

La fenomenología como vía de acceso al mundo griego

Nota sobre la crítica de la Vorhandenheit como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles

RÉMI BRAGUE
(Universidad de París I - Sorbona)

Todo el mundo sabe que Heidegger siente por los pensadores y los poetas de la Grecia antigua una admiración intensa que le lleva a nutrir constantemente con ellos su propio pensamiento. Esta referencia permanente a lo que es griego ha podido hacer creer que él habría experimentado por el mundo griego una nostalgia que habría entonces que poner en continuidad con los diferentes resurgimientos del sueño helenizante que obsesiona al pensamiento alemán, en ocasiones ávido de asimilarse a los griegos¹. Esta interpretación, que nos encontramos en ciertas presentaciones superficiales de su pensamiento, es contradicha por declaraciones en las que Heidegger rechaza, con todo primitivismo, la idea de cualquier posible «vuelta a los griegos» que fuese comparable con el «zurück zu Kant» de los neo-kantianos². El primer objetivo de esta nota es el de contribuir a la disipación de este equívoco insistiendo en el aspecto que podemos llamar, a falta de algo mejor, «crítico» de la relación de Heidegger con los griegos.

Heidegger considera, en efecto, que su tarea es, por decirlo con una fórmula provisional, la de ir más allá que los griegos. ¿En qué dirección? ¿Sobre qué océano desemboca este *plus ultra*? Heidegger se expresa al respecto de diversas maneras. Es excepcional que hable de «rebasar» («überwinden») a los griegos, de ir más allá de ellos³. Llega incluso a desecher esta idea sin ambages, como una vulgar falta de gusto: no es a la

1. Cf. F. Schlegel, Fragmentos del *Athenäum*, § 147 = KA 2, 188: «Vivir como un clásico, y realizar en uno la Antigüedad de modo práctico, es la cima y el objetivo de la filología» y Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 419, final.

2. Cf. GA, 39, 205: WhD, 113. Cito las obras de Heidegger siguiendo las abreviaturas del índice de H. Feick, y, para aligerar las notas, no remito más que a los textos originales.

3. Aquí también Nietzsche puede proporcionar un elemento de comparación. Cf. *La Gaya Ciencia*, IV, § 340, final. El verbo francés «dépasser» (las comillas vienen en el texto) que se lee en *Questions IV*, París, 1976, 302 —puesto que el protocolo francés del seminario es, paradójicamente, la versión original— no carece de ambigüedad.

Antigüedad a lo que hay que rebasar, sino a nosotros mismos⁴. Ciertamente, se trata desde luego para él de ir más allá que los griegos. Pero es en la misma dirección de ellos. Él retoma, para expresar su proyecto, la célebre fórmula que, nacida en el contexto de la cuestión platónica como lugar paradigmático de la hermenéutica, se ha convertido como en el slogan de lo que esta última tiene de más ingenuo en sus pretensiones: «entender a un autor mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo»⁵:

«Entender a los griegos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos no es sólo para nosotros una intención. Es una necesidad. Sólo haciéndolo entramos verdaderamente en posesión de su herencia. Es entonces, y sólo entonces, cuando nuestra propia investigación fenomenológica no tiene nada de un remiendo en el que se modifica tal o cual punto al azar para hacerlo mejor... o peor (...). La ontología antigua no ha de ser rebasada, ya que constituye el primer paso, un paso necesario, que toda filosofía, sea la que sea, tiene que realizar, de tal modo que este paso debe ser repetido en toda ocasión por toda filosofía verdadera. Sólo una modernidad que se complace en sí misma y que ha sucumbido a la barbarie puede pretender hacer creer que Platón es, como se dice con tan buen gusto, un asunto archivado»⁶.

Al estar expuesta, sin embargo, la fórmula «hermenéutica» a ciertos equívocos, Heidegger preferirá retirarla en beneficio de «pensar de una manera más griega que los griegos»⁷. Esta última expresión muestra bien la ambivalencia de la empresa. Se trata, por una parte, de intentar tener la audacia, la insensata presunción, de «alcanzarlos» («überholen»), e incluso de «pillarlos» como se «pilla» a un niño que ha hecho una fechoría⁸; pero, al mismo tiempo, los griegos no son nunca alcanzados más que por ellos mismos, por una mayor fidelidad a un proyecto que sigue siendo el suyo.

¿Qué es pensar a lo griego? El texto que acabamos de citar lo dice sin insistir en ello: se trata de una investigación «fenomenológica» que tiene que llevar a la comprensión de lo que los griegos tienen de griego. Por aquí aparece el segundo objetivo de nuestra nota: mostrar cómo ir de lo griego a lo más griego es ir de lo fenomenológico a lo más fenomenológico. De este modo, la fenomenología y la filosofía griega tienen que entrar en una relación de mayéutica recíproca, la una ayudando a la otra a ac-

4. GA, 26, 197; GA, 24, 142; GA, 21, 124.

5. Recordemos a Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 314/ B 370, citado por Heidegger en GA, 25, 3, y Schleiermacher, Introducción a *Platons Werke*, Berlin, 1855 (3.ª ed.), I, 1, 7.

6. GA, 24, 157. Sobre la expresión inicial, cf. GA, 25, 4, y GA, 55, 63 s.

7. US, 134 s.

8. GA, 33, 82, y cf. GA, 31, 37 para una fórmula que es sin duda la más violenta de todas —con alusión al «parricida» del *Sofista*.

ceder a su propia verdad. Heidegger parece haber percibido el nacimiento de la fenomenología en el cambio del siglo como lo que hace posible algo así como un nuevo Renacimiento, como un nuevo acceso al pensamiento griego:

«La fenomenología, una vez reconducida a la raíz de su posibilidad más propia, no es otra cosa que la interrogación de Platón y de Aristóteles devuelta a la vida. Es la repetición, la recuperación del principio de nuestra filosofía como saber»⁹.

Radicalizar la fenomenología y volver a las raíces de la filosofía son una y la misma cosa. Pues, lo que se trata de volver a descubrir no es otra cosa que lo fenomenológico en el pensamiento antiguo. Para Heidegger, en efecto, la fenomenología no es otra cosa que el método de toda filosofía, y, de modo particularmente especial, de la filosofía griega¹⁰. Se advierte el peligro de una afirmación tal: pretender remontarse a las raíces del pensamiento para buscar en él lo que ya se sabe que se va a encontrar. ¿no es abrir la puerta al anacronismo? En este caso, no tendremos problema alguno en encontrar precursores, como tampoco lo tendría todo filósofo al que la tentación de concebir su propio pensamiento como el término de toda la tradición, o eventualmente como la rehabilitación de pensadores desconocidos, sigue acechando amenazadoramente. Heidegger se da los medios para resistir a este riesgo en la medida en la que sólo intenta descubrir lo que hay de fenomenológico en los griegos realizando al mismo tiempo una caracterización de aquello de lo que conviene liberarlo. Lo fenomenológico está por descubrir porque está cubierto. No por el polvo de los siglos, sino porque, desde el comienzo, lo fenomenológico sólo se desplegó recubriéndose, y no más tarde, sino al mismo tiempo¹¹. La empresa de liberar lo fenomenológico en la filosofía griega no conduce, de este modo, más que a aprender a ver en ello la realidad de lo que Heidegger terminará por llamar, no sin vacilaciones, la «metafísica». Lo fenomenológico, por su parte, será comprendido como una «posibilidad» del pensamiento griego¹². La operación heideggeriana con-

9. GA, 20, 184. El adjetivo «clásico» aparece en la p. 186, y cf. GA, 24, 449. Heidegger se apartará más tarde de esta idea de un renacimiento, cf. GA, 51, 10; GA, 52, 129; GA, 54, 63, 249, y la *Carta sobre el Humanismo*.

10. GA, 20, 98, 109.

11. Cf. Nietzsche, Fgt. 6 (11), verano de 1875, en *Werke*, KGA, IV, 1, Berlin, 1967, p. 177.

12. Heidegger me parece alcanzar la expresión más pura de su relación con la historia de la filosofía allí donde se mantiene fiel, también en este terreno, al primado que reserva a la posibilidad en relación con la realidad efectiva (cf. SuZ, 38). El destino del ensayo sobre la doctrina platónica de la verdad puede ayudar a mostrarlo. Constituye, en efecto, que yo sepa, el único punto sobre el cual Heidegger, si no se retracta, al menos procede a una «retractatio» en el sentido agustiniano, a propósito de

sistirá, por lo tanto, en leer la posibilidad de lo fenomenológico por encima de la realidad de lo metafísico.

Esta operación es realizada, ante todo, allí donde lo fenomenológico está más nítidamente presente y, por lo tanto, al mismo tiempo, allí donde más amenazado está por la metafísica que se está fundando, es decir, allí donde el pensamiento griego clásico alcanza su cima, en la obra de Aristóteles¹³. Para Heidegger, Aristóteles era, «avant la lettre», un fenomenólogo¹⁴. Pero halla en el mismo Aristóteles, al mismo tiempo que un proyecto fenomenológico, aquello que le impide desarrollarse libremente. Por lo tanto, es a Aristóteles a quien leerá con la mayor atención cuando elabora «Sein und Zeit». Me centraré principalmente en este período, y si no voy a prohibirme remitir a textos posteriores, ello sólo será en la medida en que desarrollan temas ya presentes en esta época. Haciendo esto, soy consciente tanto de las dificultades que evito (por ejemplo, el difícil tema del «olvido del ser») como de los recursos que dejo de lado. El principal de estos recursos es la lectura de los presocráticos, que omitiré¹⁵. Creo, en efecto, de un modo general, que sólo podremos intentar reconstruir la

la relación de la «alêtheia» con los «verba dicendi» (cf. WM, 271; ZSD, 77 s; Qu. IV, 269, y ya GA, 54, 102 y GA, 55, 363) y acepta renunciar a suponer un estado arcaico cuya realidad sería asignable por medio de la filología, durante el cual los griegos habrían pensado la «alêtheia» de otro modo a como lo hicieran después del replanteamiento platónico. Cf. también *Heraklit*, 100 y GA, 54, 72 (Aristóteles sería, más que Platón, el autor de este replanteamiento).

13. Para Heidegger, Aristóteles es más griego que Platón (cf. N II, 228, 409, cf. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1967, p. 30). Se ha observado con frecuencia, a veces no sin sentirlo, que Heidegger se haya ocupado tan poco de Platón. En espera de la publicación del curso de Marburgo (WS, 1924-1925) sobre el *Sofista* que tiene que constituir el tomo 19 de la GA, se puede sugerir que esta reticencia podría ser debida, al menos en parte, a la naturaleza particular de los textos platónicos como diálogos. Cf. GA, 31, 46; WHD, 68, s.; N I, 271; GA, 54, 136.

14. Cf. ZSD, 86 s. Mencionemos aquí algunos pasajes menos conocidos: SZ, 213, en el que el *ἀπὸ τὸ πρᾶγμα* de *Metafísica* A, 3, 984 a 18 tenía que despertar el eco de la llamada husserliana «a la cosa misma» y los textos citados en FD, 62 s. Heidegger habría declarado, a propósito de *De Anima*, II, 7 (la visión): «Aristotle really in *De Anima* phenomenological (without the explicit reduction)» (el «logion» es citado a través de Oskar Becker, en H. Spiegelberg (edit.), *From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary* by W. R. Boyce Gibson, en el «Journal of the British Society for Phenomenology», 2 (1971), 58-83, cit. 73b).

15. Aunque Heidegger no haya cesado de reflexionar sobre los presocráticos desde su primer curso (über Vorsokratiker: Parmenides, Freiburg, WS, 1915-1916 —el *Parmenides* de Karl Reinhardt es de 1916—), no parece que éstos hayan tomado una importancia decisiva antes de los años 30. Contra la representación del pensamiento presocrático como una especie de paraíso perdido, recordaré que, incluso si constituye la cima de la experiencia griega, el concepto de «physis» que, según Heidegger, está en el trasfondo del pensamiento de los presocráticos, ha de ser él mismo rebasado hacia una experiencia más original que la de los griegos (cf. GA, 39, 196, 255).

continuidad de la empresa de Heidegger cuando se haya publicado el conjunto de su obra¹⁶. En lo que concierne más precisamente a la relación de Heidegger con Aristóteles, se comprenderá que no podemos hablar de ello más que de forma provisional, mientras no dispongamos del conjunto de los textos que conservan la huella del periodo durante el cual se constituyó esta relación¹⁷. No abordaré aquí el tema de la «influencia» de Aristóteles sobre Heidegger —suponiendo que este concepto sea claro— para interesarme sólo por aquello para lo cual no encuentro mejor denominación que la «crítica» de Aristóteles por Heidegger.

A mi parecer, este momento crítico es exigido por la mayéutica recíproca de la que he hablado más arriba. Demos al respecto un ejemplo central: con el descubrimiento de la intuición categorial en la *VI Investigación Lógica*, Husserl libera el concepto de verdad de su fijación en el juicio para extenderlo a la intuición¹⁸. Como consecuencia, permite liberar a Aristóteles de la interpretación tradicional, que buscaba en él sus propios presupuestos, según los cuales el juicio es el lugar de la verdad. Los textos de Aristóteles que hablan de una verdad de la intuición toman, entonces, de nuevo la palabra. Husserl lleva a Aristóteles. Pero lleva también más lejos. Ofrece, en efecto, una formulación explícita del primado de la intuición que quedaba implícito en Aristóteles. Como consecuencia, este primado deja de ser evidente para convertirse en una tesis sobre la que cabe preguntarse de dónde la ha extraído Husserl, siendo la respuesta que la recibe de la tradición y, en primer lugar, de su fuente griega. Aristóteles lleva a Husserl. Pero permite, a su vez, sacar a la luz del día «como» presupuesto el primado de la intuición y del objeto de ésta. El dominio indiscutible, por ser inconsciente, de este objeto es lo que define la metafísica. Al modo de ser de un objeto tal, Heidegger lo llama «Vorhandenheit». Liberar la fenomenología supone, de este modo, la identificación de aquello de lo que hay que liberarla. Me ocuparé, pues, de la elucidación de este concepto, puesto que es el reinado de éste lo que somete a la filosofía a lo que Heidegger caracteriza como un estrechamiento.

16. Esto no puede ser más que una hipótesis que ha de ser confirmada. Hechos como la presencia de la idea de viraje (Kehre) desde 1928 (cf. GA, 26, 201) permiten que lo pensemos.

17. Se trata en particular de los primeros cursos impartidos en Marburgo, WS, 1923-1924 (cf. n. 13), ss. 1924, WS, 1924-1925 (sobre el *Sofista*, pero que comenzaba por un estudio de la *Ética a Nicómaco*, VI), y del famoso manuscrito sometido a Natorp, que constituía la introducción de un libro sobre Aristóteles comenzado primero, y que SuZ vendrá de algún modo a reemplazar. Nos podemos apoyar, sin hablar del texto de la *Física*, II, 1, sobre largos pasajes publicados, y sobre el volumen GA, 33 (ss. 1931) por entero —el cual, sin embargo, me parece estar ya en el otoño del gran periodo de debate con Aristóteles. Sobre todos estos textos, puedo ya remitir a la obra en preparación de Thomas Sheehan, cuyos trabajos preparatorios (cf. n. 97) nos permiten hacer buenos augurios, y que se apoya en muchos textos aún inéditos.

18. GA, 21, 109; Qu. IV, 315.

En efecto, según Heidegger, la filosofía antigua, y con ella Aristóteles, se caracteriza por una estrechez fundamental. Llega a veces a mencionar que

«la ontología tradicional, oriunda de la manera antigua de plantear la cuestión del ser, mantiene los mismos problemas ontológicos encadenados dentro de una estrechez fundamental»¹⁹.

Dice, en otro lugar, que la ontología antigua era provisional, incompleta, insuficientemente determinada, ingenua, llena de posibilidades incompletamente realizadas²⁰. Estas críticas convergen todas ellas en un mismo punto, que aparece si prestamos atención al contexto del pasaje que acabamos de citar: Heidegger trata sobre la historia y explica que no es posible pensar lo que es histórico en los acontecimientos históricos por medio de los conceptos de la ontología tradicional. Estos son demasiado estrechos para permitir una aprehensión adecuada de la historicidad como tal. La ontología tradicional se concibe como doctrina del ser, y dirige, pues, su investigación a lo que «es». Ahora bien, la realidad histórica no es, propiamente hablando, algo que «es». Ella no «es», sino «vive», escribe el conde Yorck en una carta a Dilthey que Heidegger cita. ¿Cómo podemos comprender «ser» para que se lo pueda oponer aquí a «vivir», y en otro lugar, por ejemplo, a «existir» como en Kierkegaard, después de Schelling? Esta oposición no tiene sentido, explica Heidegger al comentar la frase de Yorck, más que si «ser» significa «estar presente de la misma manera que un ser natural está presente (“Vorhandensein der Natur”)». El estrechamiento cuya presencia registra Heidegger en la ontología antigua no consiste en que ésta haya olvidado la historia para no ver más que la naturaleza, en cuyo caso bastaría con completar su ontología, satisfactoria en sí misma, con una teoría del modo de ser de las realidades históricas. Para Heidegger, los antiguos no han descuidado nada de lo que es; pero el punto de vista mismo desde el que miran todo está marcado por una estrechez indebida.

De este modo Heidegger descubre que, en los griegos de la edad clásica, la ontología se interroga siempre sobre el modo en que lo que es «vorhanden» lo es; sobre la «Vorhandenheit» de lo que es «vorhanden»:

«la filosofía antigua interpreta y comprende el ser de lo que es, la realidad de lo que es real, como el hecho de ser “vorhanden” (“Vorhandenheit”)»²¹.

19. SuZ, 403; cf. GA, 20, 250; GA, 26, 168 (sobre la intencionalidad).

20. GA, 20, 188; GA, 24, 155; GA, 26, 11.

21. GA, 24, 173 y cf. p. 92: «La tendencia a aprehender de golpe todo ente, sea éste “vorhanden” en el sentido de la naturaleza, o sea éste un ente que tenga el modo de ser del sujeto, en el sentido de algo “vorhanden” y a comprenderlos en el sentido del ser “vorhanden” (...) es la tendencia de fondo de la ontología antigua, tendencia que no ha sido aún rebasada hasta el presente».

El origen y la significación precisa de este concepto están lejos de ser claros. Con toda evidencia, Heidegger lo ha formado a partir de una expresión alemana extremadamente común y que no tiene nada de técnico: «Algo es “vorhanden”», es decir: podemos tenerlo, porque lo hay. Esta inapariencia de la expresión la hace difícil de comprender, y prácticamente imposible de traducir. Podríamos traducirlo así: «lo que está a mano», para mantener el paralelismo con la expresión de «zuhanden», que no pertenece a la lengua usual y que se vertería por lo que está «en manos», en el sentido en que, por ejemplo, un libro se halla «en manos» cuando alguien precisamente está leyéndolo en una biblioteca. Otra fuente de oscuridad es el hecho de que la extensión del concepto varía. Se puede, de un modo muy general, distinguir un sentido estricto de un sentido amplio. En el sentido estricto, son ante todo «vorhanden» las realidades de la naturaleza, en la medida en que se distinguen, por una parte, de los utensilios e instrumentos («Zeug») que constituyen lo que es «zuhanden»²², por otra, de los seres vivos²³, y, finalmente, de las realidades matemáticas²⁴. Es, sin embargo, el sentido amplio el que se muestra más operativo. La expresión posee, entonces, un valor fundamentalmente negativo, y funciona como algo que rechaza englobando todo lo que «no» es como el «Dasein»:

«La “Vorhandenheit” es la forma de ser de un ente que no tiene la del Dasein»²⁵.

El referente de este concepto amplio sigue siendo ante todo la naturaleza:

«la palabra “Vorhandenheit” es un título que vale para el modo de ser de las cosas de la naturaleza en el sentido más amplio»²⁶.

22. Cf. en particular, además de los pasajes ya clásicos de SuZ, GA, 20, 263, donde son planteadas las equivalencias: «zuhanden = zunächstverfügbar» y «vorhanden = immer-schon da».

23. GA, 20, 352 («Leben»).

24. GA, 24, 73 y cf. 37.

25. SuZ, 115. Cf. GA, 24, 219: «Lo que es “vorhanden” (...), es decir, el ente que el “Dasein” no es»; GA, 20, 262. «El modo de ser del “Dasein”, que es diametralmente opuesto al ser-“vorhanden” y a lo que es “vorhanden”»; GA, 24, 169. En estas reflexiones, «Vorhandenheit» y «Dasein» son como dos polos que hay que oponer para bien aprehenderlos. Ello no significa, evidentemente, que la ontología heideggeriana sea dicotómica. No insisto sobre la «Zuhandenheit», tema de sobra conocido, y tanto menos cuanto que no aparece más que una vez que se ha aprehendido la especificidad de la facticidad del «Dasein», y que es, en un cierto sentido, «daseins-mässig».

26. GA, 24, 36; cf. GA, 21, 244: «Este modo de ser del «vorhanden» conviene en primer lugar al mundo y a la naturaleza».

pero puede también valer para las realidades matemáticas²⁷. Otras expresiones están en la periferia de «vorhanden», como «verfügbar» («disponible»), «vorfindlich» («lo que se encuentra ahí»), «vorkommend» («lo que se produce»), etc.²⁸. Todas convergen en el tipo de temporalidad implicado en ello, el «ya presente» («schon Anwesende»)²⁹, concepto que Heidegger preferirá en lo sucesivo y que vendrá a resumir todos los conceptos del ser ofrecidos por la tradición metafísica.

Comprender la filosofía antigua es así ser capaz de identificarla como una ontología de la «Vorhandenheit». No es de ningún modo así como la ontología antigua habría definido su intención, que era la de tratar de lo que es en tanto que es. Y, para Heidegger, llegó a ello, pero fundó los conceptos que se lo permitieron en un terreno demasiado estrecho. El estrechamiento del horizonte ontológico se remonta a la Antigüedad porque

«la ontología antigua tiene por suelo ejemplar de su interpretación del ser los entes que hacen frente dentro del mundo»³⁰.

Hace falta comprender bien cada palabra de esta frase difícil, y ante todo la expresión que constituye su centro: el «suelo ejemplar» («exemplarischer Boden»). Los griegos no se contentaron con lo que se encuentra en el interior del mundo. Pero lo erigieron como modelo de lo que es. Según ellos, si queremos comprender lo que significa «ser», tenemos que comenzar por comprender lo que significa «ser» para las realidades del mundo. Según Heidegger, es un estrechamiento idéntico el que nos encontramos a lo largo de la historia de la metafísica³¹. El modelo de lo que puede presentarse como ser, aquel que tenemos que elegir para leer en él lo que significa «ser», sigue siendo substancialmente idéntico. El contenido de la ontología antigua será, pues, la doctrina de lo que de este modo «es» de manera más o menos derivada. Este contenido es, en principio, bien conocido para los historiadores del pensamiento. Pero su «suelo», a

27. SuZ, 96.

28. En GA, 24, 153, leemos: «Su disponibilidad o, como decimos también, su "Vorhandenheit"», y cf. GA, 20, 262. Hemos de hacer la observación, a propósito de «verfügbar» («disponible»), que podemos preguntarnos si la fuente del concepto, históricamente hablando —pero sin restringirse a la historia— no sería teológica. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, 37. Se ha escrito mucho sobre la influencia ejercida por Heidegger sobre su colega Bultmann. Pero, podemos preguntarnos si no encontramos los rastros de una influencia en sentido inverso de la «teología dialéctica» sobre el joven Heidegger —como si la crítica de la disponibilidad del ente supremo hubiese sido generalizada a todo lo que es.

29. GA, 20, 270.

30. SuZ, 44, y cf. p. 96; GA, 21, 78.

31. Sobre Descartes, cf. SuZ, 97; sobre Kant, cf. GA, 24, passim; sobre Husserl, cf. GA, 20 y GA, 21, principio.

saber, la realidad de lo que es mundano en cuanto que tal, está sin cultivar y exige ser trabajado³².

Este suelo desconocido es el mundo:

«El concepto de mundo y el fenómeno que designa son lo que la filosofía en general no ha reconocido hasta ahora»³³.

Esto es válido, en primer lugar, para el pensamiento griego, que es, sin embargo, «una ontología que se orienta ante todo a partir del cosmos»³⁴. El fenómeno del mundo y lo que de él depende³⁵ son el punto ciego de la filosofía griega, pero no a pesar, sino a causa de la manera en la que se fija sobre el «mundo». Porque la filosofía, desde los griegos, llama «mundo» a lo que sólo es un aspecto estrechado del mundo, a saber, la «naturaleza»³⁶. De ahí la dificultad del análisis de lo que el mundo tiene de «mundo»:

«La cuestión de la estructura del ser ha sido planteada siempre como la cuestión de la estructura del ser de la naturaleza, no sólo hoy en día, desde la ciencia moderna de la naturaleza, sino, en un cierto sentido, ya en los griegos, de tal suerte que todo el stock de conceptos del que disponemos para dar una primera característica del ser del mundo proviene, de este modo, de considerar el "mundo como naturaleza"»³⁷.

Si la ontología antigua pasó por encima del fenómeno del mundo es por la misma razón que aquella que le hizo pasar por encima del Dasein, a saber, el primado de la «Vorhandenheit». Pues el mundo no es «vorhanden», sino que tiene el mismo modo de ser que el «Dasein»³⁸.

La ontología que se trata de rebasar es una ontología de la «Vorhandenheit», es decir, aquí, de lo que no «es» del mismo modo que el «Dasein». Este no es «vorhanden». No existe de la misma manera que el mundo (naturaleza): «El ser del Dasein no depende del modo de ser del mundo»³⁹. Al contrario, él sólo «existe» en el sentido fuerte: «el "Dasein" existe y no es jamás "vorhanden" como una cosa»⁴⁰. Consecuentemente,

32. GA, 20, 179; GA, 24, 156 («Herausarbeitung»).

33. GA, 24, 234. La p. 155 matiza esta afirmación: el concepto griego de mundo es dejado de lado, puesto que su estudio exigiría una interpretación de la existencia («Existenz») griega —estudio del cual ciertos elementos están contenidos en EiM.

34. GA, 24, 162.

35. La filosofía griega no puede ver lo que es propio del fenómeno del mundo, como la «cosa» («Ding») como tal (VuA, 166) o el lenguaje como tal.

36. GA, 21, 245; SuZ, 63, 65 y cf. 211.

37. GA, 20, 231.

38. GA, 24, 257. Cf. también p. 420.

39. GA, 20, 346.

40. GA, 24, 90.

la ontología tendrá que rebasar el modelo de la «Vorhandenheit» para hacerse adecuada al modo de «existencia del Dasein», que es lo que Heidegger llama facticidad. La ontología se convertirá entonces en una «hermenéutica de la facticidad»⁴¹. Los dos conceptos de «Vorhandenheit» y de facticidad tienen que ser claramente distinguidos, y se ha de reconocer lo que este último tiene de específico:

«Entiendo por facticidad una determinación del ser específica del “Dasein”. La expresión no está tomada en un sentido indiferente que sería sinónimo de la factualidad de cualquier cosa que fuese “vorhanden”»⁴².

Confundir los dos conceptos sería hacer de Heidegger un positivista, o más bien, un positivista en el sentido vulgar. Pues, en este sentido, la fenomenología, en su versión heideggeriana, no pretende menos que la de Husserl ser el verdadero positivismo. El análisis del «Dasein» se refiere, en efecto, a lo que es mucho más «positivo» que cualquier otra cosa:

«Yo soy (...) en el sentido del ser-en-el-mundo, en su desnudez. Esta factualidad (“Tatsächlichkeit”) totalmente desnuda no consiste en ser “vorhanden”, como una cosa; es el modo de ser constitutivo del hecho de “encontrarse”. El “Dasein” es, en un sentido radical, “vorhanden”, en el sentido de la facticidad»⁴³.

En contrapartida, el positivismo no-fenomenológico que confunde facticidad y «Vorhandenheit» está en el trasfondo de la filosofía desde la Antigüedad. En efecto, la doctrina tradicional del ser amplía el modelo ontológico de la «Vorhandenheit» más allá de los límites en cuyo interior encuentra su validez:

«La interpretación ontológica del ser en el comienzo de la filosofía, en la Antigüedad, se realiza orientándose hacia lo que es “vorhanden”. Esta interpretación del ser se hace filosóficamente insuficiente, tan pronto como adquiere una extensión universal e intenta tomar este concepto del ser como hilo conductor para comprender también la existencia, mientras que el proceso ha de ser inverso»⁴⁴.

Para Heidegger, la filosofía antigua no olvidó o descuidó simplemente la subjetividad. Era bien consciente de lo que el modo de ser de éste tiene

41. SuZ, 72, n. 1.

42. GA, 21, 233. Simplifico aquí relaciones más sutiles, a menos que se trate de tibeos de una terminología que se busca. Cf. GA, 20, 216 y GA, 24, 217 y cf. p. 384: el «Dasein» es «vorhanden» en una cierta medida: GA, 26, 216: «Un “Dasein” que existe de manera facticia, un hombre que existe efectivamente»; GA, 24, 420: «fáctico-óntico»; GA, 26, 199: «“Vorhandenheit” facticia de la naturaleza».

43. GA, 20, 402.

44. GA, 24, 417 s.

de particular⁴⁵. Pero, incapaz de interpretarla en una óptica apropiada, tuvo que encajarla como buenamente pudo en el modelo ontológico dominante, el de la «Vorhandenheit»⁴⁶. Los griegos tomaron prestado a la realidad mundana el modelo que les permitió pensar el «Dasein». Y, en sentido inverso, han interpretado el mundo a partir de la representación del mundo que habían obtenido de tal modo⁴⁷. Una cierta antropología permite universalizar el modelo ontológico de la «Vorhandenheit», que, a su vez, es directamente aplicado al «Dasein».

Esto no es un círculo. El «Dasein», en efecto, no es, lisa y llanamente, «el hombre». La «Vorhandenheit», en el sentido amplio, es un modelo ontológico que vale para todo lo que no es «facticio» y que se aplica, pues, a un amplio ámbito de lo que es. Se aplica también, evidentemente, al «hombre». Podemos, pues, en una primera aproximación, hacer de él el equivalente de la vida humana⁴⁸, a condición de que pongamos el acento sobre la «vida» (que ha de ser distinguida del «ser» en el sentido de «ser vorhanden»), sobre el modo específico con el que el hombre vive su vida, y no sobre el hombre como ese animal que posee ciertas propiedades que sólo él posee; en una palabra, a condición de que no lo pensemos como una «cosa humana» («Menschending», la «realidad humana» de Sartre), que es una «vorhandenes Welt Ding»⁴⁹. Heidegger evita, por esta razón, la palabra «hombre»⁵⁰. Lo que es el «Dasein», no podemos dedu-

45. GA, 26, 181 («Subjektivität») y cf. 190; GA, 20, 201; GA, 24, 318. Cf. también el proyecto, redactado por Heidegger, del artículo «Phenomenology» de la *Encyclopaedia Britannica*, en «Husserliana», t. IX, p. 256. GA, 24, 220 observa que el acento puesto en la subjetividad en el pensamiento moderno tiene su fuente en el pensamiento antiguo. Sobre el sentido griego del *ἔγω*, cf. Qu. IV, 222; N II, 138. Para un texto en el cual Aristóteles parece haber vislumbrado los límites de la «Vorhandenheit» y haberla denominado, cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1169 b 29 s.

46. GA, 24, 156, 171. Charles H. Kahn tiene toda la razón en hacer observar que «un lector moderno que compara la ontología griega con la doctrina del ser presentada en la filosofía existencialista es sorprendido por una disparidad tan grande que el término de “ser” mismo parece haberse hecho equívoco. ¿Cómo podemos conciliar el uso realizado de los términos “on”, “einai”, o “ousia” por Platón y Parménides, por ejemplo, con el sentido del “Sein” (en alemán en el texto americano de Kahn) para el que el primer ejemplo es el “Dasein”»? *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston, 1973, 416). Respuesta: en modo alguno. Pero ello confirma la legitimidad de la empresa de Heidegger, que parte de la constatación de una diferencia tal, mientras que Kahn imagina que la anula, engañado sin duda por la extendida representación de un Heidegger que predicaría la vuelta a los griegos. No concluyamos esta nota sin señalar el gran interés del libro de Kahn, que no puede ser descalificado por este error.

47. GA, 20, 248.

48. GA, 21, 150, n. 6 y cf. «Der Begriff der Zeit» (1924), traducido en *Heidegger*, Paris, Cahiers de L'Herne, 1983, p. 29.

49. GA, 20, 216, 325.

50. SuZ, 46. Las excepciones p. 11, 45, 196, están entre comillas, cf. GA, 20, 207

cirlo de una idea del hombre⁵¹. El proyecto de Heidegger no es la fundación de una nueva antropología⁵². Al contrario, toda antropología es el resultado de la aplicación ilegítima del modelo de la «Vorhandenheit» al «Dasein». La antropología no estudia al hombre como un objeto preexistente sino que produce al «hombre» por reducción a partir del «Dasein». Hablar de una antropología de Heidegger es invertir su proyecto y exponerse a encontrar en «Sein und Zeit» omisiones —la nutrición, la sexualidad, la política— que serían inexcusables en una antropología que «Sein und Zeit» no es⁵³. Es posible que ciertos rasgos esenciales del «hombre» tengan que ser apartados de un análisis del «Dasein» que está en el hombre, pero que no es el hombre. La tarea del filósofo no es la antropología, sino la «liberación del “Dasein” en el hombre»⁵⁴. A lo que es esencial en el «Dasein» que habita en el hombre (o en el que el hombre habita), lo llama Heidegger finitud en el libro sobre Kant, en el que escribe: «Más original que el hombre es la finitud del “Dasein” en él»⁵⁵. Lejos de pretender sustituir la filosofía por la antropología o de construir una antropología antropocéntrica, que es lo que Husserl le reprochará amargamente, Heidegger intenta revolucionar el concepto de hombre. Esta revolución es la consecuencia de la radicalización de la revolución fenomenológica que representa el descubrimiento de la intencionalidad, sobre la cual Heidegger escribe:

«La aprehensión de esta estructura como estructura esencial del “Dasein” no puede no revolucionar absolutamente el concepto de hombre»⁵⁶.

(homo), 389; GA, 26, 171. Habría que citar toda la *Carta sobre el Humanismo*. Ga, 52, 108, que distingue el hombre como preparación (en el sentido de la biología) y el hombre como «da-seiend».

51. SuZ, 182.

52. GA, 26, 171. El final del libro sobre Kant muestra lo absurdo de toda antropología filosófica, sea cual sea el contenido. El análisis del «Dasein» es, sin embargo, una «humanitas» (GA, 26, 196), un «ars liberalis» en el sentido de que ahonda en el hombre hasta la libertad en él (cf. GA, 24, 16, 26: la filosofía no es la obra de la razón humana, sino de la libertad humana —compárese con Platón, *Sofista*, 253c 7 s.).

53. *Kant*, 4.^a ed., Francfort, 1973, p. 255.

54. *Ibid.* p. 257. Cf. WM, 10: «Transformación del hombre en su Dasein». El curso WS, 1929-1930 dice que el hombre tiene que encargarse del fardo del «Dasein» (GA, 29/30, 246 y 248).

55. *Kant*, 222. Sobre este punto, Heidegger retoma el esfuerzo para elevar las cuestiones del nivel antropológico al del ente finito en general que es el hecho de los pensadores más grandes, empezando por Kant, al que toma prestado el concepto de finitud. Cf. *Crítica de la razón práctica*, 37 s., 96 (Meiner) y puede que Aristóteles. *Metafísica*, Λ9, 1075 a 8.

56. GA, 26, 167. En el curso citado en la n. 54, la filosofía es caracterizada como un ataque («Angriff») contra el hombre (GA, 29/30, 31).

Para Heidegger, rebasar el modelo ontológico de la «Vorhandenheit» no consiste en sustituirlo por otro, como si estuviese gastado o pasado de moda. La revolución en cuestión no consiste en derrocar del trono a la «Vorhandenheit» para hacer que en él se siente el «Dasein». En este caso, el modelo ontológico que tomaría el poder no sería más que el modo en el que los seres humanos (y no el «Dasein») viven su existencia «factual» (y no facticia), la cual se caracteriza por la inmersión en el tiempo. Se llegaría entonces a la absolutización del historicismo y al rechazo de todo lo que es eterno. Ahora bien, es cierto, de hecho, que, en ocasiones, Heidegger rechaza la idea de «verdades» o de «valores eternos»⁵⁷, e incluso llega a decir que la existencia humana es el modo de ser más alto⁵⁸. Pero, su crítica se refiere ante todo a la concepción ingenua de la «eternidad» que está en juego en ella. Heidegger no niega que las realidades ingenuamente llamadas eternas (los objetos matemáticos, los «valores», Dios, etc.), sean accesibles al espíritu humano. Sostiene únicamente, por una parte, que el modo de ser de estas realidades no permite pensar lo que significa «ser» de una manera suficientemente amplia para poder englobar, sin deformación, lo que significa «ser» cuando yo digo «yo soy»⁵⁹, y, por otra, que el análisis del «Dasein» debe ofrecernos con qué orientarnos para recuperar un concepto unificado del ser, lo que debe llevar a un nuevo planteamiento del problema clásico de la analogía⁶⁰. Pero, evidentemente, no es cuestión de restringir el ser al modo en el que el «Dasein» existe, como si hubiese que rehacer con éste lo que la metafísica hizo con la «Vorhandenheit», mientras que se trata, al contrario, de liberar al ser de su limitación⁶¹.

Al hacer esto, la revolución heideggeriana no puede no subvertir una revolución anterior, a saber, la famosa «revolución socrática» que está en el fundamento del pensamiento clásico. Hacer bajar la filosofía del cielo a las ciudades⁶², hacerla pasar del estudio de las realidades «divinas» (o «naturales») al de las cosas humanas parece una transformación radical. No se trata más que de una revolución palaciega si, al hacer esto, no hacemos más que pasar de un ámbito al otro, en el interior de un único y mismo campo ontológico, que es y sigue siendo el de la «Vorhandenheit». «“Filosofar” sobre las cosas humanas», muy bien. Pero las cosas humanas se definen como lo que concierne al hombre. ¿Qué decir, pues, si el «hombre» es, en relación con el «Dasein», algo secundario? ¿Si, aún más, sólo se deriva del «Dasein» porque se ha aplicado a éste el modelo de la

57. SuZ, 229; GA, 24, 314-316; GA, 54, 167.

58. GA, 26, 23.

59. Cf. al respecto Pöggeler, op. cit. (n. 28), p. 185 s.

60. GA, 24, 250.

61. Cf. EiM, 4.ª Parte.

62. Recordemos, por supuesto, a Cicerón, *Tusculanas*, V, iv, 10.

«Vorhandenheit» que, justamente, no está en ningún lugar tan claramente presente como en las realidades de la «naturaleza», es decir, en ese ámbito del «cielo» que se pretende haber abandonado? La filosofía bien puede bajar del cielo al hombre. Pero trae de él, para impon rselo al hombre, el modelo ontológico de las realidades celestes: «natura usque recurret».

Pocas cosas lo muestran más claramente que el modo con que la tradición responde a la cuestión de la naturaleza del hombre por la definición: «animal rationale». Heidegger somete esta definición a una severa cr tica⁶³ a la que podríamos caracterizar haciendo observar que ve en la definición clásica del hombre como animal racional una suerte de tautología en la que el género próximo, y tanto como él, la diferencia específica, remiten ambos al mismo modelo ontológico, la «Vorhandenheit», modelo que conviene perfectamente al «hombre», pero de ningún modo al «Dasein». La diferencia específica, a saber, el «logos», nos instala ya en la «Vorhandenheit». En efecto, el «logos» es un «ente y, según la orientación de la ontología antigua, algo "vorhanden"». Por consiguiente,

«el conocimiento de lo insuficiente de la exégesis tradicional del "logos" (...) aguja al par la mirada para ver el carácter no original de la base metódica de que brotó la ontología antigua. En el "logos" se ve algo "vorhanden" y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido de la "Vorhandenheit"»⁶⁴.

El «logos» es comprendido como algo «vorhanden». Por consiguiente, no lo es como lenguaje, puesto que éste no es «vorhanden», sino que «existe»⁶⁵, si bien como «razón». La tradición filosófica concibe, lo más frecuentemente, la razón como la capacidad de aprehensión de lo que es verdaderamente, es decir, de lo que es del modo más soberano «vorhanden». Es por ello por lo que no ha cesado de privilegiar al «logos», como intuición y poder teorético, en relación con la práctica. El primado de la intuición

«responde no ticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "vorhanden"»⁶⁶.

Los griegos sentían bien lo que es como el campo de la «praxis», como los «asuntos» («pragmata»). Pero pensaban este campo de la acción, y la

63. Cf. las numerosas referencias en H. Feick, *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, p. 4. Añadir GA, 20, 172s., 178, 207, 248. No tengo en cuenta aquí textos posteriores en los cuales Heidegger considera esta definición de manera mucho más positiva, remontándose de la «ratio» latina al «logos» griego, pensado de nuevo.

64. SuZ, 159 s. Cf. p. 154 y GA, 21, 159. Sobre el «logos» como hilo conductor ontológico del pensamiento griego, cf. GA, 24, 104; GA, 25, 167.

65. GA, 20, 373: «el lenguaje mismo tiene el modo de ser del "Dasein"», y cf. GA, 24, 296.

66. SuZ, 147, y cf. GA, 20, 61, 162, 215, 254, 301.

acción misma, en el marco conceptual que tomaban prestado a lo que es «vorhanden»⁶⁷. Heidegger saca, de este modo, a la luz del día un primado implícito de la «poiesis» sobre la «praxis» en el pensamiento griego: la primera, al conducir a un producto independiente, debe satisfacer mejor que la segunda a la exigencia según la cual lo que es ha de ser «vorhanden». La ontología griega tiene, pues, tendencia a interpretar el ser sobre el trasfondo de las categorías de la producción⁶⁸. Bajo estos tres aspectos, el de la razón, el de la intuición y el de la producción, el «logos» es en cada caso la facultad que está en relación con lo que es «vorhanden». La definición tradicional del hombre como «animal rationale» debe pues significar —lo diré en alemán, porque tanto el francés como el castellano no sirven para ello—: «das Vorhandene, in dem das Erfassen des Vorhandensten vorhanden ist».

De este modo, para Heidegger, la tradición filosófica, y ante todo su fuente griega, es antropológica. No en el sentido de que fuese antropomórfica, que hiciese del hombre la medida de todas las cosas, sino en el sentido de que mide el «Dasein» con la vara de la «Vorhandenheit» y produce, de este modo, al «hombre». Lo podemos ver al leer un texto muy conocido de Aristóteles⁶⁹, que es justamente aquel en el que la filosofía antigua es limpiada de todo antropomorfismo. En efecto, esta filosofía se interroga en ocasiones por el hombre, pero ello se produce rara vez. La mayor parte del tiempo se concibe a sí misma como elevándose por encima de la reflexión política y práctica, que es la «phrónesis», para alcanzar el nivel de la «sofía». La «phrónesis» busca lo que es bueno para el hombre; pero la sabiduría apunta más alto, puesto que el hombre no es lo que hay de mejor en el mundo. Ciertamente, el hombre es el mejor de todos los animales (βέλτιστον... τῶν ἄλλων ζώων)⁷⁰, pero hay una gran cantidad de seres más divinos que el hombre, como, por tomar el ejemplo más evidente, «los elementos con los que el mundo está hecho» (ὁ κόσμος συνέστηκεν). Estas declaraciones dejan sin respuesta dos series de cuestiones:

a) El rango en el que el hombre se sitúa es definido a partir de las cosas que están presentes en el interior del mundo (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ) y en relación con los seres vivientes («ζῶα»). Es mejor cuando lo comparamos con los segundos, pero en modo alguno lo es cuando lo comparamos con

67. GA, 26, 236 y GA, 24, 250. Se comprende la importancia de la *Ética a Nicómaco* en la formación del pensamiento de Heidegger. Este texto tiene que ser, en efecto, el lugar en el que la experiencia de los «pragmata» se deja captar en los conceptos de la «Vorhandenheit», pero puede que no sin resto.

68. SuZ, 24; GA, 24, 138, 143 sq., 149-165; GA, 25, 99 sq. Podemos seguir este tema hasta el último Heidegger, cf. por ejemplo WM, 223; WM, 223; ZSD, 49.

69. *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 21 sq., a 33 sq., 34-b2. Para otros textos paralelos, cf. L. Strauss, *What is political philosophy?*, New-York, 1956, p. 92, n. 20.

70. Cf. Jenofonte, *Ciropeia*, VIII, 3, 49 y EiM, 134.

la totalidad de los primeros. Dos cosas son consideradas aquí como siendo evidentes: de una parte, que el hombre está en el mundo; de otra que, entre las cosas que están en el mundo, forma parte de los seres vivientes. ¿Tienen «ser en el mundo» y «vivir» un sentido unívoco que valdría para el hombre y para el resto de lo que está en el mundo y vive en él?⁷¹ ¿Qué significa «mundo» («kosmos»)? ¿Qué significa «vivir» («zèn»)?

b) ¿Qué criterio permite ordenar al uno con respecto de los otros, de una parte, el hombre y el resto de los vivientes, de otra parte, el hombre y los elementos del mundo? Aristóteles explica que el hombre es «mejor» o «peor», según que se le compare con los primeros o con los segundos. ¿Qué significa «bueno» («agathos»)? ¿Qué tiene que significar «bueno» para que el hombre pueda ser considerado más «agathos» que los animales y menos «agathos» que las esferas celestes por ejemplo?

Responder a fondo a estas cuestiones supondría una reflexión profunda sobre el lugar ocupado por la cosmología en el pensamiento griego clásico, lo que nos llevaría fuera de los límites de esta nota⁷². Contentémonos con una observación: se sabe que el universo, en virtud del orden que muestra, del modo con que respeta sin choques ni fricciones sus propias leyes, sirve de modelo para la conducta moral y política del hombre⁷³. Hace falta ir más allá y ver que el mundo sólo es tomado como modelo ético porque es tomado, en primer lugar, como modelo ontológico. El «bien» moral descansa sobre una «bondad» ontológica. Un texto extraído de la «Metafísica» de Aristóteles puede ayudarnos a verlo:

«De un modo general, es absurdo partir del hecho de que las realidades de aquí abajo están sometidas al cambio y que nunca se mantienen en el mismo estado para pronunciar un juicio sobre la verdad (ἀλήθεια). Lo que hace falta, en efecto, es ponerse a la búsqueda de lo que es verdadero partiendo de las realidades que siempre tienen el mismo comportamiento y que

71. Cf. *Política*, VII, 13, 1332 b 3-5 y, como contrapunto, *Tópicos*, VI, 10, 148a 29-31.

72. En particular, habría que interrogarse por el *Timeo* de Platón, que es con toda evidencia el texto clave de la cosmología antigua. Si la filosofía antigua está definida por una doctrina del cosmos, una doctrina del hombre y una doctrina del tiempo, este diálogo tiene que ser de una importancia decisiva para la comprensión de los presupuestos de aquella. Por el momento no podemos más que remitir a nuestro ensayo «Pour en finir avec "le temps, image mobile de l'éternité" (Platon, *Timée*, 37d)» en *Du temps chez Platon et Aristote*, Quatre études, Paris, 1982, p. 11-71, así como a nuestro artículo «The body of the speech. A new hypothesis on the compositional structure of Timaeus' monologue», in D. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, The Catholic University of America Press, 53-83, Washington, D. C., 1985.

73. Cf. por ejemplo, Platón, *República*, VI, 500 c 3 s., texto que hay que comparar y matizar por *Político*, 273 c 1, pasaje que es uno de los que dan a este diálogo un aire sorprendentemente «moderno».

nunca cambian, y las realidades del universo (τὰ κατὰ τὸν κόσμον) son realidades de este género»⁷⁴.

Este pasaje nos hace ver lo que se encuentra en juego cuando Heidegger habla de lo que está en el interior del mundo como de aquello que da a la ontología clásica su «suelo ejemplar»⁷⁵. Aristóteles, si es que se trata de él, distingue, para oponerlos, de una parte, el flujo de lo que está «aquí abajo», y de otra, las realidades del «cosmos». Estas ya no son consideradas, tal como hace Platón, como el modelo de lo que conviene hacer, sino como el ámbito privilegiado en el que tenemos que buscar la verdad. La verdad debe ser buscada ante todo y de modo ejemplar en el ámbito de lo que no cambia. La verdad que se puede registrar en el ámbito de lo que está continuamente a punto de cambiar no puede ser más que una forma subalterna de verdad. Se puede, si se quiere, ver en la frase que hemos citado, así como en toda la «teología astral» de Aristóteles, una versión corregida o transpuesta del privilegio otorgado por Platón a las ideas sobre las realidades sensibles, privilegio que el alumno, que rechaza las ideas separadas que proponía el maestro, habría transferido a los cuerpos celestes. Valga lo que valga esta idea, lo importante es ver que el modelo de lo que es verdadero sigue siendo el mismo. En los dos casos, en efecto, el modo de presencia considerado como paradigmático es aquel de lo que es permanente: «Según el modelo antiguo del ser, es auténticamente lo que es siempre»⁷⁶. «Ser» significa «estar presente», porque el tiempo presente es la dimensión de la percepción, es decir, de la aprehensión de lo que es «vorhanden»⁷⁷. Esta unión explica por qué la crítica de la «Vorhandenheit» va necesariamente acompañada de una crítica del primado de la percepción, tal y como reina indiscutiblemente desde los orígenes hasta Husserl, crítica que es el trasfondo del análisis del «Zeug».

De este modo, podemos responder ahora a las dos cuestiones que hemos planteado un poco más arriba: a) «Vivir», para los griegos, significa «estar presente»⁷⁸. Cuanto más constante sea la presencia de lo que está presente, tanto más intensa debe ser su vida⁷⁹. Efectivamente, una «vida» así poco tiene en común con la vida facticia del «Dasein», que es más bien una fuga, un fluir perpetuo; b) El sentido del adjetivo «agathos» tie-

74. *Metafísica*, K, 6, 1063 a 10-17. Cf. Platón, *Cratilo*, 397b 7 s. Elijo este texto de K, aunque probablemente no fue escrito por Aristóteles mismo, porque dice sin precauciones ni matices, y por lo tanto, más claramente, lo que dice también su equivalente auténtico en Γ, 5, 1010a 25-32.

75. Cf. *supra*, n. 30.

76. GA, 20, 241; cf. GA, 31, 52: «siempre “vorhanden”»; GA, 51, 113.

77. GA, 24, 448. Cf. Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1370a 354; *Sobre la memoria*, I, 449 b 27.

78. Cf. Sófocles, *Traquinias*, 1169: «χρόνω τῷ ζῶντι καὶ παρόντι νῦν».

79. Cf. Sófocles, *Antígona*, 457 Ps(?) - Platón, *Epinomis*, 984b 1.

ne también que ser aclarado en parte: el hombre es mejor que los animales, porque es el más natural de éstos⁸⁰. Aristóteles lo afirma, basándose en el hecho de que el cuerpo del hombre corresponde mejor a las grandes orientaciones del universo (alto/bajo, delante/detrás, derecha/izquierda) que los de los cuerpos de los animales. Situar al hombre en el universo desde el punto de vista de su «bondad» viene a ser en un cierto sentido, aquí también, una tautología: ser bueno es, por así decir, ser mundano, porque lo que es mundano es «vorhanden»⁸¹. Lo «mejor» del mundo es lo mejor «del mundo». Lo que hay de mejor podrá ser, o bien las ideas, o bien el universo físico como totalidad, o bien esta parte del universo que está dotada de la capacidad de aprehender lo que es «vorhanden» en el grado supremo; en todos los casos, la «Vorhandenheit» será el criterio último.

De este modo, se puede caracterizar la tarea que se propone «Sein und Zeit» como la «destrucción» de la ontología metafísica, que es una ontología de la «Vorhandenheit». Esta empresa debía presidir la segunda parte de la obra que ha quedado inédita⁸². Como todo el mundo sabe, una destrucción así está en las antípodas del vandalismo, puesto que intenta desprender lo que Heidegger llama aún, en esa época, «la metafísica» de las concreciones que la cubren⁸³. Pero, incluso si esta destrucción es ya en sí algo positivo, no es aún, sin embargo, más que un aspecto de la empresa que Heidegger no ha tematizado y que es todavía más positiva, más «constructiva» que la destrucción de la metafísica tradicional. Esta empresa consiste en «reescribir» la ontología de la metafísica situándose más allá de las limitaciones de la metafísica misma. Y es mucho más difícil mostrar la presencia de ésta en Heidegger porque su realización no produce textos «sobre» ciertos autores, y ni siquiera textos que tengan una existencia independiente. Al contrario, los textos en los cuales ésta se lleva a cabo no son otra cosa que las obras más personales de Heidegger, empezando por «Sein und Zeit».

Podemos ver, en lo que ha sido publicado de esta última obra, algo así como los prolegómenos de una discusión mantenida con Aristóteles y que tenía que tener por objeto, ante todo, el tratado del tiempo que contiene la «Física», porque se supone que este texto permite un acceso a la «base fenomenal» y a los límites de la ontología antigua en general⁸⁴. Esta base, este suelo sobre el que la ontología antigua puede caminar, es el ámbito de los fenómenos que ha elegido como paradigma. La «base

80. Aristóteles, *El Movimiento de los Animales*, 4, 706 a 10 s.: «κατὰ φύσιν ἔχειν».

81. SuZ, 286: «el “bonum” y la “privatio” tienen el mismo origen ontológico a partir de la ontología del “vorhanden”». Cf. también GA, 26, 143. Para la aplicación de la misma observación al concepto de valor, cf. GA, 20, 274; GA, 26, 237.

82. SuZ, 39.

83. SuZ, 23; WM, 244 s.

84. SuZ, 40.

ejemplar» está constituida por los entes que se encuentran en el interior del mundo⁸⁵; en una palabra, por la «naturaleza». Hay, pues, que esperar que la metafísica griega, allí donde culmina, lo haga en un saber de la naturaleza. En otros términos, la metafísica tiene que constituirse como metafísica en y por una «física». No se trata de que la metafísica esté fundada sobre una física —en uno de los sentidos que podría tomar la etimología (incierta) del término «metafísica». Se trata más bien de que la existencia misma de una física, existencia que, por otra parte, no es nada evidente, supone el acceso a la dominación del paradigma ontológico de la «Vorhandenheit», acontecimiento que no podría ser establecido por la física, pero que define la constitución de la metafísica; por lo cual la física es como una metafísica.

Heidegger, que en ocasiones habla de la «Física» de Aristóteles como de «el libro fundamental de la filosofía occidental, libro ocultado y, que consecuentemente, el pensamiento no ha desentrañado jamás de modo suficiente»⁸⁶, no quiere decir evidentemente que este tratado se haya ocultado en el sentido de que hubiese sido descuidado —puesto que es lo contrario lo que es verdad—, sino que está ocultado respecto a lo que en él es decisivo para la fundación de la filosofía occidental como metafísica, a saber este hecho de que la física, en este caso, es en él metafísica, y a la inversa. Heidegger lo hace constar en diversas ocasiones: «la “física” determina desde el comienzo la esencia y la historia de la metafísica», de tal suerte que la metafísica tradicional «sigue siendo, esencialmente, una “física”»⁸⁷. La «Física» de Aristóteles es el libro que funda la metafísica porque introduce un conjunto de conceptos que suponen y consolidan todos el modelo ontológico de la «Vorhandenheit». La física es un conocimiento de lo «vorhanden» como tal⁸⁸. Este modelo de la «Vorhandenheit» proviene de un deterioro («Verfallen») del «Dasein»⁸⁹. Una ontología que hace de este modelo su base fenoménica debe entonces ser algo así como una ontología deteriorada, decadente. Y si la «Física» de Aristóteles es el documento más representativo de este género de ontología, tiene que ser el libro fundamental de la metafísica. No un original a partir del cual degeneraría el resto de la tradición filosófica, que sería una pálida copia suya, sino que el tratado de Aristóteles es como una de las copias más fieles de un original invisible. Si ello es así, «Sein und Zeit» ha de ser mucho más que el libro «sobre» Aristóteles que Heidegger proyectaba escribir inicialmente. Debe ser un libro que va en dirección de las fuentes de Aristóteles. Debe ser como una tentativa de remontarse corriente arriba, para restaurar el texto de este original que no ha sido ja-

85. SuZ. 44.

86. WM, 312.

87. EiM. 14 y cf. p. 65, 107.

88. GA. 31, 58.

89. SuZ. 206.

más escrito y que es puramente «posible». La obra de Heidegger es una tentativa de escribir el original del cual la filosofía, desde los antiguos, no es más que la copia.

La «Física», leída de este modo, presenta, en su conjunto, este carácter decadente. Se presenta como un tratado del movimiento («kinesis»), que concluye que éste ha de encontrar su origen en un primer motor que es, él mismo, inmóvil. Sin poner de ningún modo en tela de juicio este aspecto que hace de ella una obra de «ciencia física», y que hace falta mantener contra toda tentación de interpretarla demasiado deprisa como una «metafísica», hagamos la observación de que Heidegger se propondría, sin duda, «destruir» la «Física» para ir corriente arriba en dirección de las «experiencias primordiales» que quedan cubiertas por la tentativa de Aristóteles⁹⁰. En este caso, habría que tomar al pie de la letra, como un lapsus que traiciona lo esencial, lo que Aristóteles sólo escribió sin duda como una metáfora embellecedora: «el movimiento es una clase de vida que es el hecho de todo lo que está constituido por naturaleza (οἶον ζωὴ τις... τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν)»⁹¹. Aristóteles considera el movimiento como un caso particular de un fenómeno más general, a saber, la vida. Con ello, no piensa ciertamente en esa especie de vida que vive el «Dasein». Al contrario, si tomamos una visión de conjunto del itinerario recorrido por la «Física»⁹², vemos claramente que lleva a pensar el movimiento de un modo tal que lo aleja lo más posible de la vida facticia del «Dasein» haciéndolo depender de lo inmóvil: el movimiento en general es reconducido a lo inmóvil como a su origen, mientras que el movimiento de las realidades fluyentes y sin estabilidad es reconducido a la permanencia de los ritmos y de las estructuras del mundo y, ante todo, a lo que el mundo tiene de más mundano, a saber, los cuerpos celestes y su motor⁹³. De este modo, el recorrido de la «Física» es la decadencia del movimiento del «Dasein» hacia la «Vorhandenheit». Este recorrido declinante es él mismo posibilitado por una primera caída que permite al pensamiento percibir el movimiento como su objeto propio. El movimiento («kinesis») es como la transposición en el registro de la «Vorhandenheit» del modo de ser del «Dasein», es decir, de la vida como facticidad⁹⁴. La «Física» de

90. SuZ, 22; WM, 245. En torno a la distinción entre "Erfahrung" y "Erfassung", cf. GA, 20, 70, 135, 153, 219, 264, 295, 403.

91. *Física*, VIII, 1, 250b 14 s.

92. Los trabajos que buscan aprehender de modo sintético la *Física* como recorrido no son legión. Para una tentativa interesante en esta dirección, cf. L. Couloubaritis, *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Bruxelles, 1980. Cf. mi reseña, en *Philosophische Rundschau*, 29 (1982), 3/4, 265-271.

93. El «status» de este último, en toda su ambigüedad —¿cima del mundo o fuera del mundo?— que puede que encuentre un reflejo en la evolución de Aristóteles, no puede ser tomado en consideración aquí.

94. Heidegger habla de la existencia del «Dasein» como de un movimiento. Cf. SuZ, 392; WM, 70 («Urbewegung»); GA, 20, 354; GA, 21, 147.

Aristóteles y el análisis del movimiento que contiene son, de este modo, como el residuo de un análisis posible de la vida del «Dasein», tal y como la adopción de un modelo ontológico tomado prestado a las realidades intramundanas lo ha precipitado en una «física».

Ante la situación que él analiza de esta manera, Heidegger intenta conseguir que las fórmulas aristotélicas den a luz lo que contienen de un posible análisis del «Dasein». Podemos tomar como ejemplo la célebre definición del movimiento como «entelequia de lo posible (o más bien: de lo apropiado) en cuanto que tal»⁹⁵. Leemos en «Sein und Zeit», a propósito del proyecto («Entwurf») de la comprensión («Verstehen»): «en la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole “ser” en cuanto tal. La comprensión es, en cuanto proyectar, la forma del “ser-ahí” (Dasein) en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades». A propósito del ser-para-la-muerte, y de su diferencia con respecto a toda «meditatio mortis», «en el “ser relativamente a la muerte”, por lo contrario (...), ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad, ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse relativamente a ella ha de aguantársela en cuanto posibilidad»; finalmente, el proyecto que constituye la existencia del «Dasein» en su totalidad supone que «el “ser ahí” en general puede advenir a sí en su posibilidad más peculiar y en este “poder advenir a sí” mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe»⁹⁶. El parecido entre estos dos grupos de textos salta a la vista: el «Entwurf» es algo así como la «kinesis» aristotélica. Pero, hace falta aún saber en qué sentido hay que operar esta aproximación. Los perezosos hablarían aquí de «influencia». Creo que hace falta darle la vuelta resueltamente a la cronología, y decir que, si Heidegger ha leído a Aristóteles, mientras que lo contrario es poco verosímil, lo ha leído hacia las fuentes, ahondando en la definición aristotélica del movimiento en dirección de su raíz en la experiencia del «Dasein»⁹⁷.

A mi modo de ver, hay que leer de este modo los pasajes en los cuales

95. *Física*, III, 1, 201b 4 s. y cf. a 10s.

96. SuZ, 145, 261, 325. El movimiento del «Dasein» no carece de analogía con la vida de Dios, tal y como Schelling la piensa, ahí también en términos aristotélicos, cf. *Philosophie der Mythologie*, 41.

97. Consideraciones análogas sobre la importancia para Heidegger del pensamiento aristotélico del movimiento son presentadas, bajo una forma más desarrollada, pero a partir de otros ejemplos, en una serie de artículos muy interesantes de Thomas Sheehan. Cf., en particular, «On Movement and the Destruction of Ontology» en *The Monist*, 64/4 (1981), 534-542; «Heidegger's Philosophy of Mind», en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 4, La Haya-Boston-Londres, 1983, 287-318, y «On the Way to “Ereignis”»: Heidegger's Interpretation of Physis», en H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (ed.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, 1983, 131-164.

se puede localizar un cierto paralelismo entre Heidegger y Aristóteles. Demos algunos ejemplos, que no son los que Heidegger mismo ofrece⁹⁸. En cada ocasión, lo que Aristóteles dice es «repensado» a partir de una aprehensión más original del fenómeno apuntado. De este modo, en la «Política», Aristóteles habla en dos ocasiones de la herramienta («organon»). Observa que la vida (τὸ ζῆν) requiere una multitud de instrumentos, no sólo en la producción, sino también en la acción⁹⁹. Todo acontece como si Heidegger llegase al análisis del «Zeug» interrogándose sobre lo que es esta «vida», de la que Aristóteles no habla más que de pasada, sobre esta necesidad que la impulsa a ayudarse de herramientas, y que él profundiza en dirección de la «cura» («Sorge»). Igualmente, se puede poner en paralelo los cinco modos en los que, para Heidegger, la verdad «se instala» («sich einrichten») en los entes que abre, de una parte, y los cinco modos en los que el alma, para Aristóteles, «hace verdadero» («aletheuein») por su poder de afirmar o de negar, de otra parte¹⁰⁰. Se puede poner en relación sin dificultad el «efectuarse de la verdad» y la «techné»; «el acto que funda el estado» corresponde a la dimensión política esencial a la «phrónesis»¹⁰¹; «la proximidad de lo que no es simplemente un ente, sino el más ente de los que es» corresponde a la «sophía» como saber de lo más digno que hay¹⁰²; el «preguntar del pensamiento» corresponde a la «epísteme». Todas estas equivalencias no adquieren su sentido más que a partir del hecho de rebasar la óptica de la «Vorhandenheit» que se transparenta por todas partes, en particular en la sustitución del «saber» por el «preguntar» y, sobre todo, en la sustitución del «noús» por el misterioso «sacrificio esencial», que implica un deslizamiento de la aprehensión de lo que es por excelencia «vorhanden» hacia el abandono de los entes por quien se abandona al ser¹⁰³. En estos dos ejemplos, a los que podríamos sin duda añadir otros, no se trata para Heidegger de resguardarse detrás de la autoridad del maestro de los que saben, y todavía menos de ponerlo de moda, sino de remontarse hacia las raíces del pensamiento griego más radicalmente que Aristóteles mismo. Heidegger no tiene nunca como objetivo modernizar a los antiguos, sino ser el «antiguo de los Antiguos», repetir la metafísica, «rehacerla», se podría decir, en el sentido en que este verbo significa a la vez «corregir, enmendar» y «continuar, proseguir».

98. Cf. por ejemplo, SuZ, 140, n. 1, que remite a la *Retórica*.

99. *Política*, VII, 8, 1328b 6 s. y I, 4, 1254a 5-7 (βίος). Cf. también *Protréptico*, § 13, Düring.

100. HW, 50 y *Ética a Nicómaco*, VI, 3, 1139b 16 s.

101. *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141b 23 s.

102. *Ibid.*, VI, 7, 1141a 20. Sobre el sentido teológico de la expresión de Heidegger, cf. mi discusión de F. W. Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst, en *Les Études philosophiques*, 1982/4, 494-499, en particular, p. 496.

103. Sobre el sacrificio, cf. WM, 105 y GA, 54, 250.

De este modo, si no hay en Heidegger ningún intento de volver a los griegos, hay en él un intenso esfuerzo por volverse hacia ellos. Esfuerzo difícil, puesto que la tradición filosófica que inauguran nos arrastra más bien hacia adelante. Hemos visto que esta vuelta se basaba en la revolución fenomenológica. Releer a Aristóteles viene exigido por la fidelidad misma al proyecto fenomenológico. Leer a Aristóteles como fenomenólogo tiene dos consecuencias: por una parte, se hace resonar en él armónicos que la historia de la filosofía no había podido arrancar hasta ahora a su silencio. Pero, por otro lado, se hace aparecer el conjunto del objeto estudiado. La fenomenología hace aparecer lo que ilumina, lo que ve, a costa de un paso atrás —el famoso «Schritt zurück» es también el del pintor que se separa de su obra para verla por fin—, como otra cosa, como «su» otro: la *Metafísica**.

Post-scriptum (marzo de 1991)

El texto que precede ocupa en dos aspectos una posición intermedia. Hacia la fuente, tiene su origen en una conferencia redactada en inglés durante el invierno de 1979-1980 para un simposio sobre la idea de modernidad, que tuvo lugar en mayo de 1980 en Washington D. C. y publicada más tarde¹. En dirección contraria, anuncia los principales temas que he desarrollado en mi tesis, redactada entre 1982 y 1986 y que también ha sido publicada². Muchas ideas contenidas en lo que precede constituyen un resumen suyo muy abreviado, o, mejor dicho, son como la célula germinal de la que el libro es el desarrollo. Me permito, pues, remitirme a él para más detalles.

La diferencia entre el presente artículo y el libro *Aristote et la question du monde* (AQM) no es, sin embargo, puramente cuantitativa. También se debe a la orientación de conjunto de la empresa. Mientras que el artículo habla ante todo de Heidegger, AQM trata más o menos exclusivamente sobre Aristóteles. Heidegger sólo es mencionado de modo excepcional. Además, intencionadamente, tan sólo he tratado muy brevemente sobre puntos sobre los cuales ya se disponía de sus discusiones de textos de Aristóteles (como, por ejemplo, los textos en torno a la idea de verdad y su relación con el «logos»). Sin embargo, Heidegger, en un cierto sentido, está presente por todos lados. Es, en efecto, una cuestión tomada del primer período de su obra, a saber la idea de «ser-en-el-mundo», la que me

* Hasta aquí, véase el texto en su original en: Jean-Luc Marion y Guy Planty-Bonjour (eds.), *Phénoménologie et Métaphysique*. Paris. P.U.F., 1984, pp. 247-273.

1. «Radical Modernity and the roots of Ancient Thought», *The Independent Journal of Philosophy*, IV, s.a. (1983), pp. 63-74.

2. *Aristote et la question du monde*. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, P.U.F., Paris, 1988, 560 p. (lo cito = AQM).

permite en mi obra intentar una lectura global del pensamiento griego clásico, tal y como culmina en la obra de Aristóteles.

En lo que se refiere a la dirección inversa, hacia la cual el presente artículo pretendía dar algún paso, a saber, el intento de encontrar en Aristóteles fuentes del pensamiento de Heidegger, ha sido recorrido mucho camino desde la fecha en la que fue redactado, y ello por múltiples razones. Por una parte, disponemos ya de más materiales para apoyar una interpretación del itinerario de pensamiento de Heidegger. Cuando redacté mi artículo, y después AQM, no había podido tener acceso a ningún texto inédito: tuve pues que basarme exclusivamente en lo que era accesible antes de 1984, y, después, antes de 1986. Desde entonces, varios volúmenes de la *Gesamtausgabe* (GA) han sido publicados: por no mencionar más que los cursos, se trata de los volúmenes 34, 42 al 45, 48, 53, 56/57, 61 y 63, siendo estos tres últimos así como el v. 34 particularmente interesantes en lo que se refiere a nuestro tema. Otros textos, sin haber sido publicados, han sido resumidos y ampliamente citados, como ha ocurrido, por ejemplo, con el curso del verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, que tiene que constituir el v. GA 22³.

El gran acontecimiento, en este ámbito, es el inopinado «redescubrimiento» del manuscrito, que durante largo tiempo se creyó perdido, que Heidegger había enviado con vistas a su candidatura en Marburgo, y que tenía que constituir la introducción de un libro sobre Aristóteles (cf. supra, n. 17). Este texto de un gran interés, verdadero «eslabón perdido» en la evolución del pensamiento de Heidegger, es ya accesible en lo sucesivo⁴.

Por otra parte, en lo que se refiere a la investigación sobre la relación entre Aristóteles y Heidegger, ésta se ha convertido en uno de los temas centrales de lo que puede llamarse ya la *Heidegger-Forschung*. Es por ello por lo que no podemos tratar sobre ello, ni tan siquiera reseñando la literatura secundaria, que es ya muy abundante. Apuntaré tan sólo los trabajos de J. Taminiaux⁵ y de F. Volpi⁶.

3. Cf. F. Volpi, «Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sui "concetti fondamentali della filosofia antica"», *Itinerari*, 1-2 (1986), pp. 227-268.

4. «Die wiederaufgefundene "Aristoteles-Einleitung" Heideggers von 1922. Erstveröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstag», *Dilthey-Jahrbuch*, VI (1989), 228-274 (texto pp. 237-269).

5. «Poesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, J. Millon, Grenoble, 1989, pp. 147-189.

6. *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984, 225 p.; «Dasein comme Praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht, 1988, 1-42; «"Sein und Zeit": Homologien zur "Nikomachischen Ethik"», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 96-2 (1986), 225-240 y «La "riabilitazione" della dynamis e dell'energeia in Heidegger», *Aquinas*, XXXIII (1990), 3-28.

No podría integrar en mi artículo los datos de las nuevas publicaciones de Heidegger sin tener que escribirlo de nuevo íntegramente. Tampoco podría entablar un debate con los comentaristas sin tener que emplear un espacio excesivo. Me parece legítimo, como lo hacen los intérpretes que he citado, poner el acento sobre la *Ética a Nicómaco* y subrayar su importancia en la formación del pensamiento de Heidegger. Desde hace tiempo se conocía el lugar central que ocupaba, en particular, el libro VI de esta obra⁷. No he sentido, pues, la necesidad de alargarme a este respecto, pero estoy contento de que se hayan aplicado en mostrar detalladamente lo que no era hasta entonces más que una intuición un tanto vaga. En sentido inverso, se encontrará en AQM un intento por leer la ética aristotélica a partir de conceptos heideggerianos⁸.

Mi objetivo no era el de buscar de qué textos aristotélicos toma Heidegger prestados, trasponiéndolos, los conceptos fundamentales de la «hermenéutica de la facticidad» que «planta» frente a la ontología tradicional —en cuyo caso sería desde luego la *Ética a Nicómaco* la obra a la que habría que haber interrogado en primer lugar. He intentado más bien poner de manifiesto lo que constituye el eje central de la lectura de Aristóteles por Heidegger y que comunica a todos los conceptos que él vuelve a interpretar una nueva orientación. Y, desde este punto de vista, aún hoy en día me parece que el hecho de volver a tomar la idea de movimiento (kinesis) en la de «vida facticia» del «Dasein» desempeña un papel decisivo, lo que justifica la importancia otorgada a la *Física*, no como una fuente, sino como un punto de contraste de la empresa heideggeriana⁹.

El propósito del artículo precedente no era de cualquier forma el de hacer historia de la filosofía, o el de contribuir a la exégesis de los textos heideggerianos. Se trata al contrario de obtener una herramienta que se podría aplicar, modificándola en caso de necesidad, al estudio filosófico del pensamiento antiguo. Mi objetivo primordial ha sido siempre la elucidación de la ontología griega a partir de lo que denominé su «contexto» (cf. el subtítulo de AQM), y el acceso a un diálogo con ella a partir de otras posibilidades ontológicas. Para ello, había que comenzar por aislar la óptica fundamental de la ontología griega, y me pareció que el concepto heideggeriano de «Vorhandenheit» podía mostrar aquí toda su fecundidad.

El modelo del ser como «Vorhandenheit», del que he supuesto que se encontraba en el fundamento de la ontología griega clásica, no fue jamás

7. Cf., p.ej., H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1965 (2.^a ed.), Anhang: «Hermeneutik und Historismus» (1961), p. 511. O. Pöggeler vuelve sobre este tema en numerosos artículos.

8. Cf. AQM, ch. III y IV.

9. La idea está prefigurada con bastante claridad en los trabajos de T. Sheehan que cito supra n. 97. Que yo sepa, y con gran pesar mío, éste no ha publicado aún la síntesis que estos trabajos parecían preparar.

claramente formulado en el pensamiento griego. ¿Acaso lo encontró Heidegger prefigurado en Aristóteles? He sugerido más arriba (cf. n. 45) que un pasaje de la *Ética a Nicómaco* podía ser su fuente en lo que se refiere al trasfondo¹⁰. En cuanto a la formación de la palabra, F. Volpi sugiere, por su parte, el adjetivo griego «procheiros» que, en efecto, es un calco del adjetivo alemán y que Heidegger ha podido extraer de la *Metafísica*, A, 2, 982 b 13¹¹.

Por mi parte, puedo señalar pasajes en los cuales este adjetivo recibe de su contexto un peso considerable, y una pertinencia para nuestro propósito. No se encuentran, sin embargo, en Aristóteles, sino en Plotino. De este modo, en *Enéadas*, I, 4 (46), 13, 1 s. (Henry-Schwyzler, t. 1, p. 95), podemos leer que el Bien es «procheiron aei» (cf. también «paresti» en ib. 12, 6, p. 94 y «paron» en V, 5 (32), 12, 34; t. 2, p. 359), texto que hay que comparar con el de *Sein und Zeit*, citado supra, n. 81. No es imposible que Heidegger haya meditado este pasaje mientras estudiaba a Plotino para su curso de Friburgo (verano de 1921) sobre Agustín y el neoplatonismo¹². Acaso su publicación, prevista para el volumen GA 59/60, permitirá confirmarlo.

En cuanto a una formulación del modelo ontológico subyacente, he encontrado una, no sin sorpresa, bajo la pluma, no del «Primer Maestro», sino del «Segundo Maestro», como llamaban los árabes, para distinguirlo de Aristóteles, a su lejano discípulo al-Farabi. El ofrece, en efecto, algo que se parece extrañamente a una caracterización de la «Vorhandenheit». Al-Farabi reflexiona, en efecto, sobre el término «wujūd», que traduce en árabe el término griego «einai». Proviene de una raíz que significa «encontrar», y constituye el nombre verbal («masdar») de ésta, significando en sentido activo «el hecho de encontrar» o, como aquí, en sentido pasivo «el hecho de ser encontrado». «El ente» («on») es entonces expresado por el participio pasivo de la misma raíz, es decir, «mawjūd», «lo que es encontrado». Ahora bien, constata Farabi, en el lenguaje corriente, las gentes «entienden por ello (sc. “mawjūd” en el sentido absoluto) que la cosa se ha convertido en conocida en cuanto a su lugar, que podemos hacer con ella lo que queremos y que se presta a lo que exigimos de ella (*an yutamakkana minhu fi mâ yurâd minhu, wa-yakûna mu'arradan limâ yultamasu minhu*)»¹³.

10. Cf. también AQM, p. 503, en el que apunto —cosa que se me había escapado en el artículo precedente— que el pasaje ya ha sido señalado por E. Tugendhat, TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Alber, Freiburg i. Br., 1958, p. 93. No queda excluida la posibilidad de que la aproximación haya sido realizada por Heidegger mismo, en cursos apuntados por H. Weiss.

11. Cf. Volpi (1989), p. 231.

12. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, p. 39.

13. Alfarabi's *Book of Letters* (Kitâb al-Hurûf), Commentary on Aristotle's Me-

Comencé en AQM el estudio de lo que supone e implica la elección del modelo ontológico de la «Vorhandenheit». Evidentemente, este estudio está lejos de estar acabado. Convendría prolongarlo tanto en lo que se refiere al objeto como en lo que se refiere al método. En cuanto al primero, habría, por una parte, que convocar a otros pensadores de la Grecia clásica¹⁴, y, por la otra, comparar el pensamiento griego con otras tradiciones contemporáneas o posteriores¹⁵. En cuanto al segundo, habría que mostrar que la lectura heideggeriana de Aristóteles, que he elegido aquí como clave hermenéutica, es también una posibilidad entre otras de un esfuerzo «moderno» por comprender el pensamiento griego clásico como una totalidad cerrada —o para salir de él. Se encuentra una tentativa de este género, por ejemplo, y sin duda por vez primera, en Hegel, pero también en el Bergson de *La Evolución Creadora* (1907), quien, por otro lado, procede, él también, a la crítica de la ontología antigua denunciando en ella un presupuesto implícito referente a la temporalidad (c. IV).

Para revisar el presente artículo, habría también que volver a escribir el libro que portaba en germen, o darle una continuación. Ello puede que sea hecho algún día, pero no puede serlo en el marco de un Post-scriptum...

(Traducción de Rafael Gerez Kraemer)

taphysics, Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by M. Mahdi, Dar el-Mashreq, Beyrouth, 1969, ch. I, §, 80, p. 110.

14. He intentado, desde esta óptica, realizar la lectura de un texto de Tucídides en «Mondo greco e libertà», *Il Nuovo Areopago*, 1982, 51-78, y la de pasajes de Hesíodo en «Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque», en J.-F. Mattei (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, P.U.F., Paris, 1990, pp. 23-31.

15. Cf. mis notas sobre la experiencia neo-testamentaria: «Vers un concept de l'être-au-monde: la presse (thlipsis)», en *Pela Filosofia*. Homenagem ao Prof. T. M. Padilha, Pallas, Rio de Janeiro, 1984, 229-241, y sobre el Antiguo Testamento: «L'expérience biblique du monde et l'idée de création», en *Création et Salut*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989, 105-120. Cf. también «L'anthropologie de l'humilité», en R. Bague (ed.), *Saint Bernard et la Philosophie*, P.U.F., Paris (de próxima aparición).