

*Taula*  
(UIB)      núm. 13-14      1990

## HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Felipe Martínez Marzoa

Es sobradamente sabido que la mayor parte de la obra de Heidegger consiste en trabajos de lectura e interpretación de textos de la gran tradición filosófica. Ese trabajo hermenéutico de Heidegger constituye un conjunto cuya riqueza, sin precedentes en la historia del pensamiento, es ya de entrada suficiente para que se plantee la cuestión de si no será de algún modo precisamente en ese trabajo de lectura donde haya que encontrar lo fundamental, y en particular la originalidad propia, de Heidegger. En cualquier caso, se trata de algo mucho más central que el que Heidegger tuviese una cierta concepción de la historia de la filosofía, cuyos rasgos generales pudiese ser cuestión de exponer aquí. No caeré en la tentación de pretender hacer una exposición de ese tipo. Me limitaré a, seleccionando un número reducidísimo de pinceladas

pertenecientes al trabajo de Heidegger sobre textos de la filosofía, tratar de ilustrar con ellas la viabilidad de cierta hipótesis acerca del significado de ese trabajo. A nadie le extrañará -supongo- que los pensadores concernidos por esas pinceladas sean en particular Aristóteles y Kant; son quizá los dos pensadores que tienen una presencia más constante en la obra de Heidegger.

En el prólogo de la cuarta edición de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger establece determinadas reservas frente al proceder seguido en aquel libro, las cuales no impiden en absoluto que el mismo sea fundamental tanto para entender a Kant como para entender a Heidegger. No olvido esas reservas, e incluso aparecerá expresamente en un momento posterior de mi intervención algo de lo que las justifica. Pero de entrada me referiré a alguna faceta de ese libro que no es objeto de tales reservas y que, por el contrario, resulta confirmada por los posteriores trabajos de Heidegger sobre Kant.

De entre los muchos aspectos de *Kant und das Problem der Metaphysik* que constituyen adquisiciones definitivas para la recepción de Kant, destacaré ahora uno: que la cuestión de las "condiciones de la posibilidad" frente a la de los contenidos sea interpretada como la cuestión ontológica frente a la cuestión óntica, como la cuestión de en qué consiste ser frente a la cuestión de qué cosas son y qué son esas cosas. Obsérvese que, en este caso, se trata de la aplicación de una pareja de conceptos procedente de la "Introducción" de *Sein und Zeit*, conceptos que tienen, por lo menos en el contexto del libro sobre Kant, el carácter de útiles hermenéuticos. ¿Tienen quizá este carácter ya en la misma "Introducción" de *Sein und Zeit*? Para preparar una respuesta a esta pregunta, recordemos otro momento en que la misma pareja de conceptos aparece también como útil hermenéutico. Merecieron a la manera en que Heidegger contempla la "Física" de Aristóteles, y precisamente la "Física" como no sólo la obra fundamental de Aristóteles, sino "el libro fundamental, oculto y por ello jamás suficientemente pensado, de la filosofía occidental"<sup>1</sup> o, lo que es lo mismo, "el libro fundamental de lo que más tarde se llamaría metafísica".<sup>2</sup> Heidegger considera la "Física" de Aristóteles como ontología, en visible contraposición a toda investigación óntica. La cuestión de los "principios", tal como se plantea en el libro primero de la "Física" y tal como se mantiene en los libros siguientes, es la cuestión ontológica, incluyendo en ello su explícita diferenciación frente a toda cuestión óntica. Ἀρχή o ἀρχήν o incluso στοιχείον, al comienzo de la "Física", quiere decir: aquello que forma parte del hecho de que cierta cosa sea, y entonces la ἀρχή o el ἀρχήν lo es de esa cosa precisamente. Toda la conducción de la problemática de los "principios" en la "Física" hace de la pregunta por los "principios" la pregunta acerca de cuáles son los puntos de vista bajo los cuales algo es situado necesariamente por el mero hecho de que ello se reconozca como presente, como sujeto de un posible

enunciado, o sea: por el mero hecho de que podamos decir que es. Lo que allí se quiere demostrar a propósito de εἶδος/μορφή y/o de ὕλη y/o de στέρησις es que en el mero hecho de que algo esté presente, se diga, sea, funcionan como constitutivos esos elementos en su pertenencia recíproca. Dicho negativamente: esos "principios" no lo son ópticamente, puesto que ni solos ni junto con otros explican ni generan la cosa ni son a su vez cosas de las que cupiese partir para explicar aquello de lo que son principios, sino que, por el contrario, sólo tienen lugar en cuanto que la cosa es y su mención sólo se justifica en el marco de la pregunta sobre en qué consiste que la cosa sea. Lo que es es la cosa, no los principios. Dicho todavía de otro modo: la mención de principios no resuelve cuestión alguna de contenido. Y esto es cierto en un doble plano. Primeramente: el que cualquier cosa, por el hecho de que es, se encuentre necesariamente situada en la perspectiva del εἶδος, no nos dice absolutamente nada sobre cuál es y cómo está constituido el εἶδος para esta o aquella cosa; esto último tiene, por relación a lo primero, la condición de un *factum*. Las nociones correspondientes a los principios son sólo los puntos de vista formales bajo los cuales queda situada toda cosa por el hecho de ser; son aquello que en cualquier asunción de algo como ente es independiente del contenido particular de esa asunción. Y, en segundo lugar, refiriéndonos no ya al εἶδος como punto de vista general, sino al εἶδος de esta o aquella cosa, el mismo no es en modo alguno la causa que, ni sola ni confluyendo con otras, convierta en necesario el acontecer fáctico de esa cosa; sigue habiendo siempre un salto irreductible entre cualquier principio y aquello de lo que es principio.

Que la "Física" de Aristóteles es ontología significa que responde a la pregunta "en qué consiste ser" Ciertamente que, al menos en principio, se trata del específico *ser* que pronunciamos cuando nos referimos a determinado ámbito de entes, lo cual introduce el tema del valor hermenéutico de otro concepto de la "Introducción" de *Sein und Zeit*, a saber: el de una diversidad de *Bezirke des Seienden* o *Seinsbezirke*, regiones de lo ente en lo que concierne precisamente a su ser, o sea: distintos modos de *ser* (por lo tanto también ontologías particulares). Pero de momento no me centraré en esto, sino en que el tipo de investigación que Heidegger encuentra en la "Física" de Aristóteles es el de una investigación ontológica, esto es: no acerca de qué es, sino acerca de *en qué consiste ser*. Esto, "en qué consiste ser", se dice en griego τί τὸ ὄν. El sentido que la gramática griega atribuye al neutro singular de un participio afectado de artículo y sin que haya sustantivo implícito no permite en absoluto traducir τὸ ὄν por "lo ente"; τὸ ὄν significa el *ser*; significa aquello en lo que consiste ser; y τί τὸ ὄν significa "en qué consiste ser", o sea: la pregunta ontológica, no óptica.

El hecho de que la pregunta τί τὸ ὄν llegue a ser la fórmula aristotélica para το δεῖ ζητούμενον καὶ δεῖ ἀπορούμενον, en otras palabras, el hecho de ὄν εἶναι llegue a ser la designación en cierta manera única del

tema de la filosofía, ocurre a una con el final del proceso de autoconstitución de la filosofía, proceso que podemos identificar con la historia de la filosofía griega (es decir: hasta Aristóteles inclusive). Durante ese proceso hay una diversidad de palabras que, cada una en algún contexto o momento, asumen transitoriamente la función de designar eso que está supuesto en todo discurso y que por los mismo no se tematiza o, al menos, no se tematiza en un discurso "normal"; esas palabras han sido motivo de atención para Heidegger en diversos trabajos; son palabras como φύσις/φύεσθαι, λόγος/λέγεσθαι, αἰών, μοῖρα, etc.. Quizá no esté de más repetir por enésima vez que la ocupación de Heidegger con estas palabras, en lo que tiene de esencial a su pensamiento, no tiene nada que ver con la "etimología", porque investiga conexiones básicamente sincrónicas, no diacrónicas. Que en ἀλήθεια hay un prefijo negativo, la raíz ' - λᾶθ y ciertos sufijos, no significa nada diacrónico, sino simplemente que en el mismo estadio de la lengua en que está presente ἀλή-θεια funcionan también, por una parte, el verbo λανθάνω, el sustantivo λήθη, etc. y, por otra parte, ἀσέβεια, ἀσάφεια, etc., y que ello es perceptible para el hablante. También básicamente sincrónicas, referentes al funcionamiento y coexistencia de las palabras en la lengua, y no a la "etimología", son las consideraciones de Heidegger sobre φύσις, λόγος, etc.; y todo aquello que es etimología o se presenta como tal, aun cuando esté en el texto de Heidegger, puede perfectamente ignorarse sin que lo esencial de las interpretaciones heideggerianas quede por ello alterado. No entraré ahora en los detalles por obvias razones de extensión. En todo caso, al final del proceso, al final de la historia de la filosofía griega, esto es, en Aristóteles, queda, como designación de eso θεῖ ζητούμενον καὶ θεῖ ἄπορούμενον, solamente ὄν εἶναι, porque la capacidad de esta palabra para designar eso estaba vinculada a algo no meramente léxico, sino -por así decir- gramatical, a algo que no podía desaparecer sin que se desquiciase la estructura de la lengua. No tomaré yo la iniciativa de entrar aquí en la cuestión lingüística, porque ya lo he hecho en otros lugares y ello es público.<sup>3</sup> Constataré solamente que la relevancia del término ser, su fijación a la función de designar el tema de la filosofía, es inseparable de la posibilidad de cierto análisis, de procedencia precisamente aristotélica, análisis de en qué consiste el decir, de cuáles son los elementos constitutivos de un decir en general. Tal análisis establece: que todo decir se refiere a algo, trata de algo, señala a algo que de alguna manera ya está ahí, a un ὑποκείμενον, y que, de eso a lo que se refiere, todo decir dice algo, que hay, pues, algo "dicho de", κατηγορούμενον. Ὑποκείμενον y κατηγορούμενον (con independencia de que por pura facilidad de elocución se les pueda llamar "sujeto" y "predicado" ) no son en absoluto partes de una expresión o fórmula, sino elementos de la constitución de eso a lo que llamamos "decir"; por lo tanto, no nos concierne aquí la cuestión de si la composición sujeto-predicado es o no un criterio válido para el análisis de

expresiones o fórmulas. La secuencia "A es B", empleada para significar un enunciado en general, no es, ni aquí ni en Aristóteles, una expresión con variables, o sea: no se pretende en absoluto que todo enunciado haya de poder obtenerse substituyendo en esa secuencia cada una de las dos letras A y B por posibles valores. Por el contrario, la dualidad de A y B sólo significa la dualidad, que acabo de mencionar, del "de qué" y el "que" inherentes a todo decir; y es en este sentido en el que hay en el decir como tal "una cierta composición" (σύνθεσις τις), que el propio Aristóteles llama ἀπόφανσις, esto es: el que algo *se manifiesta como* algo. Y, si para designar la composición misma empleamos la palabra "es", ello no quiere decir en modo alguno que supongamos, ni que Aristóteles supusiese, que todo enunciado haya de poder formularse dividiéndolo en dos partes conectadas por el verbo "ser"; lo que sí ocurre es que el verbo "ser", allí, donde lo hay, significa que cierta conexión es precisamente la de ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, o sea: que tiene lugar la σύνθεσις o la ἀπόφανσις. Decimos que el verbo "ser" significa la ἀπόφανσις, no que ésta sólo pueda expresarse mediante verbo "ser", pero sí que sólo en el caso del verbo "ser" la ἀπόφανσις tiene una expresión separada, en el modo de algo que, al menos formalmente, es como un lexema específico para designar meramente la ἀπόφανσις misma. Esta particularidad de la palabra "ser" hace posible que la misma permanezca como designación de lo supuesto en todo discurso y no tematizado.

Pues bien, la "Física" de Aristóteles es una pregunta del tipo τί τὸ ὄν, "en qué consiste ser", y, según la interpretación de Heidegger, en este punto jamás rectificada, una pregunta τί τὸ ὄν es también la "Crítica de la Razón pura". Dejo para más adelante la cuestión de en qué sentido tienen aplicación aquí los conceptos "ontología fundamental" y "ontología particular", porque me parece más urgente otra consideración. El que la palabra "ser" resulte seleccionada como designación del tema de la filosofía en virtud de su particular posición en el discurso, y el que esto tenga que ver con la constitución de enunciado, ello no significa todavía en modo alguno que la noción de *ser* se entienda como la *quaestio iuris* del enunciado. Tal modo de producirse la cuestión del ser no es en absoluto griego, y, en cambio, marca desde el principio la filosofía moderna. Sin embargo, de esta diferencia no aparece mención en *Kant und das Problem der Metaphysik*, y sí, por el contrario, en las posteriores obras de Heidegger sobre Kant. En *Kant und das Problem der Metaphysik* aparece Kant sencillamente dialogando con Aristóteles, haciéndose abstracción de que Kant pertenece a aquel ámbito histórico en el que el ser es interpretado como la validez o legitimidad del enunciado y Aristóteles no. Ciertamente, esta distancia no impide el diálogo, pero hace que la comprensión del mismo sea menos sencilla. El que esa distancia no aparezca en *Kant und das Problem der Metaphysik* se relaciona con que en ese momento aún no ha aparecido la caracterización heideggeriana de los

modernos como tal, caracterización que es inseparable de la de un modo específico de efectuar la pregunta por el ser. En la "Introducción" de *Sein und Zeit* se dice que, después de Aristóteles, la pregunta por el ser "enmudeció" y que lo obtenido por Platón y Aristóteles se conservó meramente a través de desplazamientos y retoques. Esto está en conexión con la ausencia en *Sein und Zeit* de un lugar para el papel que posteriormente<sup>4</sup> Heidegger atribuye a Descartes, papel que brevísimamente podríamos describir así: la pregunta por el ser no enmudece, más bien se replantea desde su propio olvido, esto es: ahora ya sí como la pregunta acerca de en qué consiste la validez o legitimidad del enunciado, o sea: cuando, bajo qué condiciones, estamos legitimados para referir un predicado a un sujeto. Este modo de plantear la cuestión del ser, que se inicia con Descartes y es característico de la filosofía moderna, comporta también lo siguiente.

Hasta aquí la palabra "sujeto" designa cualquier ente o, si se quiere, el "sujeto" de la proposición, y ello porque, ante todo, esa palabra, *subiectum*, designa aquello que está ya ahí, ὑποκείμενον, "subyacente", de lo cual son predicables cualidades, relaciones, operaciones, etc.; *subiectum* significa aquello de lo que se trata, la cosa, lo ente. Supongamos ahora que hablamos del "sujeto" en este mismo sentido, pero siendo la "operación" o "cualidad" atribuida a ese sujeto no otra que el conocimiento o, dicho de modo más general, el discurso. Si mentásemos "conocimiento" o "discurso" como "hechos", entonces no ocurriría nada nuevo ni especial en cuanto al sentido de la palabra "sujeto"; el sujeto, aquello de lo que se trata, sería aquello de lo que en este caso trataría una psicología o sociología o algo semejante; sería un ente y acerca de él se plantearían cuestiones ónticas. Si, por el contrario, por "conocimiento" entendemos como parece ineludible en el marco que acabamos de definir como moderno, no cierto "hecho", sino la validez o legitimidad de cierta tesis, si por "discurso" entendemos la validez o legitimidad del discurso, preguntándonos en qué consiste esa validez o legitimidad, entonces no estamos tratando de procesos o "relaciones" o "cualidades" u "operaciones" que acontezcan en un cierto ente y sean tema de una investigación óntica, pues en la validez o legitimidad del discurso consiste el *ser*, de acuerdo con el planteamiento específicamente moderno. El discurriente del discurso válido en cuanto tal no es simplemente el "sujeto" de estas o aquellas operaciones o cualidades o relaciones, sino que es el sujeto, *subiectum*, "subyacente", por lo que se refiere al ser de cualquier ente. Hay algo que es el sujeto no de esta o aquella predicación, sino del discurso válido como tal, y ese algo no es una cuestión óntica, sino ontológica, esto es: no se trata de un ente, ni de una característica, relación u operación de ente alguno, sino de un supuesto (subyacente, *subiectum*) inherente a *aquello en lo que consiste ser*.

Dicho quede esto para aclaración de la designación de la ontología moderna como la metafísica de la subjetividad del sujeto, bien entendido

que la misma es a la vez y por lo mismo la metafísica de la objetividad del objeto. La palabra *ob-iectum* significa en principio lo representado (*Vor-gestelltes*) en cuanto representado. Desde el momento en que el concepto "representar" no designa ya meramente una situación de hecho, sino una legitimidad o validez, entonces el "objeto" es lo *de iure* representado, y esto quiere decir en términos modernos lo ente.

Un modo específicamente moderno de plantear la pregunta por el ser no aparece tenido en cuenta como tal ni en *Kant und das Problem der Metaphysik* ni en el plan de "destrucción de la historia de la ontología" de *Sein und Zeit*. Decir esto equivale a decir que tampoco se encuentra en ese momento de la obra de Heidegger conciencia de lo específicamente griego del planteamiento griego. En cambio, lo que sí emerge con claridad ya entonces, es expreso por lo que se refiere a *Kant en Kant und das Problem der Metaphysik* y no será rectificado jamás, es que se trata de la misma pregunta. No está allí clara la diversidad de claves en que se plantea, y, por lo tanto, tampoco está claro cómo es posible que una pregunta que según *Sein und Zeit* "enmudece" tras Aristóteles reaparezca con tal fuerza en Kant; lo que sí está claro ya allí es que se trata de la misma pregunta. En la identidad de la pregunta percibe Heidegger la unidad del fenómeno "filosofía", fenómeno que no es otra cosa que esa pregunta, y así la "pregunta por el sentido de ser" resulta ser en cierta manera la pregunta por el sentido de la tradición filosófica misma como tal, el intento, no de hacer una nueva filosofía, sino de entender el fenómeno filosofía como tal, vale decir: como un rasgo definitorio de aquella historia que empieza con Grecia y que ha devenido historia universal. En otras palabras: el problema es el de una ἵστορία τῆς φιλοσοφίας, si ἵστορία es la actividad o actitud del ἵστωρ, y el ἵστωρ es el que ve y ha visto (cf. ἰδεῖν, οἶδα). De este modo empieza a hacerse notar el pleno significado de lo que antes he dicho del empleo de ciertos conceptos de la "Introducción" de *Sein und Zeit* como útiles hermenéuticos. Tal carácter pudiera ser esencial a esos conceptos, en el sentido de que los mismos estén ahí ya desde el principio para permitir el intento de entender ese discurso históricamente dado y transmitido que llamamos "filosofía", discurso que, por cierto, sólo puede entenderse estando a su altura, es decir: originalmente.

Antes de intentar desarrollar lo último que he dicho, he de volver sobre la lectura heideggeriana de la "Física" de Aristóteles y de la "Crítica de la Razón pura", añadiendo aspectos que son necesarios para evitar malentendidos y que, además, quizá permitan afinar algo por vía de hecho lo referente al carácter de "útiles hermenéuticos" que he atribuido a ciertos conceptos.

He dicho que, en la lectura de Heidegger, la "Física" de Aristóteles combina el carácter de ontología (en contraposición a discursos óntico) con el carácter de particular, esto es: la referencia a un ámbito determinado de lo ente. Ya he hablado bastante del carácter ontológico. ¿Qué pasa con el

carácter de "particular"? Los "principios" que se investigan en la "Física", al menos en la peculiar manera que allí se expone de relacionarse entre ellos y con la cosa, son los constitutivos no del ser pura y simplemente, sino de un particular tipo o modo de ser; Aristóteles llama φύσις a ese modo de ser y τὰ φύσει ὄντα al correspondiente ámbito de lo ente, esto es: a lo ente en cuanto que su ser es φύσις. En pasajes decisivos, que Heidegger comenta, τὰ φύσει ὄντα se contraponen concretamente a τὰ τέχνη ὄντα, pero nada permite suponer que se trate de una contraposición binaria. Momento este especialmente oportuno para recordar que la distinción de las regiones de lo ente no es una exclusión material, sino una distinción de modos de ser; empleando un ejemplo del propio Aristóteles, el lecho en cuanto tal es τέχνη, pero la misma cosa, aunque no ciertamente en cuanto lecho, es φύσις, a saber: un trozo de madera, y podemos ampliar el ejemplo en sentido inverso diciendo que el árbol o la roca en cuanto tales son ciertamente φύσις, pero esa misma cosa, ciertamente no en cuanto árbol o en cuanto roca, sino en cuanto algo que no ha sido cortado ni arrancado ni despedazado, porque el proyecto artístico incluía dejarlo estar ahí, pertenece al ámbito de la τέχνη, y, para cerrar el círculo, digamos que el que un lecho sea (esto es: haya sido producido), un árbol siga creciendo (y no haya sido cortado), una roca siga estando ahí, todo ello puede considerarse también como parte del contenido de un tejido de proyectos, no ya artísticamente, sino de conducta, es decir: como προαιρέσει ὄντα. Los diferentes ámbitos de lo ente son diferentes, pues, no por su composición material, sino por aquello "en lo que consiste ser" en cada uno de ellos.

Pues bien, una vez que hemos admitido que el problema de en qué consiste la validez del enunciado o del discurso es la versión del problema del ser propia de la Edad Moderna, encontramos que la admisión aristotélica de diferentes ámbitos de lo ente, definidos por su diferente modo de ser, y, consiguientemente, de ontologías particulares, tiene un correlato moderno en la irreductibilidad kantiana de la distinción entre dos modos de validez del discurso: la validez cognoscitiva y la validez práctica. No insistiré en este punto, porque ya lo he tratado en algún escrito público.<sup>5</sup> Sí recordaré que la distinción entre los modos de validez del discurso forma parte, dentro de la obra de Kant, de la misma constelación que la irreductibilidad de la distinción entre, por una parte, las condiciones de la posibilidad (condiciones de la posibilidad del discurso cognoscitivo en un caso, del discurso práctico en el otro) y, por otra parte, los contenidos. El conjunto de las condiciones de la posibilidad (la "Razón", el "sujeto") no da los contenidos. Esta particularidad, que según conceptos tomados de *Sein und Zeit* es ni más ni menos que la irreductibilidad de la distinción entre lo óntico y lo ontológico, heideggerianamente arraigada en el tema de la diferencia ontológica, es lo que el propio Heidegger describe como el filosofema típicamente kantiano de la *finitud*, y el caso es que, al describir en qué consiste esa finitud en Kant, uno tiene la



impresión de estar repitiendo en otro lenguaje los mismos temas del libro primero de la "Física" de Aristóteles a los que hice referencia precisamente para exponer que las ἀρχαί de la "Física" tienen carácter ontológico y no óntico. Ciertamente, así como la interpretación de la cuestión del ser como cuestión de la legitimidad del discurso es moderna, no griega, ocurre, por ello mismo, que el conjunto de los principios sólo en Kant, no en Aristóteles, puede llamarse la Razón o el sujeto; pero, a través de la distancia marcada por esa diferencia esencial, las condiciones de la posibilidad son efectivamente las ἀρχαί, son los elementos constitutivos del hecho de que algo sea (es decir: en Kant, de que algo sea objeto del conocimiento o, en su caso, de la voluntad), y, lo que es lo mismo dicho negativamente, esos elementos constitutivos, condiciones de la posibilidad, ἀρχαί, ni solos ni juntos con algún otro explican o generan el contenido, la cosa (en Kant el objeto, sea del conocimiento o de la voluntad); por el contrario, el contenido, el objeto, como el propio discurso válido en el que ese contenido se da, tiene siempre en primer lugar el carácter de un *factum* cuyas condiciones se investigan, y este "en primer lugar" no significa una etapa, de modo que luego ese orden pudiese invertirse sino que el discurso válido no pierde nunca el carácter de *factum-a-partir-del-cual* (esto es: de ἡμῶν γνωριμώτερον καὶ σαφέστερον) a partir del cual la investigación se pone en camino (ἐπάγεσθαι, επαγωγή) hacia lo que en esa presencia es constitutivo del hecho mismo de la presencia y, por lo tanto, φύσει (ο ἁπλῶς) γνωριμώτερον καὶ σαφέστερον, kantianamente *a priori*.

La caracterización que, siguiendo la línea interpretativa de Heidegger, hemos hecho de la "Física" de Aristóteles como ontología particular y de la teoría kantiana de las condiciones de la posibilidad del conocimiento o "metafísica de la naturaleza" también como ontología particular requiere, sin duda, todavía, la siguiente consideración.

Admitido que pueda haber una diversidad de ontologías, sin embargo todas ellas tienen en común su carácter de discurso ontológico, esto es: el hecho de que se trata de en qué consiste *ser* y no de qué cosas son y qué son esas cosas; por lo tanto, la posibilidad misma de ontologías en general presupone que está de alguna manera determinado qué es y qué implica eso de preguntar por el ser mismo y no por lo que es, y tal cosa sólo puede quedar determinada desde la posibilidad de una pregunta por el *ser* a secas, sin referencia a ámbito particular, ello independientemente de cuál sea la relación que esa pregunta haya de tener con la diversidad de las ontologías particulares. De hecho, esa pregunta ontológica general o fundamental está presente tanto en Aristóteles como en Kant, sólo que en ambos está presente en la peculiar forma de una reflexión sobre y a partir de una determinada ontología particular. En Kant, esa determinada ontología particular es la referente al ámbito de lo ente constituido por los objetos de conocimiento. En Aristóteles es la "Física", y concretamente lo

es en el sentido de que la ontología general aristotélica se produce mediante el hecho de que ciertas nociones ontológicas que tienen su origen en el análisis del modo de ser propio de los φύσει ὄντα alcanzan luego un significado ontológico general; ello no se debe a una extrapolación arbitraria, sino que es perfectamente posible seguir la peculiar necesidad interna de un discurso que lleva a remitir esas nociones, como a su lugar propio, a más allá de los φύσει ὄντα. El punto de inflexión en este sentido se encuentra (o al menos se encuentra expresado con la mayor claridad) en la exégesis aristotélica del tiempo.

Es el momento ya de recordar que toda esta confrontación Aristóteles-Kant en el horizonte de la pregunta por el ser, de la diversidad de regiones de lo ente, de ontologías particulares, de la necesidad de una ontología fundamental, etc., ha venido motivada por la sospecha o sugerencia de que el planteamiento heideggerniano de la "pregunta por el sentido de ser" plantea en realidad el problema de una ἰστορία τῆς φιλοσοφίας.

Es claro que por "filosofía" no puede aquí entenderse algo indefinidamente disperso en el espacio y en el tiempo, de manera que cupiese hablar de la filosofía de aquí, la de allá y la de acullá, la de antes, la de después, la de antes de antes y la de después de después, en cuyo caso cualquier unidad del fenómeno filosofía sólo podría consistir en las pertenencia de algo a eso que se llama "naturaleza humana", concepción que procede de regiones evidentemente muy distantes de aquellas en las que se mueve el discurso de Heidegger. Por el contrario, asumimos, con Heidegger, que la unidad del fenómeno filosofía tiene que ver con que aquello que va de Anaximandro a Aristóteles, ambos inclusive, no es meramente una etapa, sino que, cuando decimos que un discurso es filosofía, lo que queremos decir es que dialoga (lo sepa o no) con eso que va desde Anaximandro hasta Aristóteles inclusive. El que filosofía sea un proceso histórico que tiene su comienzo y que además permanece esencialmente referido a ese comienzo, plantea la cuestión de si no ha de tener también o ha tenido ya un cierre, un final, por ejemplo: después de Hegel o Nietzsche. Es sabido que en la obra de Heidegger hay, en efecto, algo así como una respuesta a esta cuestión. Más importante, sin embargo, que el dar una respuesta es el que el hecho de plantear en serio la pregunta rompe con la representación usual de que aquello que ya se ha cerrado ya no tiene lugar y, por lo tanto, ya no vale o ya no importa; pudiera ser al revés; pudiera ser que, justamente porque el acontecer de la filosofía se ha cerrado, porque ese acontecimiento, la filosofía, se ha cumplido, por eso mismo el tal acontecimiento demandase más que nunca ser asumido, ser comprendido, y que por ello ahora tenga más sentido que nunca la exigencia de desmenuzar hasta la última iota cada frase de Aristóteles o de Platón o de Leibniz o de Kant.

Si el problema es el de una ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, resulta inevitable preguntarse hasta qué punto esto no significa un cierto estar más allá o más acá con respecto a la filosofía, hasta qué punto la actitud del ἵστωρ no comporta una cierta distancia con respecto a..., en este caso con respecto a la filosofía. Tal cuestión es la misma que la de si el hablar de pregunta por el *sentido de ser* no matiza la "pregunta del ser" como algo en alguna medida distinto de meramente la "pregunta por el ser", considerada ésta como la pregunta de la filosofía. De esto no me voy a ocupar aquí, porque repetiría cosas que ya he publicado.<sup>6</sup> En todo caso, la palabra "sentido", el inciso "sentido de", no está aquí de manera ociosa, sino que enlaza con la posterior utilización por Heidegger de términos que ya no son "ser" y que van desde ~~ser~~ hasta *Die Lichtung* o *Das Ereignis*, incluso un término para el modo específicamente moderno, que es *Das Gestell*, el cual designa la no-pensada esencia de la técnica y, por lo tanto, lo específico no-pensado de la filosofía moderna, como *Die Lichtung* o *Das Ereignis* designan lo no-pensado de la filosofía en general. Es en dirección a *Die Lichtung* o *Das Ereignis* como Heidegger trata de entender un cierto decir pretemático de aquellas palabras griegas como φύσις, λόγος, αἶών, μοῖρα, ἀληθείη, pero justamente en la medida en que sostiene que lo dicho en ese decir no fue nunca tema de un pensamiento. En otras partes he insistido hasta la saciedad (y por eso no me siento en situación de seguir haciéndolo ahora) en que el hecho de que algo sea no-pensado en la filosofía no quiere en absoluto decir que antes ("prefilosóficamente" o "arcaicamente" o algo así) hubiese sido pensado, ni tampoco que lo sea ahora por obra de Heidegger. Sin filosofía o "antes" de la filosofía, la cosa en cuestión no es ni siquiera no-pensado. Es en la filosofía, y no en ninguna otra parte, donde esa cosa se encuentra, sólo que se encuentra como no-pensado. Todo tipo de aclaraciones son necesarias (aunque no sea este por mi parte el lugar de hacerlas, porque sería reiterativo) en el sentido de que el "no" de "no-pensado" no significa ningún defecto o falta o cosa parecida, ni siquiera un defecto o falta "necesarios". La posibilidad de apuntar a lo no-pensado no es la posibilidad de referirse a algo que antes haya estado oculto y ahora se descubra. No; lo no pensado es mencionado precisamente como no-pensado; la lectura de la filosofía (esto es: de esa parte del discurso históricamente dado y transmitido a la que llamamos "filosofía") nos lleva a que ella está regida por (o sea: corresponde a) un ocultarse originario, el ocultarse del (o mejor: como el) *Urphänomen*. No es que la filosofía oculte algo que en otra parte (o "antes" o "después") pudiese estar manifiesto; al contrario, la filosofía corresponde a ese ocultarse, en tanto que el discurso trivial carece de la posibilidad de que algo se le oculte.

Así, pues, el que finalmente podamos hablar de ese "carácter de no-pensado" o de ese ocultamiento, obedece, no a que, al menos para alguien, el ocultamiento hubiese tocado a su fin en el sentido de que algún

velo se hubiese rasgado, sino precisamente a que la *correspondencia*, el "fiel olvido" a que acabo de hacer referencia, ha cumplido todo su ciclo; es decir: la filosofía ha completado su historia (*Geschichte*); la posibilidad de decir que hay un no-pensado es la otra cara de la imposibilidad de una *continuación* del discurso filosófico, o, dicho en sentido inverso, la otra cara de que ya no quepa esperar nuevas "filosofías", es que hoy (y en cierta manera sólo hoy) podemos plantearnos la tarea de percibir el fenómeno filosofía como tal, esto es: en su *Geschichte*. Porque la *Geschichte* se ha cerrado, es ahora el momento de la *Historie*, ya que ἴστωρ es el que ve y ha visto (cf. ἰδεῖν, οἶδα). No hay ya *Fortsetzen*, *Fortfahren*, sino *re-petere*, *Wieder-holen*. Que la filosofía haya cerrado su ciclo no quiere decir que haya dejado de tener lugar, ni que sea algo "pasado"; quiere decir simplemente que el modo de su acontecer ha cambiado. Estoy diciendo algo así como que la ἱστορία τῆς φιλοσοφίας es la filosofía que queda por hacer. Quizá dos observaciones finales puedan ilustrar esta tesis.

Que la comprensión de Platón o Kant por Hegel haya sido cuando menos unilateral, la de Kant por Nietzsche errónea, la de Platón por Kant de manual malo, la de Platón por Nietzsche superficial, etc., todo ello no impidió, en su momento, que cada uno de esos pensadores retomase en cierta esencial manera la obra de los anteriores y fuese su heredero legítimo. Pues bien, esa especie de diálogo inocente, de continuidad no pensada, es algo que hoy no podemos permitirnos. Hoy la incompreensión de la obra de un pensador nos priva pura y simplemente del diálogo con ella; no hay continuar; se comprende o se ignora.

Decir que nuestra tarea, la tarea filosófica que tiene lugar en el presente siglo, es la de comprender la filosofía que está ahí, decir que esta tarea es la historia de la filosofía, no equivale a negar valor a lo "nuevo" en filosofía de los últimos ochenta o noventa años. Sólo equivale a decir que esa "filosofía" contemporánea es en su conjunto, cuando menos implícitamente, exegética, aunque sea, en su mayor parte, inconscientemente exegética. O, dicho de otra manera, que sus logros son logros en la medida en que, por más que se empeñen en ignorarlo, son disquisiciones que resultan necesarias para abordar seriamente la comprensión de algo que está en Kant o en Hegel o en Platón o en Aristóteles, rodeos, largos, pero necesarios, en una lectura de los pensadores esenciales.

Al menos en un caso, este carácter exegético que he atribuido a la tarea filosófica hoy posible, el carácter de lectura de los grandes filósofos, es expresa y globalmente asumido, pues, por más que se siga hablando de "la filosofía de Heidegger" como una "filosofía" que viene a continuación de las anteriores, lo cierto es no sólo que la mayor parte del trabajo constatable de Heidegger está dedicado a lecturas de textos de los grandes pensadores, sino incluso que ya *Sein und Zeit* se abre con la cuestión de una cierta cosa griega y su estar y no-estar a la vez en toda la historia occidental.

## Notas

1. *Gesamtausgabe*, tomo 9, p. 242.
2. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, (5a ed.) 1978, p. 111.
3. Cf. mi *Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)*, Murcia, 1987.
4. Aproximadamente a partir del escrito *Die Zeit des Weltbildes*, que es una conferencia pronunciada en 1938.
5. Cf. mi *Releer a Kant*, Barcelona, 1989.
6. Cf. mi *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema 'Heidegger y los griegos')*, Murcia, 1985.