. Si el proceder propio de la ontología tradicional consiste en hacer de la *ousía* el fundamento de posibles predicaciones, el recorrido contrario que dirige la reflexión de Heidegger consiste más bien en hacer depender la *ousía* de lo posible.

Todos los modos del ser que Aristóteles enumeraba terminan, entonces, con la obtención de una jerarquización distinta basada en este estado de suspensión generado por lo posible. Se configura, en consecuencia, una transformación fundamental de la ontología metafísica en ontología hermenéutica, es decir, de la ontología concebida a partir de un fundamento atemporal (la *ousía*), en una ontología concebida a partir de la apertura al sentido, con otras palabras, al fenómeno de la comprensión, que es siempre, en su dimensión radical, comprensión de la diferencia del ser del ente. El sentido –que expresa la idea de un “más allá” de lo real, una posibilidad, un *können* (Heidegger, 1927, p. 143; 1986, p. 237)– es la apertura de la ontología. Sobre la base de estas consideraciones, lo real se muestra como posible y, por ello, accidental, eventual. Que el ser y la verdad sean *evento* significa, por consiguiente, que son pensados como posibles a partir de su radical accidentalidad, como algo que es, pero *podría* ‘no-ser’ o, viceversa, como algo que no es, pero *podría*

ser: Una vez más es Parménides el término de confrontación para tal ontología: si para Parménides, de hecho, el ser es y *no puede* no-ser, para Heidegger el ser es y *puede no ser*. Un simple desplazamiento de la negación transforma la necesidad del ser en posibilidad. Esta comprensión –porque se trata precisamente de una comprensión de un fenómeno eminente de comprensión, en cuanto tiene como objeto propio la pura posibilidad y nada más– se expresa en lo que Heidegger considera la pregunta fundamental de la metafísica: ¿por qué hay ser y no nada? El ‘no’ que esto permite pensar –inaccesible para la ciencia y para toda forma de pensamiento positivo, que para Heidegger no es propiamente un ‘pensar’ (si la ciencia no piensa, es porque no toma en consideración, por otra parte, *justamente* porque ésta no es su tarea, la posibilidad del ‘no ser’, es decir la posibilidad *tout court*)– es la fuente de aquella maravilla que en la época del olvido del ser se presenta como un especular en aquello con lo que Aristóteles abría el primer libro de la *Metafísica*: no la maravilla de cara a aquello que es en cuanto que es, sino la maravilla por aquello que es en cuanto que podría no ser. Maravilla que, por tanto, puede fácilmente transformarse en angustia. Este ‘no-ser’ es el ocultamiento que pertenece al ser como su más propia posibilidad, como su determinación temporal.

La diferencia ontológica: ¿Parménides o Platón?

El primado de lo posible sobre lo real representa en la historia de la filosofía un punto de inflexión que no puede ser subestimado. Como ha escrito Gwenaëlle Aubry, la introducción del concepto de *dynamis* inaugura una ontología radicalmente antiparmenídea. Indudablemente Aristóteles ha sido el creador de una primera teoría de la relación entre *dynamis* y *enérgeia*. Esta última palabra parece haber sido inventada por el mismo Aristóteles. Sin embargo, la primera introducción de este concepto en filosofía es debida a Platón, quien en un famoso pasaje del *Sofista* define al ser mismo como *dynamis*. Esta definición aparece ciertamente como una novedad, y muchos estudiosos han subrayado su importancia para las elaboraciones teóricas del Sofista. En efecto, la respuesta al problema que ocupa los últimos diálogos de Platón, la confrontación con Parménides, tanto con su prohibición de hablar como también de concebir el ‘no-ser’: la *dynamis* es la forma que el ‘no-ser’ asume una vez superada esta prohibición; esa nada que *de alguna manera* es y que es necesario admitir para justificar la posibilidad de lo falso. Para que lo falso sea posible requiere, en resumidas cuentas, que lo posible sea posible.

Ciertamente Heidegger advirtió esta problemática y el eco del *Sofista* atraviesa toda su producción de juventud llegando hasta *Ser y tiempo*, cuyo prolegómeno es tratado propiamente desde el diálogo platónico. Mi tesis es que este tema recorre, no obstante, toda la filosofía heideggeriana –no solo su fase existencial, sino también la subsiguiente–, que puede ser entendida como un intento de afirmar el primado de la *dynamis* sobre la *enérgeia*. Algunos pasos, por ejemplo, de *Tiempo y ser* lo muestran muy claramente. De hecho, Heidegger, pensando el evento como un *es gibt* (un “dar”), sostiene que éste está fundado en un *Vermögen*, en un “ser capaz”; en otras palabras, en algo que no es un ente, es decir, que no es una presencia. Ir más allá de la metafísica de la presencia implica que se piense el *Es* del *es gibt* precisamente como un *Vermögen*, como un “ser capaz” y no como una presencia o como un ser presente (*actuale*). En una de sus proyecciones teóricas que pueden parecer muy discutibles, Heidegger entreve esta idea incluso en la sentencia de Parménides:

El ἔστι acentuado en la sentencia de Parménides no puede representar al ser, al que nombra, como algo ente. El ἔστι que literalmente traducido significa, ciertamente, ‘él es’. Pero en esta acentuación resuena en el ἔστι aquello que ya los griegos pensaban en él de esta manera acentuada, y que nosotros podemos transcribir a través de “puede, es capaz (*Es vermag*)”. Sin embargo, el sentido de este poder, “ser capaz” (*Vermögen*), permanece entonces impensado asimismo en el “*Es*” que “puede” ser (*Sein vermag*), que “es capaz de ser”. Poder ser (*Sein vermögen*) significa: “aportar y dar” (*ergeben und geben*) “ser”. En el ἔστι se oculta el *Es gibt* (1980, p. 106).

No estoy totalmente de acuerdo que el ser haya sido pensado por Parménides –el sujeto del dar– como un *Vermögen*: me parece que tal idea comienza a presentarse más adelante propiamente con Platón, quien por primera vez ha buscado contravenir la prohibición parmenídea de pensar el ‘no-ser’, justamente introduciendo la *dynamis* como un modo del ‘no-ser’ y asumiéndola como definición del ser mismo. Pero más allá de este problema exegético, que me parece teóricamente relevante, está el hecho de que todas las determinaciones del ser y del tiempo que Heidegger toma en consideración – que son todas determinaciones de la *Anwesenheit*, es decir, de la presencia– terminan siendo determinaciones del ‘dar’, de aquello que es donado (*Gabe*) pero no del *Es* que dona (pp. 117-118). Ellas afectan –para usar un lenguaje que reclama la pregunta por la diferencia ontológica– a lo óntico, mientras el *Es* –podríamos decir, el ser– es pensado como un *Vermögen*, una capacidad que, por lo demás, es excéntrica respecto a lo dado. Él “se retrae (*sich entzieht*)”

(p. 106)⁷, o podríamos decir, se sustrae, hace diferencia⁸. La cuestión de la modalización del ser y la introducción de la *dynamis* son, por ende, un primer resplandecer de la diferencia ontológica. Si es así, entonces, concluyendo pregunto: ¿debemos verdaderamente pensar que fue Platón el primero en haber producido el olvido de esta diferencia? ¿No es quizás, por el contrario, Platón –y no Parménides, como querría Heidegger– el que advirtió su fuerza disruptiva? Dicho en otras palabras: ¿es posible pensar lo posible, la *dynamis*, el *Vermögen*, la capacidad, sin introducir un cierto ‘no-ser’, una diferencia, cuestión que Parménides nunca habría podido tolerar?

Referencias

Aristóteles (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F.

Brogan, W. (1994). The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology. T. Kisiel and J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought* (pp. 213-227). New York: State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1989). Heideggers „Theologische“ Jugendschrift. *Dilthey-Jahrbuch 6* (pp. 228-234). [(1990). *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger. Filosofia e teologia, IV*].

Giusti, R. (2000). *La potenza all'origine. Heidegger interprete di Aristotele*. Napoli: La Città del Sole.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. [Chiodi, P. (1986). *Essere e tempo*. Torino: Utet].

7 Heidegger formula este concepto aún más explícitamente con las siguientes palabras: “Esto que ahora ha sido dicho: mantenerse-en-sí como suspendido, renegación, retención, muestra algo así como un retraerse (*ein Sich-entziehen*); dicho de manera sintética: el retraerse (*den Entzug*). Pero en la medida en que los modos del ‘dar’, determinados desde esto, reposan en el apropiar im-propiente (*im Ereignen*), el retirarse debe pertenecer a lo que es propio y peculiar del *Ereignis* (...) El destinar en el “envío” del ser, que es el destino, ha sido descrito como un ‘dar’, en el que aquello mismo que destina (*das Schickende*) se retira y se retiene, y en este mantener-se-en-sí, en esta suspensión, se retrae al desocultamiento (*Entbergung*)” (1980, p. 123).

8 Le Moli (1998, p. 197) subraya el nexo entre la palabra *Differenz*, que señala el resultado de la operación matemática de sustracción, y el *Entzug*, la sustracción del ser, que se presenta siempre como un “resto” respecto a cualquier intento de vinculación al ente.

- Heidegger, M. (1976). Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B, 1. *Wegmarken* (GA 9), (pp. 239-301). (F.-W. von Herrmann, Hrsg.). [Volpi, F. (Trad.). (1987). *Segnavia*. Milano: Adelphi].
- Heidegger, M. (1981). *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33). (H. Hüni, Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [Ugazio, U. M. (Trad.) (1992). *Aristotele, Metafisica IX 1-3*. Milano: Mursia].
- Heidegger, M. (1989). Natorp-Bericht. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). H. U. Lessing, (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch 6* (pp. 237-274). [V. Vitiello e G. Cammarota (Trads.) (1990). Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. *Filosofia e teologia*, 4 (3), pp. 489-532].
- Heidegger, M. (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Klostermann. [Volpi, F. e Iadicicco, A. (2007). *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*. Milano: Adelphi].
- Heidegger, M. (2007). Mein Weg in die Phänomenologie. *Zur Sache des Denkens* (GA 14), pp. 91-102. Tübingen: Niemeyer. [Mazzarella, E. (Trad.) (1980). *Tempo ed essere*. Napoli: Guida].
- Le Moli, A. (1998). Physis come Ereignis. *Giornale di Metafisica*, 20, pp. 185-222.
- Volpi, F. (1976). *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Heidegger*. Padova: Cedam.
- Volpi, F. (1984a). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.
- Volpi, F. (1984b). Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles. *Philosophischer Literaturanzeiger*, 37 (2).
- Volpi, F. (1990). La riabilitazione della dynamis e dell'énérgieia in Heidegger. *Aquinas*, 33, pp. 3-28.