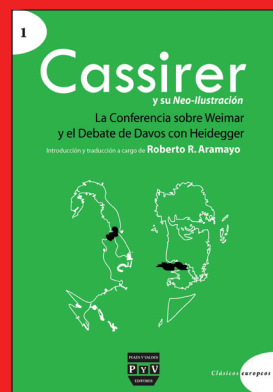
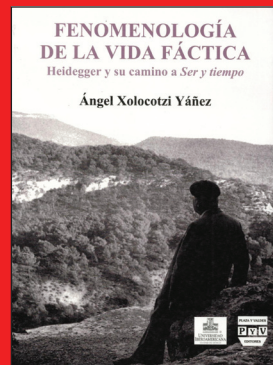
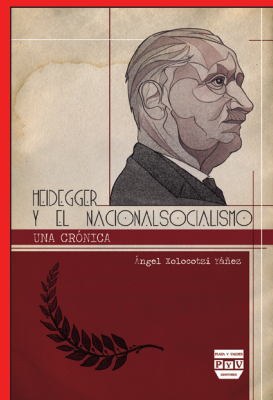


OTROS TÍTULOS



HEIDEGGER

DEL SENTIDO A LA HISTORIA

En una época caracterizada por el dominio técnico de la naturaleza y el control social de individuos y comunidades, una voz de impetu destructivo se deja escuchar con claridad desde hace varias décadas. Hablamos aquí de la filosofía de Martin Heidegger, cuya radicalidad sin parangón se deja ver en la constante reivindicación de la dignidad del pensar por encima del producir y calcular. Sin lugar a dudas, la propuesta heideggeriana se ha convertido ya en un parteaguas para el ámbito fenomenológico y hermenéutico en el que se inscribe su propuesta, pero también para las corrientes contemporáneas de la filosofía que abarcan desde el existencialismo, el posestructuralismo y el pensamiento débil hasta la crítica social, la ética, la ecología y el pensamiento oriental, pasando por la teología, el psicoanálisis, las artes y las ciencias. Sin embargo, un pensamiento así de fértil también es complejo en gran medida. Por esta razón, los autores del presente libro se proponen introducir al lector en la ingente obra de Martin Heidegger tomando como hilo conductor el carácter cambiante de un pensamiento que no se conforma con lo ganado, porque reconoce que el verdadero filosofar siempre está en marcha, siempre de camino a...



ISBN 978-84-15271-95-6



9 788415 271956

HEIDEGGER DEL SENTIDO A LA HISTORIA
ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU / VANESSA HUERTA / PABLO VERAZA

P Y V



HEIDEGGER

DEL SENTIDO A LA HISTORIA

ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU / VANESSA HUERTA / PABLO VERAZA

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

SOBRE LOS AUTORES

Ángel Xolocotzi y **Ricardo Gibu** son profesores a tiempo completo en la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México; mientras que **Vanessa Huerta** y **Pablo Veraza** son egresados de tal programa.

Son miembros de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) y tienen en su haber diversos trabajos monográficos y traducciones de **Martin Heidegger**.



Ángel Xolocotzi
Ricardo Gibu
Vanesa Huerta
Pablo Veraza

Heidegger, del sentido a la historia



2014

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Dirección General de Planeación Institucional
Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado
Facultad de Filosofía y Letras
Alexander von Humboldt-Stiftung

Primera edición: 2014

© Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Vanessa Huerta y Pablo Veraza, 2014

© Plaza y Valdés Editores, 2014

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Plaza y Valdés, S. L.
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
28223, Pozuelo de Alarcón
Madrid (España).
☎: (34) 918126315
e-mail: madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael
06470, México, D. F. (México)
☎: (52) 555097 20 70
e-mail: editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

ISBN: 978-84-15271-

D. L.: M-

Maquetación: ERAI Producción Gráfica

Edición de textos: Olivia Melara

Impresión:

A nuestros amigos de la maestría...

Mientras más grande sea el camino pensante de un pensador, de lo que de ninguna manera dan cuenta la cantidad o magnitud de sus escritos, tanto más rico es en esta obra pensante lo impensado, es decir, aquello que solo y a través de esta obra pensante aparece como lo aún-no-pensado.

Martin HEIDEGGER,
GA 10, 1997: 123 ss.

Índice

Prólogo. Jesús ADRIÁN ESCUDERO	13
Agradecimientos	17
1. Martin Heidegger: un clásico contemporáneo	19
1.1. PANORAMA INTRODUCTORIO	19
1.1.1. El contramovimiento fenomenológico...	19
1.1.2. La herencia heideggeriana	26
1.2. LA RADICALIDAD DEL PENSAMIENTO Y SUS CONCRECIONES.....	32
1.2.1. Heidegger y el malestar en el mundo.....	32
1.2.2. Las dimensiones de la obra	37
2. Del ser al sentido: la ontología fundamental	49
2.1. DE CAMINO A <i>SER Y TIEMPO</i>	49
2.1.1. Braig y Brentano.....	49
2.1.2. Lotze, Lask y Rickert.....	53
2.1.3. Wilhelm Dilthey y el conde Yorck.....	56

2.1.4. Edmund Husserl.....	58
2.1.5. Martin Heidegger	61
2.2. EL PREGUNTAR FUNDAMENTAL Y SUS MOMENTOS ESTRUCTURALES.....	63
2.2.1. La modalidad de la pregunta	65
2.2.2. Ser y sentido	69
2.2.3. El ente interpelado.....	76
2.3. LA MUNDANIDAD DEL MUNDO.....	86
2.3.1. El sentido óntico de mundo.....	86
2.3.2. El sentido ontológico de mundo	90
2.3.3. Cotidianidad media	92
2.4. TIEMPO COMO HORIZONTE ÚLTIMO DE LA ONTOLOGÍA.....	96
2.4.1. Temporalidad específica del cuidado	97
2.4.2. Temporalidad específica del mundo.....	101
2.5. EL SALTO A LA METAFÍSICA.....	108
2.5.1. La recepción de <i>Ser y tiempo</i>	108
2.5.2. Metontología.....	110
2.5.3. Metafísica del <i>Dasein</i>	114
3. Del sentido a la historia: el pensamiento del <i>Ereignis</i>.....	119
3.1. OBRA E HISTORIA	119
3.1.1. Las coordenadas de la obra tardía	119
3.1.2. El despertar de la meditación histórica	123
3.1.3. Maquinación y composición	129
3.2. HISTORIA Y VERDAD DEL SER.....	132
3.2.1. Hermenéutica y fenomenología tardías...	132
3.2.2. Historia e historiografía	134
3.2.3. Del primer al otro inicio	138

ÍNDICE

3.3. <i>EREIGNIS</i> Y ONTOHISTORIA.....	143
3.3.1. El <i>Dasein</i> en retrospectiva	143
3.3.2. El proyecto ontohistórico en los tratados posteriores a los <i>Aportes</i>	145
3.3.3. Desformalización de la interpretación en <i>Sobre el comienzo</i>	149
3.3.4. La crítica fenomenológica contemporánea	152
3.4. SOBRE EL COMPORTAMIENTO POLÍTICO DE HEIDEGGER DURANTE EL TERCER REICH.....	154
3.4.1. Nacionalsocialismo y modernidad.....	154
3.4.2. El papel del nacionalsocialismo en la necesidad del otro inicio	156
4. Bibliografía.....	161
5. Autores	183

Prólogo

Vivimos en plena era digital y en un mundo globalizado en el que las diferencias culturales y geográficas se van diluyendo cada vez más. Sentados cómodamente en nuestras casas, podemos trasladarnos a otros mundos y conocer otras culturas sin levantarnos del sofá, podemos reservar una habitación de hotel, comprar un billete de avión y adquirir todo tipo de artilugios a distancia. También somos capaces de invertir en bolsa, mover capitales y comunicarnos al instante con cualquier persona en cualquier lugar. Todo con la simple ayuda de un ordenador, un teléfono móvil o una televisión inteligente. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han eliminado barreras hasta hace poco infranqueables.

Paradójicamente, la desaparición de las distancias no se traduce en un apego a las cosas más cercanas y próximas. Da la impresión de que nos preocupamos más por dominar, controlar y colonizar el mundo de la vida que de apropiárnoslo, conocerlo y pensarlo. La indiferencia y la falta de meditación filosófica acerca de nuestra relación con las cosas y personas son un rasgo constitutivo de nuestra época. Una época movida por el dominio técnico de la naturaleza y el control social de individuos y comunidades. Una época,

en fin, organizada en torno a un enorme y complejo engranaje de sistemas y subsistemas que se autorregulan a sí mismos. La ciencia —como reconoce Heidegger con ironía— no piensa. El problema es que hoy en día ya no nos detenemos a pensar en lo digno de ser pensado.

Aquí irrumpen el genio y la fuerza del pensamiento de Heidegger. Su obra y su figura se caracterizan por un ímpetu destructivo de certezas y una búsqueda de las raíces de los fenómenos en el marco de un profundo pensar histórico. Indistintamente de las simpatías y de los rechazos que generan sus ideas, no cabe duda de que la lectura de sus escritos nos invita a pensar los tiempos en los que vivimos. Su ontología del presente es de una radicalidad sin parangón, que deja una huella indeleble en el pensamiento contemporáneo. Desde este punto de vista, la herencia heideggeriana se extiende por doquier: desde la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo y el posestructuralismo hasta la crítica social, la ética, la ecología y el pensamiento oriental, incluso pasando por la teología, el psicoanálisis, las artes y las ciencias.

En este sentido, el libro que tenemos ante nosotros articula de una manera muy clara y comprensible la radicalidad del pensar heideggeriano y sus concreciones filosóficas. Los autores —reconocidos expertos en el ámbito de los estudios heideggerianos— nos ofrecen una introducción de las principales estaciones de la obra de Heidegger. Para ello, no solo se sirven de la extensa literatura ya existente, sino que en muchas ocasiones recurren a materiales recientemente publicados, e incluso inéditos, frutos del escrupuloso trabajo archivístico llevado a cabo en los últimos años. Eso le da al libro un aire de frescura que el lector agradece desde las primeras líneas. A este respecto merece una atención especial el último capítulo dedicado al controvertido comportamiento político de Heidegger durante el régimen nacionalsocialista. Por una parte, se pone en entredicho la parcialidad y la inexactitud documental de algunos trabajos publicados en los últimos años en torno a esta cuestión. Y, por otra, se intenta mostrar el papel que el nacionalsocialismo desempeña en el propio proyecto filosófico del otro inicio que se

anuncia de manera programática en los conocidos *Aportes a la filosofía* (1936-1938).

HEIDEGGER, DEL SENTIDO A LA HISTORIA ayudará a los lectores no demasiado familiarizados con las complejidades, los pliegues y los virajes del pensamiento heideggeriano a formarse una imagen coherente de su obra, la cual gira en torno a dos grandes ejes: la ontología fundamental que se desarrolla en *Ser y tiempo* acerca de la pregunta por el *sentido* del ser, y el pensar *histórico* que se despliega en *Aportes a la filosofía* para intentar expresar el fenómeno del acontecimiento apropiador del ser. No se trata tanto de un viraje del pensamiento heideggeriano como del hecho de que el mismo tema de su filosofía, el ser, tiene un carácter de viraje. Como recuerda el propio Heidegger: «*Das Sein selbst ist kehrig*». A diferencia de las interpretaciones clásicas que ven una ruptura entre estos dos momentos, el presente libro ofrece una reconstrucción interna de la transición de una etapa a la otra muy bien argumentada y asentada en la consulta de los últimos escritos publicados en el marco de la *Edición integral*. Los autores no solo van «a las cosas mismas», sino que lo hacen a partir de «los textos mismos». Un proceder que se agradece en un clima de inflación de un cierto tipo de literatura heideggeriana más concentrada en los tópicos que en repensar la obra del maestro de la Selva Negra.

Jesús ADRIÁN ESCUDERO

Agradecimientos

Frente a una multiplicidad de bibliografía especializada, los autores se han propuesto desarrollar aquí una introducción formal a la ingente obra de Martin Heidegger. Se trata de un libro que busca impulsar los trabajos interpretativos en torno a un pensamiento que, sin lugar a dudas, ha marcado la reflexión filosófica en el siglo xx y continúa abriendo caminos en lo que va del siglo xxi. La idea de congregar los textos en un solo libro se debe a la iniciativa del Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica y ontología» y a la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en donde participan todos los autores. El primer capítulo ha sido redactado por Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu; el segundo, por Vanessa Huerta; y el tercero, por Pablo Veraza. La bibliografía ha sido organizada por Ángel Xolocotzi, quien también llevó a cabo una revisión del manuscrito completo. Agradecemos a Yucuita Torres el apoyo en la homologación de referencias. Asimismo, manifestamos nuestra gratitud a las instancias que han apoyado esta publicación: la Dirección General de Planeación Institucional, la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado,

la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Fundación Alexander von Humboldt. También agradecemos a Plaza y Valdés Editores por la disposición para acoger en su catálogo el presente trabajo. Quisiéramos, por último, manifestar nuestro agradecimiento a nuestro amigo Jesús Adrián Escudero por honrar este libro con un prólogo de su autoría.

1. Martin Heidegger: un clásico contemporáneo

Si se toma el representar cotidiano como el único patrón para todas las cosas, entonces la filosofía es siempre algo desquiciado. Este desquicio de la actitud pensante se consume solamente en un cambio brusco y repentino de lugar [...] la filosofía consume un constante desquicio de la ubicación y de los planos. Por eso sucede que con ella, a menudo, uno no sabe ya dónde tiene la cabeza.

GA 41, 2009: 17¹

1.1. PANORAMA INTRODUCTORIO

1.1.1. El contramovimiento fenomenológico

Con mayor frecuencia, se escucha cada día la pregunta acerca del sentido de la filosofía. Frente al impacto generado por el terrorismo, la violencia política, el desempleo creciente, la co-

¹ Los datos bibliográficos de Martin Heidegger remitirán principalmente a su *Gesamtausgabe (Edición integral)*, la cual será abreviada como GA, en seguida se indicará el volumen correspondiente, el año de edición (en el original alemán o en su traducción al español) y las páginas citadas.

rrupción, la delincuencia o la pobreza, surge la pregunta de si acaso la filosofía y los filósofos todavía tienen un lugar en esta nueva configuración mundial. Si no se tiene claridad en torno al quehacer filosófico, entonces se subordina de inmediato a otras disciplinas que sí *actúan* o cuyos planteamientos centrales, simplemente, se dejan pasar por alto. Sin embargo, esta manera de considerar el problema nos impedirá ver en qué consiste su auténtica labor. Para saber lo que la filosofía es, se debe filosofar por lo menos una vez en la vida, o bien se debe dar la oportunidad a que la filosofía misma muestre de qué trata.

Ante la pregunta de cómo iniciar una posible indagación adecuada, podríamos partir de una experiencia cotidiana que deje ver aspectos determinantes de nuestro estar en el mundo. Una de estas experiencias es el hecho de que las cosas que encontramos en nuestro trato diario tienen un carácter desechable o sustituible porque su valor es neutro. De manera ejemplificada, podemos recurrir a una escena de la vida diaria: hasta hace algunos años lo normal era adquirir líquidos en recipientes *retornables*; posteriormente, apareció la leyenda «no retornable» en algunos envases; en la actualidad, por el contrario, lo extraño es encontrar algo *retornable*. Lo *no retornable*, lo desechable, ha pasado a ser parte de la vida diaria. Las nuevas generaciones están tan familiarizadas con esto que el apego a mantener algo que retorne parece tener un matiz anticuado. Lo *normal* ahora es ver en todas las cosas su carácter desechable.

El carácter desechable de la época contemporánea implica poco o nulo apego a las cosas. Estas se muestran a su vez desde un carácter sustituible. No solo las economías globales se organizan a partir de este hecho, el comercio ordinario también es vivido así. Los oficios artesanales se convierten en espectáculos extraordinarios. La *hechura a mano* es una excepción que entra y que se cotiza como tal en los mercados tradicionales. Y todo eso, a su vez, es nivelado mediante el turismo y las visitas guiadas. En la vida cotidiana, nos enfrentamos a la ausencia o descompostura de una cosa desde su carácter sustituible. El posible arreglo, o compostura, ha pasado a ser parte de lo que acaece únicamente de manera extraordinaria, debido

al apego que algunas veces llegamos a desarrollar; pero, por regla general, habrá que adquirir siempre y de nueva cuenta el producto en su totalidad.

No es nuestra intención dirigir el problema hacia cuestiones de economía global o de mercado, lo que buscamos es descubrir el carácter filosófico que pudiese poseer esta temática y aquellas otras planteadas al inicio de este escrito. ¿Qué tiene que ver el carácter desechable o sustituible de las cosas con el desempleo, el terrorismo o la pobreza? ¿Acaso su tematización constituye un indicativo de la situación de indigencia en que se halla el mundo contemporáneo? ¿Se trata de un problema reciente o es consecuencia de una larga historia? Pero, sobre todo, ¿qué sentido tendría darle un tratamiento filosófico? Para poder aclarar esto, es necesario conceder que aquello que diferencia el enfoque económico, político, psicológico o filosófico de un problema contemporáneo estriba en la dirección hacia la cual es descubierto. Precisamente en ello yace nuestro asunto: ¿cómo se plantean estas cuestiones filosóficamente?

Las reflexiones anteriores ya han dado indicios al mostrar un rasgo de nuestro trato cotidiano con las cosas: el carácter desechable o sustituible que apunta al no-apego. En el apego, tal como podría ocurrir con los zapatos llevados al zapatero para que los repare, hay una diferencia: no me son indiferentes porque los considere buenos zapatos, o porque los usara aquel día de mucha lluvia, o porque con ellos caminará por las calles de una ciudad desconocida, etcétera. No importa la justificación, incluso puede ser solo una *costumbre* reparar las cosas. El hecho es que estoy apegado a algo y que mantengo una relación determinada con ello. Pero ese apego desaparece en lo desechable y, por lo tanto, ya no hay diferencia, sino indiferencia. En el no-apego encontramos una actitud totalmente neutral: «Me da lo mismo que sean estos u otros zapatos».

La indiferencia y neutralidad de nuestra relación con las cosas no tienen por qué circunscribirse solo a ellas. De hecho, forma parte de la indiferencia no marcar límites entre las relaciones cósicas y las relaciones humanas. Los ejemplos de penuria contemporánea dan clara señal de ello: el terrorismo es indiferente a la muerte de

seres humanos; las empresas, al significado del trabajo humano; y sus empleados, en cuanto *recursos humanos*, también son *sustituibles*. La ausencia de apego a la vida humana es del mismo tipo que la ausencia de apego a las cosas. Da lo mismo que sean cosas o seres humanos. La neutralidad e indiferencia abarcan todas las regiones de lo que hay.

La reflexión filosófica no se restringe, entonces, a un ámbito exclusivo, porque sus señalamientos se atienen a lo más común e inmediato. La generalidad con la que se nombra eso común es, en realidad, un intento por profundizar en la tematización de la ausencia de distancia entre las cosas y los seres humanos. Entonces, la filosofía no es, como se piensa, solo una serie de reflexiones sobre la esencia de las cosas. Frecuentemente se presta a burla si se pregunta: «¿Qué es un árbol?», «¿Qué es la belleza?», «¿Qué es un atentado terrorista?».² Pensar que la filosofía agota sus posibilidades en la pregunta por el *qué* es una visión tradicional que frecuentemente refleja la ausencia de una experiencia filosófica genuina.

En todas las manifestaciones de penuria que nos sobrevienen a diario, no se trata, pues, de lanzar preguntas desde un ámbito específico, como el sociológico, psicológico o económico, sino de preguntar por lo digno de ser preguntado en tal acontecer. Se trata, en pocas palabras, de pensar el acontecer mismo. En una época como la nuestra, tal acontecer remite al carácter desechable, indiferente y neutral de los objetos. Lo que puede llamarse *actualidad de la filosofía* o *tema de nuestro tiempo* no yace, pues, ni en pensar lo tradicional «embalsamando ideas», como diría Franco Volpi, ni en proponer temáticas novedosas o de moda, sino en pensar epocalmente. Pero ¿qué significa *pensar epocal-*

² Que se puede filosofar sobre cualquier cosa, lo recuerda Wittgenstein: «Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repentinamente: “Sé que esto es un árbol” mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: “Este hombre no está loco, tan solo filosofamos”» (Wittgenstein, 2000: 61).

mente? ¿Acaso no nos encontramos ya en una época y pensamos a partir de ella?

En sentido estricto, no podemos expresar lo que intentamos tematizar instalándonos en una época determinada. No podemos pensar nuestra época como un punto cualquiera dentro de la infinita sucesión cronológica. Lo que debe ocurrir es una apertura de mundo desde la perspectiva histórica. Por ello, tampoco es correcto hablar de *la época en la que vivimos*, ya que no es una época entre otras, sino que es *nuestra época* en sentido literal. Nuestra época, al abrir mundo, inicia también la historia de Occidente bajo un sesgo determinado: nuestra época es pensada como un lapso temporal que se opone a otros lapsos. Ese es, precisamente, el rasgo reduccionista y nivelador de nuestro tiempo. Cada lapso pasa a conformar una historiografía de las épocas. Aquí nos topamos nuevamente con la neutralidad y nivelación aplicadas a la tematización de las épocas.

Ahora bien, ante esto podemos preguntar lo siguiente: si toda época es su tiempo, es decir, si abre mundo de determinada forma, ¿cómo podemos hablar de *filosofía*? ¿Qué rasgo determina eso que nombramos *filosofía*? ¿Es esta una estructura atemporal que se mantiene a lo largo de las épocas? ¿Es una forma de ver el mundo que atraviesa los tiempos? Si contestamos afirmativamente, entonces quizá no seamos lo suficientemente radicales, porque estaríamos presuponiendo un fundamento atemporal que recubre de un carácter dogmático toda pretensión filosófica. Si rechazamos esto último al mismo tiempo que aceptamos nuestro carácter temporal, entonces la filosofía puede mostrarse como un comportamiento situado epocalmente, que al mismo tiempo se relaciona históricamente con otras épocas: se trataría, pues, de un *contramovimiento* dirigido no ya hacia otras épocas, sino hacia su descubrimiento. Veamos esto.

Si tomamos como punto de partida nuestra situación histórica concreta, entonces la mirada al mundo y a lo acontecido se determina de tal manera que podemos abarcar lo sucedido ya sea contemplándolo, adornándolo, mejorándolo, apropiándolo, comparándolo-

lo, rechazándolo, etcétera. Los resultados de esta labor se dejan ver en trabajos eruditos. Sin embargo, el acto de relacionarnos con lo acaecido también es atravesado por un modo epocal de ver, que en nuestro tiempo concuerda con la mirada técnica neutralizadora y distanciante, en razón de la cual todo adquiere carácter de algo sustituible y desechable. En su ficción por acercar distancias, los medios informativos y de transporte terminan aniquilándolas, al igual que aniquilan los intervalos históricos: ya no hay distancia con respecto a Platón o Aristóteles, pasan a ser contemporáneos nuestros, como diría Barbara Cassin. La pérdida de lo acontecido en la lejanía y en la cercanía conlleva una gama de imposiciones provenientes de nuestro modo de ver que, no obstante, se revelan como la única posibilidad. No podemos ver de otra manera sino desde nuestras determinaciones epocales. Cualquier otro modo de ver es tachado de metafísico.

Ahora bien, más allá de un determinismo epocal, hemos dicho que la filosofía muestra un carácter estructural de *contramovimiento*. Pero el hecho de que la filosofía avance siempre contra corriente no quiere decir que su labor se base en la mera oposición a lo que se afirma vulgarmente o a lo que manifestaron los predecesores. La filosofía se mueve contra la época porque hace frente al descubrimiento de la historia permeado por una perspectiva singular. Que la filosofía sea intempestiva, como señaló Nietzsche, no indica que esté fuera de su época, sino que se mueve contra ella y que se muestra como un movimiento que va más allá de la época misma. Este carácter de *contramovimiento* de la filosofía se convierte en metafísica precisamente cuando se confunde el *más allá* del mirar filosófico con un mirar *más allá* de lo efectivamente acaecido. El *más allá* de la filosofía consiste solamente en oponerse a lo impuesto por la época. Pero ¿por qué se opone a su propia época? Porque busca contrarrestar la tematización unilateral que, a partir de ella, se hace de la historia, de lo sucedido, de lo ya acontecido. A partir de un quiebre con el modo de ver preestablecido, la filosofía deja-ser lo histórico tal y como fue, sin yuxtaposiciones interpretativas ni intervenciones conceptuales que intenten igualar una multiplicidad

de sentidos en uno solo: el vigente. El carácter fenomenológico de una filosofía que muestra su propio modo de ser histórico es, precisamente, lo que deja-ser epocalmente.

La actualidad de la filosofía no radica, pues, en buscar salidas sociológicas o políticas a problemas actuales, sino en pensar la actualidad misma como modo de ser a través del cual abrimos mundo epocalmente. Las posibilidades que ahí se despliegan pueden dar impulsos a otros ámbitos que no competen a la filosofía de manera directa. Sin embargo, la experiencia filosófica debe tener en cuenta tales límites: ni perder lo propio al ceder su responsabilidad a otros quehaceres ni querer llevar a cabo lo que no le corresponde. Solo así se evitará la frecuente frustración y los rumores en torno a su *inutilidad*. Claro que si no se descubre lo propio de la filosofía y se piensa la *utilidad* desde otro quehacer, el filosofar siempre se quedará corto, tal y como sucede cuando se le exigen justificaciones para acciones que no lo requieren. Uno puede asistir a una marcha para apoyar a un candidato político o separar la basura sin adjudicarse una necesidad filosófica para ello.

Empero, si se capta lo propio del filosofar, entonces, su quehacer también adquiere un matiz diferente. En lugar de defender un fundamento o dogma determinado, el ejercicio filosófico en cuanto dejar-ser epocal consistirá más bien en un mostrar o explicitar (Rodríguez, 2004: 156 ss.). Tal dejar-ser es entonces una manera de tematizar aquello en lo que estamos sin mantenerse en la trivialidad de lo inmediato, pero sin llegar a violentar tal tematización con la yuxtaposición dogmática de conceptos y prejuicios ajenos a lo que se muestra. El *contramovimiento* al que hacíamos referencia indica precisamente que lo propio de la filosofía no es solo proponer, sino también defender. Se trata de defender el darse mismo de las cosas.

La difícil aprehensión de lo propio de la filosofía yace precisamente en su carácter mediador o, en términos de Martin Heidegger, en «su carácter de diferencia». El ejercicio filosófico no se sitúa, pues, ni en el polo trivial de lo que se muestra en la inmediatez ni en otro polo allende del aparecer que se anuncia como fundamento. La inmediatez del sentido común es lo propio de la primera dirección,

la seguridad de una fundamentación metafísica es lo propio de la segunda, pero el filosofar se mueve siempre entre ambos polos.

La propuesta del movimiento fenomenológico contemporáneo iniciado por uno de los mentores de Heidegger, Edmund Husserl, busca asumir el rigor de este ejercicio filosófico de acceso al mundo sin necesidad del establecimiento o posesión de un saber determinado; un ejercicio que consiste en ser diferente, es decir, en mantenerse entre la inmediatez y la metafísica. Y tal *entre* no puede ser nuevamente algo con contenido determinado. Por eso, la fenomenología será vista como una manera de mantenerse entre lo inmediato y lo mediato: de mantenerse en el *cómo* y no en el *qué*.

Es por ello que el ejercicio de filosofar no podrá dejarse guiar ni por la científicidad objetiva ni por la trivialidad de lo inmediato. No se trata de un ámbito teórico o cosmovisional, puesto que ambas posibilidades parten de contenidos extremos en sus abordajes. La filosofía toma más bien un carácter *preteórico*. No puede ser teoría en el sentido de un paradigma objetivo ni puede reducirse a pláticas de café.

1.1.2. La herencia heideggeriana

Nos parece que las dificultades aquí expresadas en torno a una justa aprehensión del ejercicio filosófico fueron vistas y explicitadas de modo muy claro por Martin Heidegger. El hecho de que el presente trabajo busque ser una introducción pensante a su obra deja ver el estatus que le concedemos: un autor que en sentido estricto ha actualizado la filosofía y el ejercicio filosófico. Y lo vemos así porque en él se congrega la tematización fenomenológica de nuestro encuentro epocal con las cosas y con los seres humanos. De ahí, entonces, que sea considerado por muchos el filósofo más radical de la llamada *filosofía continental*. La presunta arbitrariedad que pudiesen contener estos juicios superlativos se suprime cuando se muestra la rica gama de impulsos provenientes de la filosofía heideggeriana tanto para el quehacer filosófico contemporáneo como

para el arte y las ciencias. Aunque esto ya es ampliamente conocido, conviene recordar brevemente el nivel de influencia que ha tenido su pensamiento.

Quizá el nombre *Heidegger* llega a nuestros oídos como un pensador que ha formado parte del *existencialismo*. Aunque esto no sea así, queda claro que algunos existencialistas como Jean-Paul Sartre serían impensables sin la tematización ontológica de la existencia tal como Heidegger la despliega especialmente en su *opus magnum: Ser y tiempo*. Asimismo, la deconstrucción tal como la plantea Jacques Derrida se apoya en la *Destruction* que refiere Heidegger. La crítica radical del pensador de Friburgo a la filosofía occidental también ha llevado a algunos a considerarlo el iniciador de la *posmodernidad*. Aunque una lectura cuidadosa de su obra hará destacar el respeto y cuidado que Heidegger tiene por la tradición metafísica, autores posmodernos como Richard Rorty parecen encontrar en Heidegger un punto de apoyo. Lo mismo ocurre con Gianni Vattimo, quien desarrolla su *pensiero debole* (pensamiento débil) a partir del pensamiento histórico del ser. La lectura heideggeriana de Vattimo fue transmitida indudablemente por Hans-Georg Gadamer, quien fuera el discípulo más fiel de Heidegger.³ Aunque desde su juventud se mantuvo cerca del maestro de la Selva Negra, no será sino hasta los sesenta años que deje ver su propia idea de la hermenéutica filosófica en *Verdad y método*, obra en la que se concreta su pensamiento más elaborado, sin dejar de recurrir por ello a la fuente fenomenológico-hermenéutica heideggeriana. Otro alumno de Heidegger que mostrará en su obra la indiscutible deuda con este será Emmanuel Levinas, quien al pensar la otredad en su radicalidad cuestiona a la vez la prioridad ontológica defen-

³ No pasamos por alto la importancia que tuvo para Vattimo, en sus primeros años de estudio en la Universidad de Turín, la obra del filósofo italiano Luigi Pareyson, quien fue el director de su tesis doctoral (*Il concetto di fare in Aristotele*, Turín, 1961). Con su *Studi sull'esistenzialismo* (1939) y su libro sobre Jaspers (1940) a Pareyson se le reconoce haber introducido en Italia la obra de los pensadores *existencialistas* y también la de Heidegger.

dida por el filósofo alemán.⁴ Personalidades como Eugen Fink, Jan Patočka, Fritz Kaufmann y Oskar Becker también abrirán vías para el pensamiento fenomenológico a partir de los impulsos recibidos. Del mismo modo, pero sin haber participado directamente en sus cursos, autores de influencia decisiva en el pensamiento actual fueron motivados por Heidegger. Tal es el caso de Michel Foucault⁵ con su planteamiento posestructuralista y de Paul Ricoeur con su propuesta hermenéutica.⁶

Antes de saltar a la fama mediante la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger ya había dado impulsos fundamentales para la filosofía contemporánea mediante la *rehabilitación de la filosofía práctica* en sus lecturas de la ética aristotélica. De modo directo o indirecto encontramos propuestas en esta línea provenientes de Hannah Arendt, Leo Strauss, Manfred Riedel o Franco Volpi. Otros alumnos como Hans Jonas y Otto-Friedrich Bollnow hallaron inspiración en su maestro para pensar en su propia dirección el fenómeno *vida*. También la crítica social de inspiración marxista planteada por Herbert Marcuse está determinada por la obra heideggeriana. Incluso la recepción crítica por parte de antiguos alumnos como

⁴ A pesar de la posición crítica de Levinas respecto a la primacía de lo ontológico en la obra de Heidegger, siempre consideró a este el mejor filósofo de su época: «Heidegger es para mí el filósofo más grande del siglo, tal vez uno de los más grandes del milenio» (Levinas, 1991: 134, traducción nuestra). «Para hablar en términos de turista, tuve la impresión de que fui donde Husserl y encontré a Heidegger» (Levinas, 1987: 78, traducción nuestra).

⁵ «Heidegger siempre ha sido para mí el filósofo esencial. Tengo todavía las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía —¡las tengo a toneladas!—, y son mucho más importantes que las que tomé leyendo a Hegel o a Marx. Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger» (Foucault, 1994: 703, traducción nuestra).

⁶ «... la escritura me hizo bajar la guardia. De allí que solo después tal vez hablaría de seducción. Jamás diría por ello que fui seducido por Husserl [...] Hay que tener paciencia para leerlo y la voluntad de continuar; mientras que cuando lees a Heidegger te atrapa una impaciencia, padeces una suerte de fascinación, eres llevado hasta el final» (Ricoeur, 2004: 202, traducción nuestra).

Max Horkheimer o amigos como Karl Jaspers ha sido profundamente más fructífera de lo que se piensa. Actualmente, trabajos en torno a la llamada *filosofía de la técnica* como la desarrollan Wolfgang Schirmacher, Carl Mitcham, Hubert Dreyfus y el pensamiento ético-ecológico de Hans-Martin Schönherr-Mann hunden sus raíces en la filosofía de Heidegger. Asimismo, el ecocriticismo de Jonathan Bate y la reflexión arquitectónica de Christian Norberg-Schulz y Karsten Harries tienen el inconfundible sello del mago de Messkirch.

El nombre *Heidegger* remite actualmente a una propuesta filosófica que bien puede ser enmarcada en el ámbito de la filosofía clásica; sin embargo, hace solo unas cuantas décadas, su nombre era sinónimo de un acontecimiento intempestivo en la universidad alemana. Se trataba de un docente-filósofo capaz de fascinar a sus alumnos y de sacarlos de su tranquilidad para impulsarlos a gestar un pensamiento original y a desplegar su propia obra. Posteriormente, algunos de estos alumnos marcarán la pauta pensante hasta en las regiones más remotas del globo terráqueo: Karl Löwith, Xavier Zubiri, Wilhelm Weischedel, Georg Picht, Carlos Astrada, Walter Bröcker, Joachim Ritter, Günther Anders [Stern], Hans Reiner, Ernst Nolte, Werner Marx, Walter Biemel, Alberto Wagner de Reyna, Wilhelm Kamlah, Gerhard Krüger, Karl Ulmer, Heinrich Rombach y Wolfgang Struve entre otros.

A través de sus alumnos, la influencia heideggeriana rebasará los límites europeos y se convertirá así en una de las pocas filosofías que ha tenido eco en prácticamente todos los rincones del planeta. América Latina y el Lejano Oriente han sido dos de los receptores más entusiastas. Un indicador de lo que decimos es el hecho de que las primeras traducciones de textos de Heidegger se realizaron en japonés y en español.⁷ En ambas regiones, también se han formado escuelas y tradiciones en el marco de la herencia

⁷ No deja de asombrar el hecho de que un libro como *Ser y tiempo* cuente hasta el momento con siete traducciones al japonés.

heideggeriana, aunque con un matiz propio; por ejemplo, la Escuela Fenomenológica de Kyoto en Japón⁸ y el Grupo Hiperión en México.⁹

La proyección pensante del oriundo de Messkirch también ha dado impulsos a otras disciplinas. Este es el caso de uno de los teólogos más importante de la Iglesia católica en el siglo xx, Karl Rahner, y de algunos compañeros de su generación como Johannes-Baptist Lotz, Max Müller, Gustav Siewerth y Bernhard Welte, cuyos aportes teológico-filosóficos fueron posibles gracias a los desafíos heideggerianos. La teología evangélica también abrió caminos mediante Rudolf Bultmann, quien enriqueció su trabajo a partir de los diálogos con su colega Heidegger en Marburgo. Las contribuciones en el ámbito de la psiquiatría por parte de Ludwig Binswanger y Medard Boss tienen su punto de partida en la crítica heideggeriana a la clínica de raigambre subjetivista. Asimismo, la renovación psicoanalítica llevada a cabo por Jacques Lacan y Hans Löwenthal, así como la logoterapia de Viktor Frankl, ha sido posible gracias a la radicalidad de la propuesta heideggeriana. Los encuentros entre Heidegger y físicos como Carl-Friedrich von Weizsäcker y Werner Heisenberg condujeron a fructíferos diálogos ejemplares entre

⁸ Escuela fundada indiscutiblemente por Nishida Kitaro, pero reforzada por varias generaciones de estudiantes que viajaron a Friburgo, primero para estudiar con Husserl y, posteriormente, se dedicaron a Heidegger: Tokuryu Yamanouchi, Tetsuo Watsuji, Hajime Tanabe, Shuzo Kuki, Keiji Nishitani y Koichi Tsujimura. El interés de los alumnos japoneses en la fenomenología se muestra en el hecho de que el primer texto publicado que señala las diferencias entre Husserl y Heidegger es el artículo de Tanabe «El nuevo giro en la fenomenología. La fenomenología de la vida de Heidegger», publicado en 1924 en la revista *Shiso*.

⁹ Según Ricardo Guerra en su artículo «Una historia del Hiperión» (*Los Universitarios*, núm. 18, octubre de 1984), este grupo al que perteneció él mismo junto con Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Mcgrégor, Salvador Reyes Nevárez, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea se formó entre 1947 y 1948, y dura estrictamente hasta los años 1951-1952. Para ampliar esto se puede consultar la antología que coordinó e introdujo Guillermo Hurtado, 2006. Véase, también, Ruíz Ruanova, 1982.

la filosofía y la ciencia. Incluso la ciencia política en la versión de Siegfried Landshut fue renovada heideggerianamente.

Pero no solo los ámbitos científicos se beneficiaron con tal propuesta; también el arte descubrió algo excepcional en el pensador alemán. De ese modo, es comprensible que poetas y literatos —como René Char, Paul Celan, los hermanos Jünger, Emil Staiger, Yves Bonnefoy y Andreij Wosnessenskij; escultores como William Tucker, Philipp King, Bernhard Heiliger, Eduardo Chillida, Jorge Oteiza y Hans Kock; arquitectos como Louis I. Kahn, Aldo Rossi y Aldo van Eyck— hayan intentado acercarse a Heidegger. Asimismo, los poetas Octavio Paz y Antonio Machado no fueron indiferentes a la fuerza de tal pensamiento en la medida en que descubrieron que, además de repensar el origen de la obra de arte, Heidegger penetraba en la esencia de la poesía guiado, en primer lugar, por el *poeta de poetas* Friedrich Hölderlin, pero acompañado de Trakl, Rilke, George, Hebel, Mörike y Stifter. Por otro lado, las interpretaciones heideggerianas acerca de la pintura, especialmente en torno a Cezánne, Van Gogh y Klee, abrieron nuevas perspectivas para la estética y su camino tradicional. Quizá por ello hubo intercambio con pintores como Georg Braque, Mark Tobey, Georg Manessier y Julius Bissier.

Más allá de sus alumnos y allegados, los impulsos de Heidegger se dejan ver en gran parte de la constelación filosófica que marcó el siglo xx: Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y José Ortega y Gasset entre otros. Y de modo crítico, pero no indiferente, en Gabriel Marcel, Rudolf Carnap, György Lukacs o Theodor Adorno. Asimismo, la literatura contemporánea no ha permanecido inmune en torno a la figura de Heidegger: encontramos valoraciones positivas como las de Ingeborg Bachman, pero también aguerridas burlas como las de Günther Grass y Elfriede Jelinek. Incluso ha sido motivo de novelas como *Permaforst* de Joachim Klein, *Mein Liebes- und Verbrecher-leben mit Martin Heidegger* de Gérald Messadié o *La sombra de Heidegger* de José Pablo Feinmann; y de obras de teatro como *Un informe sobre la banalidad del amor* de Mario Diamant.

1.2. LA RADICALIDAD DEL PENSAMIENTO Y SUS CONCRECIONES

1.2.1. Heidegger y el malestar en el mundo¹⁰

Ante esta complicada situación, surge la pregunta: ¿en qué consiste lo atractivo o repulsivo de Heidegger? En las aulas, bibliotecas, pasillos y cafés de las más heterogéneas universidades, se lee su obra ya sea para demostrar que ha sido el filósofo más grande del siglo o el mayor charlatán. Se lee para aprender a pensar o para comprobar de qué manera *deforma* la filosofía. Se lee para descubrir nuevas propuestas en torno a la ya empolvada tradición o para desenmascarar su violencia interpretativa. Uno encuentra en sus textos una revelación sobre la esencia misma del lenguaje o un mero juego de palabras. Uno descubre en sus escritos la brillantez del genio o la mediocridad de un mago intelectual. Al revisar sus propuestas, uno descubre que ahí yace algo realmente importante o que eso es un mero *sin-sentido*. En resumen, con Heidegger no podemos andarnos con medias tintas.

Pero ¿a qué se debe esta extremada polaridad? ¿Acaso no se dice desde antaño que la filosofía es la sobria contemplación de las cosas? ¿Por qué inquieta tanto un pensamiento y un pensador de tal cepa? ¿En qué descansa el hecho de que desate ira o fascinación con tanta vehemencia?

Heidegger no parece ser un filósofo que simplemente se agregue a la lista neutral de los pensadores de Occidente. El malestar que causa su propuesta indica que es una irrupción en un proceso histórico que venía desarrollándose en una dirección determinada. La filosofía, las ciencias, el arte, la cultura y la vida cotidiana en general se movían en un esquema consolidado que ha sido interrumpido.

¹⁰ El presente apartado es una refundición de un texto de Ángel Xolocotzi publicado como presentación en el libro *Facetas heideggerianas*. Debido a la desaparición de la editorial, y la consecuente mala distribución del libro, el autor consideró pertinente tomarlo como base del presente texto.

pedido por la presencia de Martin Heidegger. En este sentido, no se trata de una propuesta con un contenido filosófico concreto, sino de un acontecimiento que en cierta medida se puede ver como un *hito* en nuestra tradición. Al haber pensado los límites del camino occidental andado, el desconcierto que propicia el pensamiento heideggeriano es la expresión de la falta de asidero a la que nos enfrenta. Su pensamiento incomoda porque nos coloca fuera del resguardo metafísico construido a lo largo de los siglos y nos expone a la vulnerabilidad de nuestro *estar en el mundo*. De esta forma, al transformarse la meta y la ejecución de la filosofía, se abren nuevos caminos en las sendas científicas, artísticas y religiosas. El pensamiento heideggeriano no se agota en el resguardo del hogar conservado a toda costa en Occidente: la razón. Por el contrario, libera las ataduras que impedían atisbar sus límites y que proponían afrontar abiertamente nuestro originario estar constitutivamente fuera de casa. Más aún, inicialmente Heidegger no hace otra cosa que destruir los ídolos venerados por la tradición. El hecho de que no proponga nuevas imágenes para adorar, sino que nos coloque a la intemperie, enfrentados a nuestro constitutivo estar ya siempre fuera de casa, propicia la más grande incomodidad; especialmente cuando el hombre occidental ya se había adaptado a un modo metafísicamente resguardado de habitar.

Pero ¿por qué hay malestar en este reconocimiento? ¿De qué trata este *estar-fuera*? ¿Acaso el desarrollo y el progreso occidentales no han situado al ser humano en el centro? ¿No tenemos la certeza de que el ser humano posee la capacidad de crear asideros ante las deficiencias o faltas?

Heidegger produce malestar porque penetra en un ámbito que, al no poder colmarse con las propuestas occidentales vigentes, se pasó de largo. Se trata del carácter inhóspito en el que se halla el ser humano: *su carácter ontológico*. La tradición filosófica muestra que, desde antaño, el hombre se había pensado como tal en su particularidad y en sus relaciones. Sin embargo, la propuesta heideggeriana no se ocupa del ser humano en sí y desde sí mismo, sino de su *carácter de ser*. No se trata, pues, de descubrir un ámbito antropológico

aún no investigado, sino de develar los aspectos fundamentales no detectados por la tradición. Únicamente a partir de la inhospitalidad de la existencia como carácter constitutivo del ser humano, sale a relucir la idea preconcebida y las determinaciones ajenas desde las cuales se pensó dicho ente. Aunque con ello se creía efectuar una interpretación ontológica propia, en verdad se trataba de una yuxtaposición externa y extraña a él.

Esta determinación buscó pensar el ser humano en su ser como algo que está simplemente ahí. La presencialidad de las cosas se transfirió al hombre de tal modo que en ello se hacía evidente su estar siendo como algo ahí. ¿Cómo podría pensarse el ser de modo diferente? ¿Acaso un ser humano no está ahí como el árbol o la mesa? Tal interpretación, que toma prestada la presencia como carácter central de entes ajenos, fue determinante para el camino que tomaría Occidente. Mediante la interpretación del ser como presencia atribuida a todo ente, incluido el ser humano, se logró el aseguramiento de un *estar* que desconfiaba del devenir y la pérdida. Pensar el ser como presencia otorgaba la tranquilidad de la constancia en contra de la inseguridad y confusión del transcurrir. No es, pues, casual que la filosofía haya enfatizado este carácter de ser en términos categoriales, en la medida en que lo categorial afianzaba la presencia constante de las cosas en contra de lo pasajero.

De esta forma el ser humano aseguró su estancia y denegó el fluir. Hizo de la presencia su hogar, habitó bajo su cobijo y rechazó lo inhóspito de algo más allá de ella. Amparado en una representación sólida y estable del mundo, neutralizó la incesante inquietud implicada en el simple hecho de existir. El cristianismo dogmático y su negación de la temporalidad solo fueron posibles, según había advertido Nietzsche, en cuanto fruto paradigmático de una interpretación que hunde sus raíces en este aferrarse del ser humano a una presencia constante. La caracterización nietzscheana del cristianismo como un *platonismo para el pueblo* no se agota en la divulgación de la filosofía de Platón, más bien apunta a la escisión platónica entre el ámbito de *lo que realmente es* y la esfera de *lo que aparece* que permea todos los comportamientos del ser humano

occidental, entre ellos el religioso desprecio del cuerpo pasajero y la esperada salvación del alma eterna. Así, la presencia constante, lo que realmente es, pasó a ser lo preeminente. Todo ente, incluido el ser humano, fue medido con ese patrón. Frente a esta visión que ha regido Occidente, la voz de Heidegger se alza para sugerir la vuelta al carácter propio del ser humano, a su propio ser. En vista de que únicamente se había tomado una interpretación prestada del ser como presencia, toda tematización derivada tenía solo carácter antropológico, es decir, lograba aprehender al ser humano como *animal racional*.

Por un lado, la interpretación antropológica del ser como algo yuxtapuesto al hombre había ocultado el carácter ontológico de este, solo lo alcanzaba a ver como animal racional y, de esa forma, el ser humano era pensado de modo seguro y puntual. Por otro lado, la razón como manifestación palpable de lo presente constante en él constituía el refugio de tranquilidad ante cualquier posible brote de inquietud en torno a su ser. La racional presencia constante reprimía así toda subordinación que advirtiera lo temporal y desequilibrante. Sin embargo, la existencia humana, antes que substancia portadora de algún atributo específico, es vida y, como señala el joven Heidegger: «La vida solo engendra vida, no la visión absoluta como tal» (GA 60, 1995: 309). Por ello, al exigir la vuelta al carácter propio y olvidado de ser del hombre, Heidegger propone replantear la pregunta por el sentido del ser como tarea fundamental fuera de las tendencias antropológicas.

El intento de romper con toda substancialización del ser humano significó, desde sus obras tempranas, atenerse a la inmediatez de la *vida fáctica* sellada por la movilidad y la inquietud (*Unruhe*). Incluso si se trataba de comprender la experiencia religiosa de figuras fundacionales del cristianismo como san Pablo o san Agustín, el interés de Heidegger siempre se centró en explicitar el *cómo* de su realización (*la concepción propiamente cristiana de la vida fáctica*) y no el *qué* de su contenido, ni el *quién* de su referencialidad. Si la propuesta heideggeriana consiste en pensar el ser humano desde su carácter de ser propio, se comprende el cuestionamiento del lugar

que la presencia racional le ha otorgado al hombre. Con ello, se derriban los ídolos tanto del papel central adquirido como de la constancia y seguridad que lo abrigaba. El planteamiento que devela al ser humano en cuanto ser descentrado, temporal y vulnerable es precisamente lo que reviste el carácter *dislocador* de la propuesta heideggeriana.

Al penetrar en lo inhóspito, aparecen los vendavales de la intemperie que Heidegger logra superar solo a partir de la ligazón con la tradición. Por ello, este mantendrá a lo largo de su camino filosófico un estricto respeto por el hogar abandonado, por la tradición filosófica occidental. Esto hará de él uno de los más grandes dialogantes con la historia pensante de Occidente: rasgo distintivo que comparte con los grandes filósofos. Pero, si la filosofía no puede ya pretender un punto de partida absoluto y estable desde el cual contemplar toda la realidad, ¿desde dónde se hace posible el discurso filosófico? ¿Cuál es el lugar a partir del cual se da el diálogo con la tradición? La filosofía es un modo específico de *detenerse en* que no se realiza sobre un punto arquimédico, sino en un «punto fijo», como diría Pascal, que no es otro que el de la vida misma a través de un interrogar radical.¹¹ En tal sentido, las interpretaciones heideggerianas que van de los presocráticos a Husserl no tratan de revivir muertos ni de momificar ideas, sino de pensar el hogar habitado hasta el momento, *la estancia genuina en cada ocasión* que es la propia historicidad. Tal proceder constituye a la vez una profunda llamada de atención acerca de la edificación occidental en sus fundamentos.

De este modo, lo incómodo de la crítica de Heidegger yace en el hecho de que este cuestiona todo lo precedente, pero sustentándolo en su dignidad. Se trata de salir de la casa manteniéndola siempre a la vista. No es ambigüedad, sino confianza en la transparente visibilidad de nuestro habitar contemporáneo a partir de su confor-

¹¹ «Cuando todo se mueve del mismo modo, nada se mueve aparentemente, como en un barco. Cuando todos van hacia el exceso, nadie parece ir allí. Aquel que se *detiene* hace notar el arrebato de los otros, como un punto fijo» (Pascal, *Pensamientos*, 382. Citado por Heidegger en GA 63, 1999: 109).

mación. Para Heidegger queda claro que el único camino abierto filosóficamente para tal empresa es el camino de la *historicidad* del hogar. Así, el presente, que solo puede ser abordado epocalmente a la luz de la técnica contemporánea, solo se podrá abrir si nos dirigimos hacia la totalidad de nuestro habitar histórico. Y en ello reside, como ya hemos anticipado, la actualidad de la filosofía.

Esta tarea, que Heidegger hizo suya a lo largo de un continuo camino filosófico, se caracterizó bajo el título *la pregunta por el ser*. Sin embargo, esta no refiere un planteamiento homogéneo y unilateral, sino múltiples recovecos, atajos y, a veces, callejones sin salida que lo obligaron siempre a reiniciar una y otra vez. A pesar de que la pregunta por el ser da cierta unidad al camino filosófico heideggeriano, encontramos dos grandes figuras en el desglose de tal pregunta: la *ontología fundamental*, cuyo surgimiento podemos ubicar en el inicio docente heideggeriano al lado de Edmund Husserl en 1919 y que se extiende hasta finales de la década de los años veinte, y el *pensamiento ontohistórico*, que acompañará el restante camino filosófico de Heidegger hasta su muerte en 1976.¹²

1.2.2. Las dimensiones de la obra

A la muerte del filósofo en 1976, se esparcían dos mitos: que su maestro Husserl era el filósofo que escribía pensando o pensaba escribiendo, mientras que Heidegger ya había publicado una cuar-

¹² Quizá puede parecer muy general hablar de dos tramos cuando la obra muestra más bien cuatro: la hermenéutica de la facticidad (1919-1926), la ontología fundamental (1927-1930), el pensamiento ontohistórico (paulatinamente a partir de 1930) y el pensamiento de la cercanía cuaternaria del mundo (paulatinamente a partir de 1947). No obstante, a modo introductorio, nos parece pertinente enfatizar dos tramos del camino heideggeriano precisamente porque las otras perspectivas remiten de una u otra forma a estos tramos congregantes. Ya el hecho de que ahí encontremos las dos obras determinantes de Heidegger (*Ser y tiempo* en 1927 y *Aportes a la filosofía* en 1936) da indicios del papel que aquí les asignamos.

ta parte de su trabajo en vida. Hoy sabemos que el filósofo de la Selva Negra tiene una obra que alcanza las mismas dimensiones que los miles de manuscritos de Husserl albergados en Lovaina o, quizá, las supera si también tomamos en cuenta las cartas albergadas en su mayoría en el *Literaturarchiv* de Marbach.¹³ El trabajo escrito a lo largo de su vida constará de 102 volúmenes que constituyen la *Gesamtausgabe* (*Edición integral*) y 45 volúmenes que conformarán la *Briefausgabe* (*Edición epistolar*).

El apoderado de la *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger, ha indicado que al momento de la muerte de su padre, lo escrito y no publicado comprendía aproximadamente cinco sextas partes (Xolocotzi, 2009c: 257). A partir de la muerte del filósofo, la publicación de la obra inédita ha constituido tres de las cuatro partes en las que está estructurada la *Gesamtausgabe*: obra publicada en vida, lecciones, textos privados, apuntes y seminarios. Se calcula que la publicación concluirá en 2025. Originalmente, se pensaba que los *Cuadernos negros*¹⁴ cerrarían la obra; sin embargo, estos se publicarán anticipadamente (2014). De cualquier forma, los últimos volúmenes de la *Gesamtausgabe* aparecerán en los años estipulados.

La edición completa de los epistolarios se inició en 2010 con la publicación de las cartas entre Heidegger y Kurt Bauch, aunque retomará los epistolarios publicados con anterioridad a tal proyecto. Ya se ha publicado una parte de las 10 000 cartas dirigidas a más de 200 corresponsales con los que Heidegger mantuvo contacto

¹³ Hasta la primavera de 2012 se pueden contar 27 000 páginas de la obra de Heidegger con base en los 79 volúmenes publicados de la *Gesamtausgabe*. Esto, evidentemente, contrasta con las más de 40 000 páginas dejadas por Husserl en su legado. Sin embargo, al legado heideggeriano se debe añadir todavía lo que falta por publicarse, es decir, veintitrés volúmenes de la obra y más de 10 000 cartas redactadas, así como múltiples documentos dispersos en archivos o en colecciones privadas.

¹⁴ Estos comprenden los últimos nueve volúmenes de la *Gesamtausgabe* y son apuntes que Heidegger inició en 1931 y en los que cada año resumía lo más importante de su pensamiento (Xolocotzi, 2009c: 161).

epistolar: Karl Jaspers, Hannah Arendt, Ernst Jünger, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Elfride Heidegger, Fritz Heidegger, Elisabeth Blochmann, Heinrich Rickert, Bernhard Welte, Max Müller, Imma von Bodmershof, Ludwig von Ficker, Erhard Kästner, Sophie Dorothee von Podewils, Engelbert Krebs, Joseph Sauer, Julius Stenzel, Max Kommerell, Eugen Fink, Walter Bröcker, Ernst Tugendhat, Emil Staiger, Jean Beaufret, René Char, Medard Boss y muchos más.¹⁵

La extensa obra heideggeriana y su publicación en curso han cambiado el rumbo de las interpretaciones. Los *huecos* detectados en la obra publicada por él en vida daban lugar a múltiples elucubraciones y fantasías. Alrededor de Heidegger se fueron construyendo, con el correr de las décadas, una serie de mitos que lo convirtieron en un filósofo impenetrable y oscuro. Pero si uno se apega al carácter de contramovimiento del filosofar, entonces también será una función del mismo la posibilidad de derribar los ídolos construidos en torno a la vida y obra de un pensador. En el caso de Heidegger, la tarea se inicia con la labor de deconstruir la separación tajante que se ha hecho en torno a su vida y obra.

Quizá con ningún filósofo se ha intentado justificar de modo tan vehemente la separación entre vida y obra. Los motivos se encuentran en aspectos ajenos al filosofar mismo: se han formado bandos que buscan reclutar seguidores a favor o en contra de Heidegger. Unos, guiados principalmente por Farías, Faye, Lilla y Wolin, que hacen depender la obra de la vida; otros, representados por Beaufret, Biemel o Fedier, por ejemplo, quienes enfatizan que la obra es lo que importa y que la vida es un asunto secundario. El daño que han causado ambos grupos ha sido inmenso para la comprensión ponderada de la vida y obra del filósofo de Messkirch. Sin embargo, el mismo Heidegger dio pie a tales desavenencias al intentar dejar fuera de tematización su vida, y al intervenir, directa y polémicamente, en ámbitos institucionales y sociales. Frente al reconoci-

¹⁵ Véase, en la bibliografía, el programa de publicación de la *Briefausgabe*.

miento de que «su vida carecía de importancia», resaltan las consecuencias de sus intervenciones políticas como la aceptación de la rectoría de la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo en 1933 bajo el nacionalsocialismo.

Han sido necesarias varias décadas de encono e incompreensión para comenzar a aclarar la relación entre la vida y obra de Martin Heidegger. La formación de bandos era un asunto casi esperable al no existir una investigación rigurosa sobre esta cuestión. Lo que encontrábamos eran fantasías y elucubraciones hipotéticas motivadas por la falta de documentación. Actualmente, la publicación de la obra, de los epistolarios y de los documentos inéditos no solo posibilita investigaciones confiables, sino también proporciona una imagen justa del filósofo. Tal imagen muestra que, efectivamente, hay una relación entre vida y obra, pero que las incursiones concretas en la política y su matiz ideológico dependen de la obra y no a la inversa. Con ello no pretendemos dar simplemente la razón a los defensores a ultranza de Heidegger, lo que buscamos es valorar mesuradamente las intervenciones políticas de este. Queda claro que no se trata de ocultar su participación como rector bajo el nacionalsocialismo y mucho menos su activismo político en esos años, pero también queda claro que tales hechos no se pueden entender presuponiendo, de entrada, motivos *nacionalsocialistas* en su filosofar. Desde la documentación publicada así como desde la accesible únicamente en archivos, es insostenible el argumento de que Heidegger haya aceptado la rectoría como muestra de una resistencia interior frente al nacionalsocialismo (Hermann Heidegger), así también es injustificable la pretensión de desconocerlo como filósofo y de retirar sus obras de las bibliotecas de filosofía (Emmanuel Faye).

Las defensas de un bando y de otro ocuparon de modo cíclico la atención de la filosofía. Sin embargo, los trabajos publicados eran unilaterales e incompletos. Cualquier conclusión absurda era justificada por no existir material documental. No fue sino hasta 2010 que se publicó un primer trabajo con una visión completa de la inmersión de Heidegger en el nacionalsocialismo, que fue extendido en 2011 a una visión integral de su relación con la política

desde 1919 a 1969. Tanto el trabajo de Zaborowski (2010) como el de Grosser (2011) son complementados con la crónica de la vida y obra de Heidegger que Xolocotzi (2011 y 2013) lleva a cabo desde 2011. Estos tres trabajos superan documentalmente las parcialidades expuestas tanto por los descalificadores de Heidegger (Farías, Faye) como por sus idólatras (Fedier), lo que posibilita actualmente el desarrollo de un estudio biográfico consistente del pensador de Friburgo (Alfred Denker).¹⁶

Si mitos tan arraigados en torno a la vida de Heidegger se van desvaneciendo por su endeblez, muy probablemente algo semejante pueda ocurrir con las interpretaciones unilaterales sobre su propuesta filosófica. En este sentido, se constata en la actualidad una renovación temática coincidente con la lectura rigurosa que se ha hecho de Dilthey, Nietzsche, Marx y Husserl a partir de la publicación de la obra póstuma y los epistolarios. De esa manera, las etiquetas puestas en uno u otro sentido a Heidegger comienzan a ser ubicadas en su justa dimensión: fenomenología, hermenéutica, ontología, existencialismo, posmodernidad, etcétera; algunas de ellas, como fenomenología, hermenéutica y ontología, se engazarán justificadamente y superarán las disyunciones tradicionales; otras, como el existencialismo y la posmodernidad, se develarán como atribuciones ajenas a lo que muestra su pensamiento.

El *otro Heidegger* al que actualmente podemos acceder ofrece perspectivas de diálogo no solo para la llamada *filosofía continental*, que, como ya anticipamos, se ha visto determinada en gran medida por él, sino también para otras tradiciones filosóficas como la filosofía analítica. Durante décadas, y a raíz de la crítica de Carnap, la propuesta heideggeriana fue vista como una manera de deformar la filosofía al dedicarse a *pseudoproblemas* que se pudieran solucionar con una aclaración lógica del lenguaje. Por ello, la parodia analítica se dejaba ejemplificar con la objeción de Carnap en torno a la expresión

¹⁶ Alfred Denker trabaja, desde hace varios años, en una biografía bien documentada de Heidegger que, probablemente, se publique en 2016.

la nada anonada, mencionada por Heidegger en su lección inaugural de 1929 «¿Qué es metafísica?». El hecho de que solo se contara con unas cuantas líneas para criticar, sin la intención de revisar horizontalmente la obra de Heidegger, condujo a una cerrazón de ambos bandos que confirmó la imagen ya planteada alguna vez por Dummett: que la filosofía analítica y la continental, como el Rin y el Danubio, surgen cerca una de la otra, avanzan un tramo paralelas y se separan para desembocar en mares diferentes (Dummett, 1988: 37).

Sin embargo, la apertura y publicación de la obra permiten vislumbrar coincidencias que conciernen a todo filosofar sin excluir otras tradiciones.¹⁷ La visión horizontal en torno a la propuesta filosófica de Heidegger deja ver que lo que reclamaba su atención no era el ser, por un lado, y por otro, el lenguaje, como se pensó desde una crítica apresurada, sino que ambos formaban parte de un solo problema. El lugar que ocupa el lenguaje en la obra póstuma hace inviable cualquier otra interpretación. Es por ello que múltiples intentos, como los de Rorty, Appel, Tugendhat o Lafont, han visto elementos de posible diálogo entre las dos tradiciones filosóficas determinantes de la contemporaneidad.

Más allá de las lecturas que destacaban abismos entre las tradiciones analítica y continental, las interpretaciones unilaterales se daban

¹⁷ Resulta interesante la consideración de Gadamer respecto de la apertura y receptividad del joven Heidegger a todo pensamiento fecundo. Un ejemplo particularmente llamativo es el posible influjo del pragmatismo norteamericano en el filósofo de Messkirch. «Es una conclusión mía [sostiene Gadamer] a la que solo llegué recientemente, de que Heidegger había recibido impulsos indirectos del pragmatismo norteamericano. Desde hace algún tiempo sabemos que Emil Lask [...] se había distanciado de su neokantianismo de Heidelberg un año antes de la guerra, que acabó con su vida, para estudiar el pragmatismo norteamericano. Parece que las lecciones que Lask impartió sobre esta orientación dejaron sus huellas no solo en Georg von Lukács, sino, quién sabe por qué caminos, también en el joven Heidegger. Pero, como en general las influencias fecundas de hecho impregnan todo el ambiente y lo esencial es lo que cada uno hace con ellas, también en este caso era así. La autonomía y fuerza concentrada eran realmente únicas en este joven profesor» (Gadamer, 2002: 297).

también desde el interior de la propia tradición. De hecho, serán algunos amigos y alumnos de Heidegger los que inicien la difusión de una serie de clichés y mitos en torno a la propuesta del maestro. La cercanía de estos con Heidegger garantizó, de alguna manera, la confiabilidad de tales interpretaciones y, por ello, se constituyeron en parámetros de acercamiento a la filosofía del maestro. Quizá las más erráticas son las concernientes a la obra tardía,¹⁸ ya que se pensaba que en esta Heidegger abandonaba la filosofía para entregarse al misticismo o a la poesía, a veces se ha interpretado esto como una huida del fracaso político.

Más allá de los diálogos con la tradición continental y analítica, la propuesta heideggeriana parece romper con la estructura misma de la filosofía y sus *disciplinas*. Ya en el histórico debate con Cassirer en 1929, Heidegger había expresado su crítica a las parcelas en el ámbito filosófico: «En toda mi labor filosófica siempre dejo de lado la división y clasificación tradicionales de las disciplinas filosóficas, porque creo que tal orientación ha sido funesta a la hora de tomar

¹⁸ Incluso un alumno como Emmanuel Levinas cuestiona también el carácter filosófico de la obra tardía de Heidegger: «Quizás [desilusionado] a raíz de la desaparición de la fenomenología auténtica [...] este modo de pensar me parece mucho menos controlable que el de *Ser y tiempo* [...]» (Levinas, 1988: 166). La caracterización de la propuesta filosófica tardía de Heidegger como *mística filosófica* se divulgó principalmente a través de Habermas (1985: 128). Sin embargo, la imagen del carácter mítico y/o místico de la filosofía tardía de Heidegger la difundieron principalmente sus propios alumnos. En una carta de 1947 así lo señalaba Max Müller, antiguo alumno de Heidegger: «Su filosofía tiende en los últimos diez años, con fuerza acrecentadora, hacia la mística y hacia un gnosticismo místico» (Bösl, 1998: 370). Por su parte, el antiguo alumno de Heidegger, Walter Bröcker, asociaba tal pensar tardío con una propuesta mítica al señalar que «Heidegger agrega a su descripción de la experiencia precientífica de mundo un añadido mítico al mundo» a tal grado que para Bröcker «solo el Heidegger anterior al primer giro [*Kehre*] tiene futuro» (Bröcker, 1988: 56). Asimismo, otro antiguo alumno de Heidegger, Karl Löwith, no acepta las posteriores propuestas de su maestro, por lo menos así lo señala en una carta a Leo Strauss: «La *historia del ser* de Heidegger es para mí una construcción suprafísica ...» (Strauss, 2001: 687).

una dirección que nos impide retornar a la problemática inmanente de la filosofía» (Aramayo, 2009: 95). Heidegger se mantendrá fiel a ello y centrará su trabajo en lo resumido como *pregunta por el ser*. Por ello, a pesar de sus jóvenes intentos por redactar una *lógica*, no encontraremos obras parcelarias en su trabajo que puedan insertarse de modo nítido en un *área* determinada de la filosofía y que, por otro lado, puedan dar la razón a aquellos que le critican el no haber escrito lo suficiente en tal o cual temática filosófica, especialmente, una *ética*. Con todo, la radicalidad de su propuesta no impide la aprehensión de la pregunta por el ser mediante diversos caminos convergentes. Ello conduce entonces a cuestiones que, a pesar de ser abordadas frecuentemente de modo aislado, se insertan para Heidegger en el camino del replanteamiento de la pregunta por el ser que exige no ser tratado como un ente. La tematización, por tanto, de la verdad, el tiempo, la ciencia, el arte, la poesía, la historia, la técnica, la tradición y el habitar, entre otras cuestiones, no tiene el propósito de ofrecer un catálogo temático para tesis doctorales, sino que pretende retomar lo ya pensado en Occidente, pero ahora sin aprehenderlo desde la identidad metafísica del ente, sino desde su diferencia. Eso es precisamente lo que Heidegger nombra *ser*; y a lo tematizado en esa dimensión, *pensar*.

La radicalidad de la empresa obliga a irrumpir de modo violento en la tradición occidental. Eso es algo que Heidegger no oculta en las aproximaciones que realiza en las propuestas filosóficas sobre las que trabaja, pero precisamente así logrará actualizar la historia de la filosofía y sacarla del carácter petrificado que la convertía solamente en una *embalsamadora de ideas*. Sabemos que su acercamiento a Aristóteles antes de *Ser y tiempo* será lo que rehabilite la filosofía práctica a partir de sus oyentes en aquel momento: Hans Jonas, Hannah Arendt, Leo Strauss, Günther Anders y Joachim Ritter. Asimismo, su lectura de Kant en la época de redacción de *Ser y tiempo* conduce a romper con la hegemonía de una interpretación teórico-cognoscitiva tal como la llevaban a cabo los neokantianos de Marburgo y abría perspectivas para una apropiación ontológica de la *Crítica de la razón pura* que tendrá repercusiones en las

generaciones posteriores. También la lectura que Heidegger realiza de Nietzsche, ya en los años treinta, será pionera al destacar el carácter estrictamente filosófico, y no solo estético, de tal propuesta.¹⁹ Décadas más tarde esto será planteado no solo por Kaufmann, sino también por Deleuze.²⁰

Como vemos, la magnitud de la obra filosófica heideggeriana, tanto en el trabajo histórico de la filosofía como en el abordaje temático de problemas, será lo que abra una dimensión bibliográfica inabarcable. Actualmente, es imposible vislumbrar la cantidad de trabajos que se han escrito sobre Heidegger y los impulsos proporcionados. Eso, a su vez, obstaculiza el acceso a su pensamiento: por un lado, al impedir en múltiples ocasiones la lectura directa de los textos y, por otro lado, al no discernir las interpretaciones añejas de las actualizadas. Con esto último queremos señalar que quizá sí hay elementos objetivos para diferenciar lo que *vale la pena* en relación con Heidegger y lo que no. Uno de esos elementos importantes será la visión que se tiene sobre la obra en su conjunto y, por supuesto, en torno a la obra póstuma. Precisamente por ello, nos atrevemos a incluir en la bibliografía algunas publicaciones que coadyuven a una mejor comprensión de las propuestas heideggerianas.

Pero antes de abordar aspectos centrales de los dos grandes tramos de su pensamiento, es necesario hacer una advertencia sobre el lenguaje de Heidegger y aquello a lo que se enfrentan los lectores de habla ajena a la alemana.

¹⁹ Por ello, Franco Volpi afirma lo siguiente: «Hoy, sobre la base de los textos publicados en la *Gesamtausgabe*, podemos individuar todavía más precisamente, es decir, en el curso de 1929-1930, el punto de quiebre [...] Heidegger está progresivamente radicalizando su crítica a la tradición metafísica y al pensamiento nietzscheano, con su actitud deconstructiva, se torna un término de confrontación fundamental para el pensamiento heideggeriano» (Volpi, 1994: 952).

²⁰ A pesar de que los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger se publicaron en 1961, su contenido remite a lecciones a partir de 1936. La *renovación filosófica* en la lectura de Nietzsche se llevó a cabo posteriormente mediante el eco del libro de Walter Kaufmann (1950) en inglés y el de Gilles Deleuze (1962) en francés.

Frecuentemente, se escucha que el lenguaje de Heidegger es complejo.²¹ Quizá por ello Pierre Riffard lo considera, junto con Aristóteles, uno de los filósofos más difíciles de leer (Riffard, 2007: 197). Sin embargo, esto no es cierto en absoluto. Así como Aristóteles, Platón y muchos otros pensadores tenían diversos tipos de escritos, así Heidegger escribe para públicos diferentes. Ahí encontramos un primer nivel de diferenciación que se debe tener en cuenta. Asimismo, el modo de escribir no puede ser indiferente ante aquello sobre lo que se escribe. Por ello, no puede tratarse de asuntos abstractos o simplemente presupuestos, sino que lo que debe ser pensado también debe ser expresado desde la experiencia concreta del pensamiento, ya sea a partir de la cotidianidad media o de la tradición filosófica misma. Cuando lo que se busca expresar no debe ser tergiversado ni por la objetividad científica ni por la trivialidad del diálogo común, entonces la tematización filosófica exige que los términos tomen una dirección concreta. A pesar de que este modo de proceder se le ha atribuido a Heidegger como *deformador* de la tradición, sin embargo, es algo recurrente en la filosofía occidental desde Aristóteles (*ousia, categoría, etcétera*) a Hegel (*concepto*).

Las posibles dificultades que se encuentran en la lectura de Heidegger no son culpa de la traducción, sino del estilo o los estilos del propio Heidegger; aunque evidentemente una traducción debe reflejar esas dificultades de forma correspondiente. Con esto, lo que queremos decir es que si Heidegger solo hubiese escrito para ser leído en alemán, entonces no estaríamos hablando de filosofía, sino de una cosmovisión regional. Sin embargo, la filosofía contemporánea demuestra lo contrario: Heidegger es un pensador universal que obliga a pensar con los propios medios lingüísticos los fenómenos que debieran ser pensados.

Como ya anunciamos, el presente texto busca ser una introducción pensante a la obra de Martin Heidegger. Evidentemente, no se

²¹ Aunque de ninguna manera se justifica la aserción de Bunge de que se trata del modo de hablar de un esquizofrénico.

trata de datos biográficos ni de análisis exhaustivos en torno a su ingente obra. Más bien se trata de un texto que introduce elementos centrales de los dos grandes momentos de su camino pensante: la ontología fundamental alrededor de *Ser y tiempo* y el pensar onto-histórico centrado en sus *Aportes a la filosofía*.

Si el lector logra detectar impulsos fundamentales para seguir pensando cuestiones que competen históricamente a nuestro habitar, los autores del presente libro habrán cumplido el propósito de este trabajo.

2. Del ser al sentido: la ontología fundamental

Ser y tiempo como título de un tratado que intenta una realización de ese pensamiento. Que ese libro tiene sus fallas, es algo sobre lo cual sé unas cuantas cosas. En esto ocurre como al ascender una montaña que no ha sido escalada aún. Como ella es empinada y desconocida al mismo tiempo, el que asciende viene a veces a despeñarse; el caminante se ha extraviado de pronto. A veces se desploma también, sin que el lector se dé cuenta de ello, pues los números de las páginas siguen adelante; en esta empresa uno puede desplomarse incluso muchas veces.

GA 42, 1985: 234 ss.

2.1. DE CAMINO A *SER Y TIEMPO*

2.1.1. Braig y Brentano

Indagando en el contexto histórico del primer tercio del siglo xx, encontramos dos factores determinantes que, por un lado, reactivarán la denuncia de las bases ideológicas y tradicionales afines a una

determinada forma de vivir y de pensar, mediante la deconstrucción crítica de su estructura social, política y cultural desde los cimientos. Por otro lado, también contribuirán a la búsqueda de nuevos caminos susceptibles de ser transitados, tanto en el ámbito filosófico como en el trabajo reflexivo general. Estamos hablando del desplome del imperio de Bismarck y de la Primera Guerra Mundial: acontecimientos que provocaron la ruina alemana y, junto con ella, una de las más prominentes crisis espirituales de las que se tiene registro. Pero, sorprendentemente, sobre este mismo escenario vimos aparecer toda una gama de prolíficos artistas e intelectuales guiados por el único propósito de superar un pasado común en ruinas. Entre los más destacados figuran: «... Kirchner, Kandinsky, Klee y Klimt en la pintura; Mahler y Schönberg en la música; [...] Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura; [...] Jung, y Freud en la psicología; [...] Ranke, Troeltsch y Meinecke en la historia; Planck, Mach, von Weisäcker, Heisenberg, Bohr y Einstein en la ciencia; Weber, Simmel, Spengler y Mannheim en la sociología» (Adrián, 2010: 50).

En lo que al panorama filosófico respecta, podemos observar cómo se propagan desde los más prestigiados círculos académicos tendencias tales como el neokantismo, la filosofía de la vida, la antropología filosófica y la fenomenología. Personalidades de la talla de Dilthey, Rickert, Windelband, Cohen, Natorp y, sobre todo, Husserl y Scheler influirán de manera decisiva en el quehacer filosófico dentro y fuera de Alemania. Gracias al desarrollo de la filosofía de los valores, la lógica de la validez, el vitalismo, la antropología filosófica y el historicismo, el ambiente intelectual de la época se colmará de posibilidades concretas a la hora de abrir caminos y hacerlos transitables para el ejercicio del pensamiento. Cada uno de estos elementos desempeñará un papel de suma importancia para la formación filosófica de Martin Heidegger, quien encontrará en sus maestros los estímulos intelectuales necesarios para emprender el desmontaje crítico característico de su pensamiento, que en 1927 se concretará en el replanteamiento de una pregunta de antaño que pareciera haberse diluido en el olvido.

Insistir en que *la pregunta por el sentido del ser* constituye el hilo conductor de todo *Ser y tiempo* parece hoy en día estar de más.

Amén de los primeros intentos interpretativos efectuados bajo el signo del existencialismo y la antropología filosófica, en la actualidad disponemos de un horizonte ampliado que nos permite rastrear la génesis de su contenido, así como los impulsos recibidos para su detallada elaboración.¹ Gracias a la edición y publicación de la *Edición integral (Gesamtausgabe)* ahora sabemos que en este libro se desarrolla un proyecto *ontológico-fundamental*, que más tarde asumirá otras formas hasta desembocar, inevitablemente, en el *pensar histórico del ser*. Pero cabe preguntarse ¿cómo es que Heidegger llegó a interesarse por una problemática de corte ontológico en una época que había dejado de considerar el *ser* como problema? Quizá la respuesta radica en la pregunta misma; sin embargo, no se trata de un asunto fácil de advertir y mucho menos de una obviedad que pueda pasarse por alto. Por ello mismo, es preciso detenerse en la exposición de la respuesta al mismo tiempo que ganamos terreno en el sinuoso planteamiento heideggeriano.

Tal y como Heidegger mismo refiere en su *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la pregunta por el ser planteada desde un horizonte de sentido no brotó de manera inesperada, como si se tratara del producto de la genialidad intempestiva. Para él, los cuestionamientos de este tipo «no son ocurrencias; [...] tampoco son los problemas hoy en día al uso, que uno coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento» (GA 63, 1999: 21). Si prestamos suficiente atención al derrotero filosófico de su obra temprana, advertiremos que se trata de malentendidos provocados en gran medida por el silencio guardado años antes de la publicación de *Ser y tiempo*. Pero una vez enterados de los vaivenes en el inicio de su carrera intelectual —sobre todo a través del escrito autobiográfico *Mi camino en la fenomenología*—, queda claro que, desde sus primeras lecturas filosóficas, Heidegger orientó su pensamiento hacia la ontología aristotélica. Concreta-

¹ Para un vasto análisis y recuento de dichos impulsos, véase Adrián, 2010; Rodríguez, 1997 y 2006; y Xolocotzi, 2004 y 2007.

mente hablando, fue gracias a la disertación *De la múltiple significación del ente en Aristóteles* (1862) de Franz Brentano y del tratado *Del ser. Compendio de ontología* (1896) de Carl Braig que nuestro autor se introdujo de lleno en el problema del ser y en los múltiples sentidos en que este puede ser dicho, buscando, al mismo tiempo, el fundamento último de su unidad (GA 14, 2009: 95). Pero más decisivo que el tratado de Braig resultó ser la disertación de Brentano, pues, al parecer, lo que allí leyó marcó de manera definitiva su camino en el pensamiento, en tal grado que la problemática abordada en general nunca dejará de ser el eje central de su pensamiento.

Sin embargo, la relevancia de la que goza la figura de Heidegger en la actualidad no se basa en el hecho de que sus reflexiones se hayan guiado, como las de muchos otros, por la problemática del ser. Los aportes verdaderamente significativos tienen que ver con la elaboración de radicales y vigorosas interpretaciones, gracias a las cuales logró distanciarse del camino recorrido una y otra vez por la ontología tradicional, manteniendo, al mismo tiempo, un constante diálogo con ella. Podemos atestiguar la fineza y determinación con las que Heidegger toma parte en las discusiones filosóficas de la época, ya desde sus años como estudiante en la Universidad de Friburgo. Al cuestionar la primacía que Brentano le concedía al sentido categorial del ser como sustancia, el joven doctorando comienza a figurar en medio de la problemática en torno a la polisemia del verbo *ser*. De hecho, tanto en su tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) como en la habilitación que versa sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1915), Heidegger llevará a cabo el primer intento de hablar sobre la preeminencia del ser como *verdad* desde el punto de vista del *sentido*, aunque sin involucrar todavía el término griego *alétheia*. A estas alturas, sus reflexiones se asentarán, más bien, en el contexto intelectual del momento caracterizado por la rehabilitación de la lógica frente a la doctrina del psicologismo.

No sorprende, entonces, que en el inicio de su camino pensante Heidegger se haya interesado por problemas enmarcados en el ámbito de la lógica y que en sus escritos de juventud se reconozcan

fácilmente los vestigios de una sólida formación neokantiana. Pero lo realmente interesante reside en el trabajo interpretativo de los textos que, atravesados por algunas reflexiones germinales en torno a la naturaleza de la lógica en su relación con la realidad y la validez objetiva de las categorías, se desarrollan desde una perspectiva particular tomando como punto de partida el entorno significativo de la vida humana. Será hasta la tesis de habilitación donde Heidegger enarbole el fenómeno de la vida como centro del filosofar, mediante el planteamiento de tres tareas pendientes: *a*) la limitación de los diversos ámbitos del objeto en las regiones categorialmente irreducibles unas a otras, *b*) la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, y por último *c*) la interpretación de la historia como un elemento determinante para el problema de las categorías (GA 1, 1978: 400-408; véase Xolocotzi, 2007: 30).

Aunque a esas alturas únicamente logró completar el primero de los tres puntos programados, lo cierto es que, gracias a los dos restantes, Heidegger se iniciará en la búsqueda de un entramado que comprenda estos quehaceres ajenos en apariencia pero complementarios de fondo, lo cual dará origen a un nuevo modo de pensar la relación entre las categorías, la subjetividad y la historicidad. Pero el afianzamiento de esta meta, todavía lejana por aquellos años, no hubiese sido posible sin la influencia de tres planteamientos fundamentales para la época. Nos referimos expresamente a la filosofía de los valores de Lotze recibida a través de Emil Lask, a la pregunta por la vida como fundamento para las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey y Paul Yorck von Wartenburg, y a la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl.

2.1.2. Lotze, Lask y Rickert

El primero de los elementos señalados será, en realidad, un problema: el problema en torno a la *validez del sentido*. Efectivamente, partiendo de la tajante escisión husserliana entre el acto psíquico-real del juicio y su contenido lógico-ideal, Heidegger se pregunta por la realidad efectiva del sentido desde el punto de vista lógico,

pero la diferencia claramente de los hechos psíquicos que están expuestos a la mudanza y al tiempo. A su parecer, existe una diferencia irreductible entre la realidad psíquica y la realidad lógica o, más exactamente, entre el contenido lógico (ideal) de un concepto y los actos de pensamiento (su existencia psíquica). La dificultad aquí estriba en explicar el proceso por el cual el mundo lógico y estático del sentido es captado y comprendido en su validez, es decir, en su forma real y efectiva, por un sujeto temporal expuesto a la mudanza y al tiempo (GA 1, 1978: 179). Este problema nos introduce de lleno en la problemática relación entre *la dimensión lógica del sentido y el ser de los entes*, lo cual implica para su tratamiento el tránsito de la idealidad a la realidad y viceversa (Adrián, 2010: 67).

Antes de introducirse completamente en el problema, Heidegger descarta el modo de proceder psicologista en torno a la lógica y sus objetos, no porque dicho proceder tome como punto de partida una idea equivocada de la realidad lógica, sino porque parece no tener siquiera una idea remota (GA 1, 1978: 161). En sentido estricto, la realidad efectiva del sentido lógico como algo que posee validez no puede reducirse a un acto meramente psíquico y mucho menos puede explicarse genéticamente a partir de datos empíricos, razón por la que tampoco puede ser demostrada en cuanto tal (GA 1, 1978: 165). En busca de un terreno seguro para el despliegue de esta problemática, Heidegger orientará sus intereses hacia la preocupación filosófica de tintes neokantianos en torno a la *validez judicativa* y se ocupará específicamente de la innovadora distinción lotziana entre aquello que *vale* de aquello que *es*. «Debe, según esto, haber todavía otra forma de existir, junto a las posibles modalidades de la existencia de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Para ella Lotze ha hallado, en nuestro tesoro lingüístico alemán, la designación decisiva: además de un “esto es”, hay también un “esto vale”» (GA 1, 1978: 170; véase Vigo, 2008: 302).²

² Con respecto a la relación entre Heidegger y Lotze, véase Vigo, 2008: 291-314; y Rodríguez Suárez, 2004: 23-34.

Mediante la inserción del *reino lógico de lo que posee validez* justo en medio del ámbito metafísico y empírico —ya sea físico o psíquico—, Hermann Lotze logrará reestructurar el binomio tradicional conformado por lo sensible y lo suprasensible, y otorgará cierta independencia al componente lógico, claramente diferenciable de los otros dos. Sin embargo, según la postrera interpretación que Emil Lask efectuó sobre el tema, la introducción de un tercer reino en el orden de lo pensable traería como consecuencia la escisión definitiva entre el ser y el valor, y se abandonaría con ello el suelo filosófico tradicional que postula la universalidad del ser. A partir de estos señalamientos, el mismo Lask proclamará como nueva tarea la necesidad de reformular el concepto de *validez* desde un marco esencialmente referencial que evitaría la vuelta a las concepciones hemisféricas de la realidad. De esta manera, las formas categoriales encontrarían su validez únicamente a partir de la referencia a un determinado material sensible, el cual a su vez brindaría la posibilidad de explicar el surgimiento del sentido (Vigo, 2008: 302-304).

Gracias a esta lectura crítica de la propuesta lotziana, Heidegger encontrará nuevas perspectivas filosóficas para extender su discurso, sobre todo hacia el plano vivencial, sensible e inmediato. Sin embargo, al mismo tiempo que recibe y adopta esta propuesta, intenta perfeccionarla y superarla, pues, al no brindar explicación alguna sobre el modo análogo en que las categorías se dan como tales respecto al material sensible y no sensible, deja sin resolver la pregunta sobre el origen del conocimiento. Pero Lask no dejará pasar de largo este problema de manera deliberada; por el contrario, una de las preocupaciones que mantendrá en común con Heidegger tiene que ver con el establecimiento de vínculos entre la multiplicidad de lo dado y la unidad de pensamiento, es decir, entre la indeterminación de la materia y la determinación de la forma (véase Adrián, 2010: 104). Dado que el conocimiento de los objetos es posible, el primer ámbito debe estar dirigido y, por lo tanto, necesariamente relacionado con el segundo, lo cual exige para su explicación la elaboración de una estructura categorial sujeta a las distintas posibilidades efectivas y formales de realidad.

Precisamente en este sentido, Heidegger proclama la fundación histórica y temporal de la validez objetiva de las categorías tomando como punto de partida un sustrato vivencial sin el cual no pueden ser entendidas. Aunque Lask ya había dado un paso en esta dirección, será Heinrich Rickert quien acentúe la modalidad histórica del conocimiento como terreno genuinamente anterior. Para él, debido a que la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido se da con plenitud únicamente en el *querer* y *sentir*, el comportamiento práctico-histórico debe encontrarse por encima del primado teórico-universal. Por el contrario, en la representación como elemento fundante del conocimiento teórico, el sujeto termina por desaparecer a favor de la anhelada objetividad neutral y deja al descubierto una relación entre puras objetividades. En otras palabras, para Rickert el conocer no proviene directamente del representar, porque durante el proceso el sujeto termina convirtiéndose en objeto.³

2.1.3. Wilhelm Dilthey y el conde Yorck

Al introducir la afectividad y la historicidad como elementos clave en el proceso del conocimiento, Rickert anuncia también un inminente cambio de dirección en el modo de concebir la relación entre sujeto y objeto. No obstante, será su alumno Heidegger quien lleve estos primeros atisbos hasta sus consecuencias últimas mediante la tematización del ámbito comprensor-afectivo previo a toda subjetividad y objetividad. Sin embargo, para llegar a ello, primero tuvo que transgredir los límites del neokantismo trascendental apoyándose tanto en la obra de Wilhelm Dilthey como en la correspondencia mantenida entre este y Paul Yorck von Wartenburg, quien, a decir verdad, lo sorprendió por su agudeza de pensamiento y por el

³ Lo cual constituye, precisamente, la primera tesis fuerte que sostiene en su texto *El objeto del conocimiento* (1892). Para un análisis profundo del tema, véase Xolocotzi, 2007: 49-76.

adelanto en sus planteamientos: «... muy superiores a los del mismo Dilthey».⁴ Efectivamente, mientras que los estudios de Dilthey «acentúan demasiado poco la diferencia entre lo óntico y lo histórico», el conde Yorck «alcanza una comprensión del carácter de la historia como “virtualidad” a partir del conocimiento del carácter ontológico de la vida humana misma» (GA 64, 2008: 19-22). En resumidas cuentas, Yorck va más allá de la mera presencia objetual para instalarse en el ámbito de la vida como clave de acceso a la historicidad, gracias a la remarcada distinción entre el ente que es naturaleza y el ente que es *historia*.

Con todo, la preocupación central de ambos pensadores gira en torno a la misma necesidad de fundar el *hecho llamado hombre* a partir de sus propias estructuras, unificadas todas ellas sobre el fondo de la vida, que no acontece de modo separado y paralelo, sino que es *vivido* conjunta y simultáneamente. La ardua tarea de determinar la vida a partir de la vida misma exigirá, para su despliegue, la tematización de una realidad imposible de explicar a partir de los parámetros de la investigación científica moderna, porque remite en primera instancia a la historicidad. Uno de los aportes decisivos de Dilthey será, precisamente, la tendencia a llevar ante la mirada la realidad de lo histórico mediante la fundamentación de *Ciencias del espíritu* (GA 20, 2006: 34). En adelante, este planteamiento abrirá una vía de transición en su pensamiento que desembocará en el redescubrimiento de la hermenéutica como único método para captar la vida en su fluidez. Sin embargo, por ser deudor de la tradición moderna y de su predisposición a convertirlo todo en objeto de estudios científicos, Dilthey se verá impedido para llegar al planteamiento de la relación entre la ontología, la historicidad y el mundo de vida.

⁴ De hecho, según declaraciones del mismo Heidegger, *Ser y tiempo* constituye la segunda versión de aquello que comenzó siendo una reseña sobre dicho epistolario: «La publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck de Wartenburg me brinda la ocasión para comunicar de manera provisional la siguiente investigación sobre el tiempo» (GA 64, 2008: 11).

2.1.4. Edmund Husserl

En vista de que las reflexiones de Dilthey y Yorck todavía se mueven en los márgenes de una idea de la realidad histórica como *cosa en sí* y no como realidad vivida, Heidegger buscará un modo de acceso que le permita asegurar el fenómeno histórico dentro de los límites de su propio modo de donación. Esta vez será un método y no un problema aquello que le permita abrirse camino en dirección hacia lo que anunció, pero no logró concretar en la tesis de habilitación, a saber, la fundación objetiva de validez de las categorías desde un fondo temporal e histórico, con el fin de excluir la concepción generalizada que las limita a mera función vacía del pensamiento. Las célebres *Investigaciones lógicas* (1900-1901) constituirán la piedra de toque para el desarrollo de temas recurrentes en la obra temprana de Heidegger, tales como la historicidad, la vivencia del mundo circundante y la facticidad. De hecho, ya en su edad madura, él mismo declarará que solo mediante la actitud fenomenológica pudo conducir su pensamiento de manera renovada hacia la pregunta por el ser (GA 14, 2009: 100). Pero ¿de qué modo lo allí planteado logra conciliar el problema en torno a la constitución lógico-categorial del sentido propio de los juicios verdaderos con la apertura histórica de su sentido?

Al inicio de sus *Investigaciones lógicas*, Husserl se propone aclarar la teoría de la significación del sentido valiéndose de la clasificación de los signos en señales y expresiones. Mientras que las primeras *anuncian* o *indican* un objeto y pueden dividirse en indicios, notas y señales memorativas, las segundas *significan* y pueden constituirse como palabras o frases con sentido. Al acto de dotar de sentido a un signo Husserl lo denomina *intención significativa*, la cual puede llegar a frustrarse o cumplirse por medio de la intuición. De ser efectivo el primer caso, se habla de una intención significativa vacía, pero si se trata de lo segundo, entonces tiene lugar una intención cumplida y, por lo tanto, verdadera. Esto quiere decir que llegamos a la verdad únicamente cuando la expresión significativa remitida a lo objetual mediante el significado coincide perfectamente con el objeto mismo dado en la intuición.

Ahora bien, con la palabra *intuición*, Husserl no se refiere a cierto tipo de *intuicionismo* irracional e inexpresable mediante el lenguaje. Lo que tiene en mente es un modo de ver que puede realizarse de dos maneras: si el darse del objeto se incrusta de golpe en el marco de una vivencia sensible o *real*, esto es, en un solo grado de actos que nos ponen delante un objeto, entonces se trata de una *intuición sensible* (Husserl, 1999b: 709); en cambio, si en lugar de mantenerse en este nivel de simplicidad, la intuición nos presenta relaciones, cantidades, cualidades, etcétera, entonces lo dado puede apprehenderse únicamente a través de la *intuición categorial* (Husserl, 1999b: 702, 709). Mediante la *síntesis lógica* del lenguaje llevada a cabo en la intención de significado en conjunto con su correlato *fenoménico* dado sensible y categorialmente, Husserl logra romper con la idea de categoría como mera forma vacía del pensamiento. Pero esto no significa que podamos hablar de las categorías como una nueva especie de objetualidades ideales y separadas, porque, al estar fundadas en los actos simples de la intuición, no pueden ser comprendidas fuera de la sensibilidad. En todo caso, las categorías remiten a un modo de acceso distinto, que, en lugar de darnos al objeto *en persona* mediante la intuición sensible, lo presenta a través de un acto reflexivo del entendimiento.

Pero al aceptar la distinción entre actos y objetos ¿nos encontramos nuevamente al borde del abismo que separa el sujeto del mundo? Para librarse de objeciones como estas, Husserl acudirá al acceso estructural de la conciencia constituido por la intencionalidad, pero distanciándose claramente de la propuesta brentaniana y de sus raíces escolásticas. Para él, más allá de la relación entre interioridad y exterioridad, las cosas, para aparecer como tales, tienen que darse previamente a la conciencia. Este fondo inmanente que sin ser material es, empero, fáctico, está presente para sí mismo de manera análoga al objeto percibido en el flujo de vivencias. Se trata, pues, de una conciencia constituida como cadena de vivencias dirigidas intencionalmente hacia un objeto, que se extiende en la historia y el tiempo (Husserl, 1962: 74). Más aún, para Husserl «la intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para de-

signar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia» (Husserl, 1962: 198).⁵

Aunque en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Heidegger reconocerá que la herencia más importante de Husserl para el filosofar venidero es, precisamente, la intencionalidad como rasgo esencial de las vivencias; prontamente tomará distancia del camino fenomenológico de su maestro, sobre todo por el tipo de fundamento teórico que a este subyace. Si lo que se busca es romper con aquella interpretación caracterizada por determinar el fenómeno fundamental de la vida como un objeto ya constituido, entonces será necesario emprender el regreso *a las cosas mismas* haciendo ver desde sí mismo aquello que se muestra, tal y como se muestra desde sí mismo (GA 2, 2003: 54). De hecho, en una carta dirigida a su esposa Elfride en domingo de Pentecostés de 1917, Heidegger manifiesta su ambicioso propósito de llevar el conocimiento a la mayor profundidad posible, allí donde *profundidad* implica traspasar el ámbito teórico para llegar a un fondo anterior y más originario (BA I.2, 2008: 74).

Pero esto no se lleva a cabo invirtiendo ingenuamente las posibilidades del primado teórico por encima del saber práctico; la búsqueda heideggeriana jamás tomó parte en el juego de contrarios, pues, aunque trata de romper con la primacía teórica, no lo hace «con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico» (GA 56/57, 2005: 70 ss.). Al guiarse por un *telos* de conocimiento que precisa de un acceso *teórico constataativo* para llevarse a cabo, la fenomenología husserliana resulta inapropiada para captar la vivencia en su movilidad originaria.⁶ Precisamente por ello, Heide-

⁵ Para una lectura atenta acerca de la génesis y contexto del término *intencionalidad*, véase Huerta Donado, 2014.

⁶ Es importante recordar que el ideal científico racional que Husserl persigue tiene lugar a partir del reconocimiento del mundo de vida (*Lebenswelt*) como condición de posibilidad para el surgimiento de toda ciencia.

gger rechaza la *reflexión* como uno de sus momentos constitutivos, del mismo modo que rechaza el carácter teórico-intuitivo como modalidad primaria para la aprehensión de entes. A su parecer, la distinción entre lo sensible y lo categorial deja pasar por alto la vivencia comprensiva del entorno circundante, de la cual nos apropiamos únicamente de modo hermenéutico. La radicalidad de la tarea filosófica consistirá precisamente en eso: en acceder genuinamente al ámbito histórico-preteórico en el que se efectúa la vida humana, mediante un método que mantenga distancia del ámbito teórico, que posibilite el acercamiento a los entes fuera de toda tendencia neutralizadora y que, antes de eliminar prejuicios, nos permita reconocerlos e integrarlos. Para Heidegger, será la fenomenología desde su perspectiva hermenéutica aquello que posibilite la aprehensión del mundo «con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas» (GA 56/57, 2005: 79).⁷

2.1.5. Martin Heidegger

A estas alturas, observamos cómo el ámbito de la acción y de la vida en su facticidad comienza a ganar terreno frente al hasta entonces privilegiado sujeto del conocimiento. Sin duda fueron años arduos para nuestro autor, pues únicamente a través del quiebre con la tradición y con su propia formación pudo definir decisivamente la dirección filosófica que debía seguir tomando como suya la tarea de reelaborar la idea de filosofía contra todo ideal de academia y de las aspiraciones teórico-científicas. En estas circunstancias, comenzó a despuntar una *ciencia originaria de la vida* (1919), que en escritos posteriores se perfilará como una *ontología fenomenológica de la vida fáctica* (1922), para luego convertirse en una *hermenéu-*

⁷ Dicho método consta de cuatro pasos: 1) la fijación del punto de partida: cotidianidad media, 2) la reducción fenomenológica: del ente a su ser, 3) la construcción: de los rasgos constitutivos del ser y, finalmente, 4) la destrucción: de lo transmitido por la tradición (GA 24, 2000: 48).

tica de la facticidad (1923). Claro que, a estas alturas, Heidegger todavía echa mano de una terminología prestada; sin embargo, el camino recorrido encontrará su estructuración final en *Ser y tiempo* bajo la forma de una *analítica existencial* (1927). Pero no habrá que esperar hasta su publicación para dar cuenta del gran proyecto ontológico que allí se gestaba; desde 1924 se vislumbraban los dos pilares fundamentales para su elaboración. Concretamente nos referimos a la pregunta por el papel ontológico de la historicidad, por un lado, y a la comprensión del ser específica del único ente que existe históricamente (*Dasein*), por el otro. Estos elementos en su conjunto conducirán a Heidegger hacia la elaboración de una ontología fundamental que deleve el sentido del ser de manera explícita comprendiéndolo provisoriamente desde el horizonte de la temporalidad (GA 2, 2003: 12).

Dicho objetivo se nos revelará desde el título de la obra, pero solo si partimos de la función asociativa de la conjunción *y*, que exalta la copertenencia íntima entre dos problemáticas hasta entonces dissociadas, a saber, entre la cuestión del *ser* y la cuestión del *tiempo*.⁸ Más aún, el sugerente epígrafe con que nos topamos en seguida nos sitúa de golpe en esta problemática fundamental mediante una contundente frase que exalta la familiaridad con la que se ha tratado el ente sin llegar a comprenderlo. Al parecer, el inicio del filosofar en su forma analítico-racional inaugurado por Platón y Aristóteles no implica más que el ente desde el punto de vista de su esencia.⁹ *Qué es el ente y cuál es su principio o razón de ser* constituye la formulación básica de toda reflexión metafísica *ontoteológica*, mediante la cual se concibe el ente desde la perspectiva de su esencia (ontología), o bien, desde un principio que lo fundamenta (teología). Esto explicaría la copertenencia que existe entre «la pregunta

⁸ *Ser y tiempo* constituyen una unidad indisoluble. En *Kant y el problema de la metafísica* se dice que el germen del problema está contenido en la *ye* del título *Ser y tiempo* (véase Heidegger, 1981: 242).

⁹ Heidegger denomina toda filosofía posterior a Platón y Aristóteles *ciencia de la entidad* (Dastur, 2006: 13).

por el fundamento del ser (ontología) y por el ser del fundamento (teología)» (GA 42, 1996: 62).

Sin embargo, para Heidegger, proceder de esta manera impide alcanzar un plano superior al óntico que posibilite el descubrimiento del ser mismo. Dicha imposibilidad concerniente a toda metafísica surge como consecuencia de un olvido: el olvido de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, que se despliega ocultando el ser en favor del dominio del ente. Pero no hablamos aquí del olvido como producto de la voluntad o de la falla de una facultad. El olvido del ser procede del ser mismo en su «negatividad intrínseca, que consiste en el solidario no aparecer del aparecer» de los entes intramundanos (véase Gilardi, 2014).¹⁰ Si esto es así, la inicial equiparación del plano óntico con el ontológico vale no solo como mero dato historiográfico, sino que constituye el fundamento mismo de nuestro presente. La historia de la metafísica como encarnación de este acontecimiento fundamental así lo confirma. De lo que ahora se trata es de sacar el ser de su olvido milenario replanteando de manera radical la pregunta por su sentido.

2.2. EL PREGUNTAR FUNDAMENTAL Y SUS MOMENTOS ESTRUCTURALES

En lugar de tomar como punto de partida un mero preguntar por preguntar, la investigación ontológica reclama un planteamiento radical, esto es, un cuestionamiento *explícito* que deje a la vista sus momentos estructurales. Por ello, Heidegger considera necesario emprender un análisis que atraviese tal estructura destacando primeramente y de manera formal el tipo de discurso en el que la pre-

¹⁰ Agradecemos a Pilar Gilardi la amabilidad con la que nos facilitó su escrito *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, cuya publicación está planeada para el primer semestre de 2014 en Bonilla Artiga Editores, México. La cita remite al primer párrafo que lleva por título: «La reelaboración de la pregunta por el ser».

gunta se circunscribe. Solo de esta manera podremos alcanzar la plenitud del preguntar auténtico entendido como *búsqueda* respetuosa de esa inicial retracción del ser que, a diferencia del preguntar ingenuo desplegado a partir de la previa mostración del ente, se atiene a la no relevancia de aquello por lo que pregunta.

Tanto en el párrafo 16 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 64) como en el párrafo 10 de la *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17), y de manera más sintética también en el párrafo 2 de *Ser y tiempo* (GA 2), encontramos la aclaración de los cuatro momentos formales propios de todo preguntar *explícito*. El primero de ellos se constituye como aquello que se cuestiona, aquello *por lo que se pregunta* el preguntar (*das Gefragte*), que en nuestro caso remite al *ser*. Sin embargo, cuando preguntamos, no partimos directamente de lo que se pregunta. En consonancia con ello, se articula también un fondo orientador más o menos determinado, un *acerca de...* gracias al cual es posible el desarrollo de eso por lo que se pregunta. En este caso, lo *preguntado* (*das Erfragte*) respecto del ser no es el ser mismo, sino su *sentido*. Pero este *acerca de qué* también puede conducirnos por el camino de la opinión dogmática al proporcionarnos la respuesta antes de experimentar la pregunta o de plantearla siquiera.

Si no queremos quedar varados en un modo de hablar meramente interrogativo, debemos ubicarnos con anterioridad en la dirección correcta en la que hay que buscar. Para lograrlo, será necesaria una previa orientación que *ponga en la mira* aquello que buscamos; pero ¿en dónde podemos *leer* algo similar al sentido del ser? Aunque la pregunta fundamental está dirigida al ente en su totalidad sin preferencias de ningún tipo, ya que de principio «todo ente posee rigurosamente el mismo valor» (GA 40, 1993: 13), en lo puesto en cuestión encontramos una pista que apunta hacia un ente específico, único y capaz de plantear y responder preguntas, a saber, el ser humano (*ein Befragtes*).

Hasta aquí parece que la dilucidación fenomenológica del hecho de preguntar puede aplicarse sin más a cualquier tipo de interro-

gante. Así, por ejemplo, cuando digo *¿qué hora es?*, aquello por lo que me pregunto es la hora, aquello que cuestiono es un número determinado y el ente interpelado es mi posible interlocutor. ¿Qué pasaría entonces si en lugar de términos numéricos recibo una contestación en términos espaciales o gramaticales? Cuando oscilamos entre el error y el sinsentido, el circuito de la pregunta se interrumpe dejándonos sin posibilidad de encontrar una respuesta apropiada. Pero no solo eso, puesto que el cuestionamiento filosófico no equivale a un preguntar cualquiera y dado que en el modo de plantear la pregunta también se decide la dirección y el método (GA 17, 2006: 85); Heidegger delinearé el terreno específico del preguntar ontológico mediante la distinción entre la correspondencia cerrada que se instala en una determinada región del conocimiento y la correspondencia abierta que se atiene únicamente a lo dado dentro de un horizonte temporal de sentido.

Así es como, a través del camino fenomenológico, Heidegger evidencia los cuatro elementos estructurales de todo preguntar; sin embargo, todavía no tenemos bien claro aquello que entiende por *ser*, *sentido*, *ente privilegiado* y *preguntar abierto*. Puesto que ninguno de estos términos coincide plenamente con el vocabulario común, y mucho menos con la definición filosófica tradicional, será necesario tomar en consideración los matices fundamentales que el preguntar ontológico conlleva, comenzando por el modo más adecuado de plantear la pregunta por el sentido del ser.

2.2.1. La modalidad de la pregunta

Para Heidegger, desde su inicio griego y hasta nuestros días, el camino del pensamiento filosófico se ha caracterizado por un preguntar fundamental que resuena siempre en cada época con gran intensidad. Aquello por lo que se pregunta el preguntar filosófico no refiere, empero, las problemáticas sociales de épocas determinadas ni sus posibles soluciones. Tampoco busca *resultados satisfactorios*

según los parámetros de las ciencias exactas, porque, de entrada, «la filosofía no consiste en un saber que se pueda aprehender inmediatamente, como los conocimientos artesanales y técnicos, o que se pueda aplicar inmediatamente, como los conocimientos económicos o profesionales» (GA 40, 1993: 18). En estricto sentido, *no podemos hacer nada con la filosofía*; su quehacer se ubica más allá de la fascinación por lo novedoso, lo perentorio y lo útil. Sus contribuciones radican no tanto en la innovación de las respuestas como en el *replanteamiento* de unas cuantas viejas preguntas y en el modo como son retomadas cada vez desde diferentes perspectivas y circunstancias históricas (Xolocotzi y Huerta, 2014: 35).

El lugar común en este preguntar es el planteamiento de la pregunta por el ser: cuestión filosófica por antonomasia, que lleva consigo toda una serie de implicaciones de la más amplia, profunda y originaria índole. Sin embargo, esto no le asegura un lugar privilegiado en lo que al orden temporal respecta. Cronológicamente hablando, el ser humano en su haber histórico se preguntó cosas de diversa naturaleza y en diversas direcciones antes de topar con la pregunta por el ser (GA 40, 1993: 11). Si esto es así, ¿en qué sentido se habla entonces de su amplitud, profundidad y originalidad? Aunque la mayoría de las preguntas busca soluciones que clausuren definitivamente lo abierto en el preguntar, lo cierto es que no todo preguntar está necesitado de una respuesta en el sentido de *proposición válida* para constituirse como tal. De otra manera, las proposiciones científicas serían las únicas capaces de responder verdaderamente a todo planteamiento filosófico. Afortunadamente, las posibles contestaciones a una pregunta pueden tener una orientación totalmente diferente de la mera satisfacción del no-saber, por lo que se sitúan más allá de toda tendencia a responder un *qué*.

Para delinear el terreno específico del preguntar filosófico, Heidegger distinguirá en su conferencia «Ciencia y meditación» (1953) entre aquello que es meramente cuestionable (*fraglich*) y lo que es digno de ser preguntado (*fragwürdig*) (véase GA 7). Mientras que el primer término se identifica con el objeto de la investigación positiva — cuyo discurso coaccionante exige de la pregunta una réplica final —, el ver-

dadero preguntar, el preguntar filosófico entendido como *devoción del pensamiento*, busca un engranaje armónico, una correspondencia responsable (*Entsprechen*) con aquello por lo que se pregunta (Steiner, 1999: 87, 123). De hecho, más que formular enunciados interrogativos, la filosofía se instala en «una determinada *relación fundamental con el ente que se pregunta*», al mismo tiempo que retrocede desde la respuesta para llegar a la pregunta sin más (GA 17, 2006: 87). Llegados a este punto, la necesidad de respuestas provisionarias desaparece y deja abierta la posibilidad de un preguntar de camino al ente, pero no de este o aquel ente determinados, sino de *todo lo óntico*.

Con base en lo anterior, Heidegger afirma que esta pregunta totalizadora es también la más originaria tanto en el sentido ontológico como en el sentido óntico (GA 2, 2003: 29-35). Por un lado, la primacía ontológica reivindica su prioridad en el orden de los saberes, ya que su dominio se expande más allá de las ciencias específicas que se ocupan de un determinado sector del ente. En la medida en que parte de su tarea consiste en dilucidar el orden y fundamento de los conceptos científicos en un plano ontológico, este preguntar acompaña, sepámoslo o no, toda investigación y toda interrogación posteriores. Pero «ese preguntar no procede de una manera deductiva a partir de primeros principios. Su estrategia es genealógica en cuanto establece la procedencia y el origen de los diferentes modos de ser de los entes científicos» (Adrián, 2014).¹¹ Ahora bien, esto no implica que el preguntar ontológico se distinga del preguntar ingenuo por la indeterminación de su objeto. Lo que se ha puesto en juego no es la generalidad o concreción de la pregunta porque, en estricto sentido, no hay preguntas determinadas e indeterminadas, sino modos distintos de preguntar: «... en un caso, el énfasis cae en la respuesta y, en el otro, en la pregunta misma» (Xolocotzi, 2007: 169).

¹¹ Agradecemos a Jesús Adrián Escudero la generosidad al compartir con nosotros el material de su último libro titulado *Lectura de Ser y tiempo de Heidegger*, cuya publicación está programada para el segundo semestre del 2014 en la editorial Herder, Barcelona. En esta cita nos remitimos a la parte introductoria: «Propósito de *Ser y tiempo*: tema, tarea, objetivos y método».

Por otro lado, si es verdad que «todo preguntar está guiado previamente por aquello que se busca» (GA 2, 2003: 26), el preguntar ontológico se *anticipa* a su planteamiento explícito mediante la previa experiencia de aquello por lo que se pregunta. Esto quiere decir que solo porque *hay* ser es posible cuestionarse su sentido, solo porque lo tenemos a nuestra disposición podemos iniciar su búsqueda.¹² En esta dirección, Heidegger insiste en que el planteamiento de la pregunta ontológica no es algo abstracto que flote en el vacío, sino que tiene lugar gracias a un *factum*: la previa visualización de ser propia del ente interrogado, único capaz de preocuparse y sentirse angustiado ante su propio ser. La pregunta por su sentido no se le presenta, entonces, como algo extraño e impuesto desde el exterior, sino que proviene de la radicalización de una tendencia intrínseca suya a relacionarse comprensivamente con su propio ser.¹³ Al ser interpelado, dicho ente responde *en relación con* lo que le es más próximo y familiar, es decir, con miras a su propio ser, y se revela así como el lugar de comparecencia ontológica por excelencia.

De esta manera y sin interrogar por el *qué* del ser, puesto que ello implica cierta equiparación con el ente, pero sin abandonar del todo el plano óntico, Heidegger se propone llevar a cabo la repetición¹⁴ explícita de la pregunta por el sentido del ser tomando como punto

¹² Pero acaso ¿no se ha formado ya un círculo patente con un modo de hablar como este? Pues sí. Sin embargo, para Heidegger, objeciones de este tipo no tienen cabida en un estudio ontológico, ya que no se trata de procesos deductivos fundados unos sobre otros, sino de una puesta al descubierto de la pregunta por el sentido del ser a manera de exhibición. Lo que aquí se *supone* no es una petición de principio, sino un reconocimiento previo como exigencia de este preguntar «un tanto característico, puesto que en el contenido de la cuestión, en lo que se pregunta, está lo mismo que se pregunta, lo que el preguntar mismo es» (GA 20, 2006: 185).

¹³ Relación a la que Heidegger denominará intraduciblemente *Dasein*. Para una revisión detenida, consultar el apartado 2.2.3 de esta sección.

¹⁴ Aunque Heidegger hable de una repetición explícita (*ausdrückliche Wiederholung*) de la pregunta por el ser, nos parece que la *Wiederholung* alemana remite en nuestro idioma a un re-tomar (*wieder-holen*), algo que ya había sido abordado de alguna manera, antes que a una repetición.

de partida la experiencia de un ente privilegiado que se muestra no como uno más entre muchos otros, sino como lugar del juego entre el aparecer y el rehusamiento. Pero teniendo en cuenta que el ser no se hace comprensible de suyo, sino que precisa de un hilo conductor concreto para hacerse manifiesto, a continuación habrá que tomar la vía óptica de la comprensión de dicho ente que accede al ser desde su horizonte de sentido.

2.2.2. Ser y sentido

Al decir que algo *es* o al preguntarse *qué es algo*, lo primero que salta a la vista es el objeto por el que se pregunta o se predica y no el hecho de que *es*. Así, por ejemplo, cuando digo que este escritorio es café, centro mi atención en la peculiaridad de un objeto del mundo, mientras que su existencia pasa desapercibida al darse por hecho. Ello puede deberse a la generalizada función de la cópula *es*, que se limita a unir un sujeto con un predicado. Pero, a través de este uso común, no llegamos al fondo del asunto y mucho menos cuando se pasa por alto aquello que se nombra con el verbo *ser*. Advertimos, entonces, que la problemática de la irrelevancia del ser no se resuelve en términos meramente gramaticales, sino que precisa de una tematización explícita que permita reconocer y superar los prejuicios presentes en la noción tradicional. ¿Cuáles son esos prejuicios?

Heidegger distingue tres modalidades distintas de relacionarnos con el ser provenientes de la idea generalizada de ser como presencia, de la condensación y determinación de esta noción llevada a cabo por la metafísica tradicional, o bien, del carácter indiferente y cotidiano con el que generalmente usamos el término. El primer prejuicio tiene lugar en el momento de intentar llegar al ser a partir de determinaciones que no le corresponden, esto es, a partir de la totalidad de entes dados de antemano en su carácter de mero *estar ahí delante* (Xolocotzi, 2007: 176, 182). Como resultado de esta comprensión basada en una estructura externa (exotérica) llegamos a la interpretación del ser como esa *región suprema y universal*, que

brinda unidad y universalidad a la totalidad de el ente articulado según género y especie. Pero Heidegger insiste en el hecho de que el ser no es algo similar a un ente; si el ser rehúsa ser interpelado del mismo modo que un ente cualquiera o, si se quiere, que el ente supremo, es precisamente porque no puede identificarse con nada que pertenezca al plano de lo óptico. Su universalidad es más bien de tipo *trascendental*, aunque no en el sentido de un movimiento traspasador que se dirige hacia un plano superior, o bien, hacia un principio fundamentador situado en un *más allá*. Trascender refiere, en este contexto, el *tránsito* mismo situado en esa fisura o intersección (*Unterscheidung*) que se origina en el movimiento que va de lo óptico a lo ontológico y viceversa. Ese *entre*, esa *diferencia* que *sobrepasa* toda universalidad genérica es lo que Heidegger entiende por trascendencia (GA 2, 2003: 24).

Como consecuencia directa de la idea de ser como el ente *universalísimo* se sigue su imposible captación a través del lenguaje común o ¿de qué manera podríamos definirlo o derivarlo a partir de conceptos inferiores? El ser se torna, pues, *indefinible* desde el punto de vista exotérico y ello de tal manera que sus posibles tematizaciones son llevadas a cabo únicamente de manera esotérica, es decir, dentro de los límites de un lenguaje especializado. Los que ahora se hallan en camino son las escuelas y el discipulado en busca de mejorar las formas de acceso de lo así dado, para pasar de una noción vulgar, simple y oscura a una estructuración lógica, elaborada y nítida del ser (Xolocotzi, 2007: 180). En este nivel de cristalización, la lógica se presenta como la mejor herramienta para la explicitación del ser bajo los auspicios estructurales de un complejo conceptual docto y bien delineado, que en última instancia conduce a la consideración radical de la pregunta por el ser como un pseudoproblema. Y ¿cómo iba a ser de otra manera si no hay género próximo ni diferencia específica aplicable a semejante concepto?

Por último, junto a los prejuicios de universalidad e indefinibilidad del ser, Heidegger coloca un tercer elemento proveniente de su uso común y corriente, que trae consigo cierto aire de familiaridad y cercanía. Efectivamente, aunque por lo general no sabemos exac-

tamente qué responder cuando se nos interroga por el ser, ya todo el mundo comprende qué quiere decir cuando hace uso de él. Al parecer se trata de un concepto evidente por sí mismo que no necesita ser explicado: «... se ha convertido en algo tan obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar por ello, es acusado de error metodológico» (GA 2, 2003: 23). Si esto es así, entonces ¿cómo pretende Heidegger plantear la pregunta por el ser sin enmudecer de inmediato? En vista de que el ser no se da con la misma obviedad con la que se dan los objetos del mundo, pero en la medida en que tampoco goza de la nitidez de un concepto universal, habrá que interrogarlo a partir de aquello que lo hace comprensible de suyo, es decir, a partir de su sentido. Pero «cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad...» (GA 2, 2003: 171). ¿Qué debemos entender entonces por *sentido*?

Aunque, desde sus primeras investigaciones filosóficas, Heidegger apuntaba ya al problema de la realidad efectiva del sentido desde el punto de vista lógico e histórico, a estas alturas, ni la noción lotzeana de *validez*, ni la intencionalidad husserliana, ni la introducción del elemento histórico satisfacen ya las exigencias de la investigación ontológica. Por ello, nuestro autor dejará de lado las consideraciones de juventud en torno a la verdad y el juicio para iniciarse en la búsqueda de la procedencia del sentido del ser desde una perspectiva que le permita llevar su interpretación ontológica más allá, o mejor dicho, más acá de la universalidad y la vacuidad. El blanco de la mirada será la experiencia fáctica de la vida, a la cual se accede temáticamente a través de un ámbito fenomenológicamente privilegiado que nos acerca de manera auténtica a lo inmediatamente vivido, esto es, ¡a las cosas mismas! Hablamos aquí de la cotidianidad de término medio (*Alltäglichkeit*), por la cual transitamos con toda naturalidad e indiferencia haciendo uso del ser sin más ni más. Sin apuntar al sentido burdo que la práctica rutinaria de ciertos quehaceres, la cotidianidad de la que habla Heidegger refiere una

modalidad de la existencia que, a diferencia de la actitud teórica, comporta una *comprensión ejecutante*.

Gracias a esta tierra incógnita recién descubierta mediante la reapropiación de la máxima fenomenológica *¡zu den Sachen selbst!*, Heidegger hará de lo inmediatamente vivido el modo de acceso primario a la facticidad de la existencia, que a su vez se presenta como el lugar de luminiscencia que muestra el ser fuera de toda determinación teórico-cognoscitiva o práctico-operativa. Más aún, anterior a cualquier tipo de cuantificación o comportamiento dirigido al mundo, ya siempre nos encontramos sumergidos en esta modalidad no explícita ni temática de ver, en razón de la cual es posible efectuar la interacción con los entes intramundanos. Y esto es así porque, antes de referir una operación del intelecto, la comprensión (*Verstehen*) remite a un *pre-estar* (*Vor-stehen*), a una estancia previa que permite hacer frente a los entes que nos salen al encuentro mediante el trato (*Umgang*) con ellos. La comprensión se establece, pues, como un *saber hacer* que expresa la familiaridad con la que nos movemos en el mundo y que se hace patente en la ejecución diaria de la vida cotidiana (Xolocotzi, 2007: 198).¹⁵

Ahora bien, cuando un ente del mundo viene a la comprensión, lo hace porque tiene sentido, es decir, porque se encuentra inserto en un horizonte que le permite aparecer tal cual es.¹⁶ Dicho horizonte

¹⁵ Antes de su introducción en el vocabulario filosófico heideggeriano alrededor de 1919, lo más cercano al término *Verstehen* era la *intuición hermenéutica* entendida como «experiencia no-reflexiva, no-teórica que permite aprehender la movilidad de la vida y la articula conceptualmente» (Adrián, 2009: 182).

¹⁶ Para ejemplificar esto retomamos una situación cotidiana de la que a menudo Heidegger echa mano: el martillar. Cuando nos encontramos absortos en semejante labor, no damos cuenta de ello reflexivamente, tampoco enunciamos explícitamente la acción y mucho menos calculamos matemáticamente el peso del martillo, la fuerza del golpe o la distancia propicia; simplemente martillamos. Pero semejante tarea presupone ya la comprensión del ser de los entes que empleamos para tal fin, que no es otra cosa que su *ser-útil* para algo. Saber de ante mano qué entes podemos emplear para ejecutar correctamente una tarea no quiere decir, em-

constituye el terreno de manifestación de las distintas modalidades de ser, que en *Ser y tiempo* se dividen en cosas de uso (*Zuhandenes*), objetos (*Vorhandenes*) y seres humanos (*Dasein*).¹⁷ Aquello que se afianza mediante la comprensión no es, empero, el sentido de este o aquel ente determinado, sino el ser del ente en general. Si el sentido constituye la puerta de acceso al ser de los entes, entonces no puede ser diferenciado ni del plano óptico ni del plano ontológico, como si se tratara de un elemento extrínseco que se introduce improvisadamente para unir dos polos opuestos. Ello no sería necesario porque, de entrada, ser y ente se dan en íntima copertenencia, en tal grado que resultaría imposible repensar el problema del ser prescindiendo de su relación con el ente y viceversa. En *Ser y tiempo* la idea es clara: el ser se dice siempre de un ente y todo ente lo es con respecto a su ser (GA 2, 2003: 30).¹⁸

pero, que cada ente del mundo se agote en un modo específico del uso, por el contrario, una piedra maciza también nos puede servir para martillar y con el martillo también podemos defendernos de los malhechores o abrir una nuez para comerla. En cualquiera de los casos, el ser del ente se conserva como *siento útil* para... Véase el apartado 2.3.

¹⁷ Para el inolvidable Franco Volpi, los aspectos esenciales de la doctrina aristotélica se encontraban desarrollados de manera tremendamente original y radical en *Ser y tiempo*, por lo que bien podría considerarse la *Ética nicomaquea* del siglo xx. Gracias a esta precoz interpretación y a la posterior publicación de las lecciones tempranas de Friburgo, ahora sabemos que la pregunta por el ser no fue el único aspecto de la filosofía aristotélica que influyó de manera decisiva en Heidegger, también fue a partir de la interpretación de *las virtudes del alma*, desarrolladas en el sexto libro de la *Ética nicomaquea*, que Heidegger estableció diversos modos en los que el ente es desocultado. De ser correcta esta equiparación, entonces aquello a lo que el Estagirita se refería al hablar de *poíesis*, *theoría* y *praxis* encontraría su posible traducción en el contexto de *Ser y tiempo* a los términos de *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*), *estar-abí* (*Vorhandenheit*) y *Dasein* respectivamente (véase GA 62, 2002: 102).

¹⁸ Que su relación se haya vuelto tan problemática para la tradición se debe, en todo caso, a un modo de ver derivado que se alimenta de un prejuicio: el orden *a priori* de la racionalidad pura a la hora de comprender el mundo.

De lo anterior se deduce que aquello que Heidegger señala con el término *ser* no concuerda en ningún aspecto con el concepto predominante en la historia de la filosofía. El ser no es el fundamento o principio de todo cuanto hay situado fuera del tiempo; lo que en *Ser y tiempo* se indica con tal término es un fondo luminiscente que se retrae para dar paso a la aparición de sombras o entidades concretas, sin hacerse él mismo presente. «De esa “luz” es propio un “no estar presente”, justamente para que pueda aparecer algo. De esta luz es propio el ser, que rehúye aparecer» (Leyte, 2007: 23). Si el ser se hace patente en el no aparecer del ente que sí aparece, cualquier intento de colmar dicho concepto con un contenido concreto resulta deficiente. Para acceder de modo adecuado al ser en su negatividad, habrá que partir entonces no ya de la mera apariencia (*Schein*) o manifestación (*Erscheinung*) de los entes, sino del ámbito del verdadero mostrarse: el fenómeno.

En el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, Heidegger profundiza en tal concepto al abordarlo a partir de tres direcciones fundamentales: desde el punto de vista vulgar, fenómeno es todo aquello que se da en el más próximo trato con las cosas, es decir, lo que «ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática» (GA 2, 2003: 51); desde el punto de vista formal, fenómeno es lo que se muestra en sí mismo, pero de manera indeterminada, puesto que aún no se logra divisar el carácter óntico u ontológico de lo que así comparece;¹⁹ por último, el concepto fenomeno-

¹⁹ La *legítima aplicación* de esta interpretación formal la encontramos en las reflexiones kantianas en torno a la validez y los límites de los *principios* de la sensibilidad, en donde el fenómeno sería todo aquello que resulta *accesible mediante la intuición empírica*. En el marco de la filosofía trascendental, todo esto desembocará en el análisis de la aparición (*Erscheinung*) entendida como el objeto de conocimiento dado en la experiencia y pensado en el entendimiento, que presupone a su vez condiciones *a priori* imposibles de volverse fenómeno. Por ello, lo ganado con las reflexiones kantianas no logra instalarse en el ámbito donde tienen lugar las apariencias (*phänomenologisch*) mismas, sino que se restringe al ámbito fenoménico (*phänomenal*) de lo que comparece inmediatamente.

lógico de *fenómeno* remite a la expresión griega *phainómenon*, que involucra inevitablemente otros términos como *phainomenai* (mostrarse), *pháino* (sacar a la luz del día) y *phôs* (luz o claridad). Interpretados en su conjunto estos términos apuntan a lo que *se muestra-en-sí-mismo* y a cómo es en sí mismo. ¿Y qué será eso que se muestra de tal manera? Sin duda los entes tienen esa característica, pero no como única posibilidad. Dependiendo del modo en el que se acceda a ellos, pueden mostrarse desde *sí mismos* o pueden no hacerlo quedándose estancados en la mera apariencia (*Schein*). Pero Heidegger insiste en que todo *parecer* supone un fondo originario, un mostrarse previo gracias al cual es posible el aparentar. Este fondo previo que sale a la luz de manera subyacente es lo que hemos de llamar *fenómeno* en sentido genuino, detrás del cual no hay nada más.

Ahora bien, si el ser se constituye como fenómeno en un sentido eminente, entonces la ontología será posible únicamente como fenomenología (GA 2, 2003: 55). En efecto, solo a través del método fenomenológico es posible sacar a la luz aquello que comparece a manera de ocultamiento, fuera de la tendencia moderna a buscar el conocimiento partiendo de la idea de certeza. Pero antes que guiarse por la etimología habitual de la palabra, Heidegger buscará en la acepción griega el sentido prístino de la *fenómeno-logía* y apuntará más allá de la llamada *ciencia de los fenómenos*. Según sus lecturas en esta lengua arcaica, el término *logos* implícito en dicha palabra poseía una significación tan rica que bien podía remitir a todo el lenguaje, al discurso, a la palabra, al verbo, a la noción, al pensamiento, a la proporción etcétera, pero manteniendo siempre el carácter de lo que congrega y articula. Antes que nada el *logos* griego reúne, y lo hace de tal manera que lo reunido se deja ver *en sí mismo* y *por sí mismo*, sin necesidad de someterse a la deducción o a la demostración. El *logos* tiene, pues, un carácter apofántico-descriptivo, que a su vez se atiende a un elemento orientador como guía del discorrir. En nuestro caso específico, el hilo conductor viene dado por el ser en cuanto fenómeno, que, en conjunto con el *logos*, conforma el concepto preliminar de *fenómeno-logía* como un «hacer ver desde

sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (GA 2, 2003: 54).

2.2.3. El ente interpelado

Una vez orientados en la dirección correcta, con un modo de preguntar y un método específicos, la siguiente tarea consiste en esclarecer la estructura del único ente que puede ser interrogado y *cómo* se puede acceder correctamente a él. Aunque en una entrevista que data de 1969, Heidegger sostiene que «la idea fundamental de [su] pensamiento es precisamente que el ser o la manifestación del ser *necesita* del ser humano y, viceversa, que el ser humano solo es ser humano si permanece en la manifestación del ser» (Wisser, 1988: 23), lo cierto es que en los años de *Ser y tiempo* rechazará tajantemente esta terminología para referirse a la relación de ser instalada en el hombre, debido a que sus acepciones concurrentes tales como animal racional, persona, espíritu, alma, conciencia o sujeto se incrustan en una determinada visión del mundo que determina de antemano sus condiciones de posibilidad (GA 63, 1999: 41; GA 2, 2003: 67). Con el fin de dejar de lado este tipo de conceptos que ensombrecen o encubren aquello que es necesario tener a la vista a la hora del cuestionar fundamental, Heidegger emprende la difícil tarea de elaborar un lenguaje totalmente ontológico que posibilite expresar lo que a fuerza de desgaste y nivelación ha quedado oculto.

Precisamente por ello, en lugar de reflexionar bajo la usanza tradicional de la terminología metafísica, optará por dotar de un sentido totalmente filosófico a la vieja palabra del idioma alemán *Dasein*. Pero la adopción de un término intraducible para referirse a lo que hasta entonces la tradición concebía como *hombre* no puede interpretarse como un mero capricho (GA 2, 2003: 67); la necesidad de su introducción radica en las exigencias mismas de un pensamiento que busca renovar el lenguaje filosófico a fin de evitar todo lastre metafísico. A continuación, es preciso aclarar el significado que este

peculiar término adquiere dentro del lenguaje heideggeriano, ya que de ningún modo equivale al de *hombre* y tampoco refiere su uso común en el idioma alemán, esto es, al sinónimo del latinizado término *Existenz* en el sentido de que *haya algo* ahí presente, ahí delante. En el momento de trasladarlo al ámbito filosófico, Heidegger va más allá de su próxima connotación sacando a relucir su prístina significación; una significación que designa apropiadamente la constitución ontológica de la vida humana y que logra captar de mejor manera su esencia extática y su modo de ser como posibilidad.

El término *Dasein* lo conforman dos partes: la expresión *Da* y la expresión *Sein*. Cada una, por su parte, nombra cierto tipo de apertura: la una mienta la apertura del ser en general, la otra, la apertura de la existencia. Ello sugiere entonces que «el propio ser como existencia está abierto al ser en general» (Xolocotzi, 2004: 17). Pero ¿qué queremos decir con esto? En principio, lo que se quiere dar a entender con el adverbio *Da* no es una mera determinación espacial, un aquí, ahí, allí ubicados; lo que se busca nombrar con ello es una determinación más fundamental del hombre a la que Heidegger denomina *aperturidad* (*Erschlossenheit*). Dicho término resulta del compuesto derivado del verbo *abrir* (*erschliessen*), que a su vez remite al descubrir en sus diversos aspectos, es decir, al iluminar lo que permanecía en penumbras, al despejar lo intransitable, al aclarar lo que era ignoto, en fin, al hecho de alumbrar.²⁰ Pero ¿cómo es posible y en qué consiste semejante *estado de lo que queda abierto*?

En textos como *Ser y tiempo* (GA 2, 2003: 152), los *Prolegómenos* (GA 20, 2006: 317) y el tratado que versa sobre el tiempo (GA 64, 2006: 47), su autor afirma incisivamente que el *Dasein* es su *ahí*,

²⁰ Por otro lado, también puede indicar la acción de inferir, derivar o deducir, esto es, la acción de «alcanzar mediatamente a través de una inferencia» (GA 2, 2003: 97). Sin embargo, aunque el uso común del verbo denote significados tan diferentes, Heidegger no encuentra en el último de ellos relación posible con respecto a su investigación ontológica, por esta razón hemos de guiarnos únicamente por aquel que refiere aquello que permite que algo quede abierto.

es decir, que él mismo es su aperturidad. Esto significa que no tiene que partir de una esfera interior para relacionarse secundariamente con el mundo; él ya, de entrada, se encuentra abierto al mundo y propicia su comparecencia antes de cualquier escisión entre el *abí* y el *mundo*. De hecho, el establecimiento de los nexos intramundanos es posible únicamente sobre el fondo de la aperturidad, gracias a la cual puede ver, tener y dar cuenta de aquello que tiene enfrente y que le viene al encuentro como posibilidad. Sin embargo, esta visión suya no se equipara a la mera facultad de un órgano determinado ni a ella se reduce. La visión de la que aquí se habla nos sitúa analógicamente en aquel aspecto del ver que permite, a través de una mirada circunspectiva o contemplativa, dar cuenta de aquello en lo que se está. «El ver [repite Heidegger tardíamente] no se determina a partir del ojo, sino del claro del ser» (GA 5, 2010: 208). De aquí que, aunque la mayoría de los animales estén biológicamente habilitados para mirar, resulte infructuoso partir de este hecho para hablar de algo similar a su apertura. Solo el *Dasein* es visivo (*sichtig*)²¹ y abre mundo, en cambio los demás entes como la piedra o la rosa pueden ser visibles y estar descubiertos (*Entdecktheit*), pero ello no implica ninguna apertura al ser en general.

De esta interpretación del *Dasein* como pura aperturidad sin más, se siguen cuatro importantes consideraciones: en primer lugar, tenemos que, gracias a dicha caracterización, Heidegger logra hacer transparente el fenómeno sobre el que yace la antigua interpretación óptica del hombre concebido como un *lumen naturale*, en razón de su connatural claridad que ilumina lo que de otra manera permanecería en penumbras. «Lo que así resplandece no es un ente a la mano entre otros, ni menos aún algo que está ahí [...] Lo resplandeciente está en el “Ahí” [*im Da*]» listo o *dispuesto* a ser (GA 2, 2003: 96). A partir de esto, también nos queda claro que el descu-

²¹ Del sustantivo alemán *Sicht* (vista o visibilidad), que morfológicamente puede remitirnos a lo visual (*sichtlich*), a lo visible (*sichtbar*) o, en este caso, a lo que tiene vista (*sichtig*) (véase GA 20, 2006: 373).

brimiento del mundo, así como su transitabilidad, su conocimiento y su iluminación no son posibles a partir de la definición de *naturaleza* en el sentido moderno del término, sino únicamente a partir del *Da* del *Sein*. Baste con tomar en consideración el hecho de que «el *Dasein* está “iluminado” [*erleuchtet*] [...] y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]» (GA 2, 2003: 152), para asegurar que solo puede existir como pura apertura descubridora de mundo. De hecho, la concepción monadológica basada en la primacía de un yo enfrascado en sí mismo que accesoriamente se vuelve hacia la exterioridad para relacionarse con ella es comprensible únicamente sobre la base de esta apertura que no se limita a descubrir planos ópticos porque, antes que ser un *abí* físico y concreto, constituye la apertura de ser en general. El *Dasein* es el claro en el bosque (*Lichtung*) a partir del cual se hacen transitables los otros modos de ser diferentes de él, es pura *relación de ser* instalada en el *hombre*, sin la cual sería imposible hablar de algo similar al ser en general.

A partir de esto último, nos percatamos del doble sentido en el que se dice que el *Dasein* está abierto: por un lado, si la pregunta por el ser remite a la unidad de sentido de los múltiples modos de ser descubiertos por el *Dasein*, la incumbencia de su apertura se torna *ontológica*; por otro lado, nos topamos con el sentido netamente *óptico* cuando tomamos en cuenta que esta misma apertura remite no solo al ser en general, sino que tiene un específico terreno de luminiscencia, un ente específico en el que se instala, un lugar llamado hombre.²² Esta apertura fundamental implica, pues, una relación bilateral entre el *Dasein* y el ser: «... trascendencia es el modo en el que el *Dasein* se comporta en torno al ser en general, mientras que el horizonte es el modo en el que se establece la rela-

²² Con esta doble caracterización de la apertura, Heidegger evita que tanto el término *Dasein* como el de *hombre* resulten plenamente intercambiables, como si se tratase de sinónimos. Para nuestro autor, *Dasein* es algo más que *hombre* en cuanto que no remite a este o aquel hombre, sino a una estructura ontológica válida para cualquier ser humano.

ción del ser para con el *Dasein*» (Xolocotzi, 2004: 25). Esto quiere decir que, mientras el *Dasein* se trasciende a sí mismo comprendiendo el ser en general, este último se presenta como el horizonte que propicia dicha comprensión.²³

Como podemos observar, el *Dasein* no comparte el mismo modo de ser de los demás entes que le salen al paso y, por eso mismo, se resiste a ser concebido como tal. La principal razón de tal resistencia estriba en la eminente peculiaridad óptica característica de este ente, que consiste en mantenerse siempre abierto al ser. Ahora bien, dado que esta apertura es, en primera instancia, apertura de mundo, ¿no estamos dando un salto injustificado que va del plano óptico al ontológico? Si consideráramos únicamente el punto de vista que parte de la inmediata aprehensibilidad del ente desde su más próximo y regular aparecer, entonces la respuesta sería afirmativa. Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que aunque el *Dasein* es

²³ Razón por la cual, la pregunta por el sentido del ser exige un análisis existencial previo de la estructura de ser del *Dasein*, único ente a través del cual puede ser abordado. Ahora bien, es necesario precisar que, si bien dicha analítica desplegada en la primera parte de *Ser y tiempo* impulsó grandemente el desarrollo del pensamiento existencialista, Heidegger mismo dista mucho de pertenecer a esta corriente por dos razones importantes: en primer lugar, hay que reconocer que la finalidad de su planteamiento apunta en la dirección ontológica al poner en el centro de toda reflexión la pregunta por el sentido del ser, en lugar de enfocar sus reflexiones desde las problemáticas concretas propias del existir humano. Asimismo, hay que tener bien presente la marcada diferencia que existe entre los términos *existencial* (*existenziell*) y *existencialista* (*existenzial*), pues es a partir de ella que podemos delimitar los ámbitos en los que se inscribe la investigación heideggeriana. Lo existencial nos remite, pues, al nivel reflexivo de la existencia cuya guía de esclarecimiento es la comprensión de sí mismo, mientras que lo existencialista, aunque se funda en la existencia, no se limita al ámbito *óptico* del comportamiento individual, sino que intenta dilucidar temáticamente las estructuras ontológicas del existir mismo. De hecho «en muchos sentidos, *Sein und Zeit* es un intento de distinguir la autenticidad del “ser” de la artificialidad de la existencia. Esta misma distinción, insiste Heidegger, es la que subraya la distancia enorme entre una verdadera ontología (la suya) y el existencialismo de Sartre» (Steiner, 1999: 112).

ontológicamente lejanísimo para sí mismo, el ámbito del ser no le es algo extraño, porque, a sabiendas o no, se encuentra primariamente en una relación con su ser como condición de posibilidad para la apertura al mundo (GA 2, 2003: 37).

Como última consideración, tenemos que dejar claro que el *ahí* no refiere una acción que se ejecute con ayuda de la voluntad y del buen discernimiento. El *Dasein* no puede decidirse por permanecer abierto unas veces sí y otras no, puesto que «*tiene* que ser el ahí y en él afirmarse» (GA 2, 2003: 64). En esta obligatoriedad del *tener-que-ser* (*Zu-sein*) reside la esencia específica del *Dasein*, su modo fundamental de ser que no es otra cosa que su existencia. Pero si el término *Existenz* nos remite de inmediato a la presencia efectiva como característica aplicable a todos los entes por igual, entonces ¿cómo pretendemos resolver la pregunta por la esencia de este ente en términos de forzosidad de la existencia? ¿No estamos contradiciendo lo dicho hasta el momento? Aparentemente sí, por ello conviene aclarar el sentido en el que empleamos este término.

Cuando Heidegger habla de la *esencia* del *Dasein* no se refiere a alguna característica estática y absoluta que lo determine a ser de tal o cual manera como lo sugiere la tradición. En vista de que este ente se encuentra siempre fuera de sí, delante de sí, ante sus posibilidades, no hay manera de adecuar un contenido específico que lo determine de manera *esencialista*. La existencia como modalidad primaria de su ser abierto remite, más bien, a la pura posibilidad de desarrollarse de tal o cual manera rebasando el modo de ser de lo puramente *ahí*. De aquí que su realización ontológica resida en el dinamismo característico de su ser como posibilidad (*Seinkönnen*), antes que en el cumplimiento de una estructura inflexible. Que el *Dasein* esté determinado por el existir nos conduce a concluir que toda apertura, antes que constituirse apertura a un ente determinado, es apertura a la existencia o, mejor dicho, que la existencia se halla colocada sobre el fondo de la aperturidad (véase Xolocotzi, 2007: 192).

Dado que el *Dasein* se encuentra ya siempre y cada vez consignado al mundo y se proyecta en posibilidades abiertas por él mis-

mo, sus determinaciones fundamentales no giran en torno a lo *real* y *necesario*, sino en torno a lo posible. Pero esto no sugiere que dichas posibilidades sean aprehendidas como meras vacuidades lógicas desprovistas de sentido, pues, precisamente porque han sido abiertas desde su *abí*, cada una representa una manera diferente de ser y de comprenderse. Esto lo sintetiza Heidegger diciendo que «el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo» (GA 2, 2003: 33), de tal manera que su ser solo puede hacerse explícito en cuanto *modo de ser posible*, pero no en cuanto que *es* simple y llanamente. De aquí que la modalidad categorial de lo que aparece como estando allí presente solo constituya uno de los muchos modos en los que el *Dasein* puede comprenderse, pero no el definitivo ni el más originario. En esta dirección y confrontándose con los conceptos aristotélicos, Heidegger afirma que «el *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad» (GA 2, 2003: 162), de tal suerte que la *actualidad* como categoría modal ontológicamente superior se ve relegada a un segundo plano, mientras que la *potencialidad* adquiere un nuevo sentido que rebasa por completo el ámbito de «lo que *todavía* no es real y lo que *jamás* es necesario», para designar la determinación última y más originaria del ser de este ente (GA 2, 2003: 162).

Ahora bien, esta capacidad proyectiva reconocida como *existencialidad*²⁴ exige un espacio de juego en donde las posibilidades puedan tener lugar.²⁵ Justamente a ello se refiere Heidegger con la no-

²⁴ Pero en el sentido estrecho del término, ya que Heidegger también llama *existencialidad* a la totalidad de la trama de estructuras constitutivas de la existencia (GA 2, 2003: 33).

²⁵ Heidegger se da a la tarea de delimitar aquello a lo que nos dirigimos cuando empleamos el término *proyección*, a fin de evitar cualquier posible malentendido, sobre todo el término *impulso* de tan cercana significación. Si bien ambos términos sugieren gráficamente el movimiento de salida hacia algo, el impulso no es capaz de *ver* aquello a lo que se dirige, avanza hacia adelante y nada más. Decimos entonces que el impulso es una especie de ceguera desorientada, tal como a veces lo decimos también del amor. La proyección, en cambio, muestra un carácter direccionado que

ción del proyecto (*Entwurf*) como aquel elemento constitutivo de la existencia que arroja el *Dasein* ante su *poder-ser*. Con todo, dicha proyección no se agota en la realización efectiva de un plan previamente ideado, como si con el hecho de llevar a buen fin un proyecto concreto, el *Dasein* lograra clausurar su apertura de manera definitiva. De hecho, ninguna posibilidad local agota el ser de este ente,²⁶ ya que el proyecto mismo forma parte de su constitución ontológica.

Ahora bien, el hecho de que el *Dasein* se mueva en su ser respecto a su ser mismo convierte a este último en su *ocupación* más importante, de modo que, en todo lo que hace y lo que deja de hacer, tiene en la mira el *cuidado* de su ser. *Cuidándolo* y *usándolo* de cierta manera y en cierto grado, el *Dasein* se mantiene atento y abierto a él mismo y, por consiguiente, a su ser. Precisamente a esto se refiere Heidegger cuando afirma que *en su ser le va su ser mismo*, de tal manera que este *irle* está condicionado por el sentido de ser en general. Aquello que *le va* y *le viene* al *Dasein*, es decir, aquello que lo mueve y lo condiciona es nada menos que el propio *ser* con el que ya, de entrada, mantiene una relación ontológica que se basa en la comprensión. Por ello mismo, esa relación jamás podría comportar la indiferencia característica de la representación neutra de lo que es, pero puede dejar de ser: el *Dasein* no es indiferente respecto de su ser y tampoco puede serlo porque aquello que está en juego es su existencia misma.

El hecho de que el *Dasein* sea un ente abierto a sí y existente por sí mismo pone de manifiesto la falta de fundamento característica de su ser: él «se encuentra no únicamente que es, en cuanto algo que está ahí en el sentido del fondo y de fundamento, sino que en el fon-

indica aquello *por* y *a* lo cual se dirige el *Dasein*; orientación que, empero, no remite a ningún tipo de causalidad final sino a su ser mismo. La *direccionalidad* refiere el hecho de que *Dasein* «tiene que ser a través de su ser...» (Xolocotzi, 2007: 191), de tal suerte que al decidirse por tal o cual posibilidad, se elige también a sí mismo y se comprende desde su elección. «El *Dasein*, como recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización. Para decirlo de una forma gráfica: existiendo nos jugamos el tipo» (Adrián en GA 62, 2002: 22).

²⁶ Excepto su posibilidad más extrema: la muerte.

do es un fondo *existencial*, es decir, un fondo abierto —de hecho, un fondo sin fondo, un *abismo...*» (GA 20, 2006: 364)—. Esto quiere decir que, antes de predicar cualquier modo de ser específico, este ente ya *se* encuentra existiendo en términos de pura expresión de ser, razón por la cual la única determinación que puede expresar es ella misma indeterminada. En esto último reside el *modo* específico en que *le va* en su ser este mismo ser (véase Xolocotzi, 2009a: 20; 2007: 198). De lo que ahora se trata es de explicar la existencia desde el punto de vista de la entrega a sí mismo, esto es, desde el *factum* de ser irremediamente.

Así pues, frente al enfoque proyectante del *abí* propio de la constitución existenciaría comprendedora del *Dasein*, Heidegger coloca la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que indica *cómo* uno está, *cómo* a uno le va mostrando, al mismo tiempo, la forma en que «son abiertas las posibilidades del comprender» (Xolocotzi, 2009a: 21). De hecho, la comprensión es entendida únicamente en relación con la disposición afectiva, que recubre de cierta tonalidad los momentos activos y espontáneos del comprender. La *Befindlichkeit* está presente en todo momento y expresa la vulnerabilidad de la existencia en la que el hombre se encuentra rodeado de las cosas del mundo. Así, por ejemplo, cuando el *Dasein* se entrega irreflexivamente a la ocupación cotidiana, el temple emerge en la seguridad que permea el trato con el entorno circundante y es gracias a ello que logramos desenvolvemos en el mundo despreocupadamente sabiendo de antemano que las calles por las que transitamos no se disolverán, o confiando en que el avión que abordamos no se desplomará.²⁷ Más aún, la disposición afectiva es una «condición

²⁷ La comprensión del mundo no solo remite a los temples que acompañan nuestras acciones, para el Heidegger tardío también se extienden a las épocas históricas que han marcado a la humanidad. Así pues, en la Antigüedad clásica, el temple (*Stimmung*) dominante era el asombro como inicio de todo conocimiento, la modernidad, en cambio, estuvo marcada por la duda metódica inaugurada por Descartes, mientras que la época contemporánea se caracteriza por el espanto ante la racionalidad instrumental y la maquinación. Para un análisis detallado, véase el tercer capítulo del texto.

de posibilidad para nuestras acciones (incluso de nuestros actos reflexivos, pues ni siquiera la contemplación del mundo está exenta de tonalidad afectiva)» (Adrián, 2009: 54).

No obstante, la apacibilidad del mundo cotidiano también puede ser interrumpida por la experiencia fundamental de la angustia que coloca el *Dasein* frente a la nada. Ante esta sensación, dicho ente comienza a sentirse extraño ante algo indefinido e indefinible, comienza a volverse extranjero en su propio hogar, de tal manera que todo lo que le brindaba sentido y confort al mundo se diluye en la indiferencia. Las cosas del mundo se vuelven hacia él hasta aplastarlo y oprimirlo, y despiertan, al mismo tiempo, un sentimiento de impotencia y finitud. Posteriormente, cuando la angustia ha sido calmada y el *Dasein* regresa a la tranquilidad acostumbrada, piensa que en realidad *no era nada* aquello que le causó tal sentimiento y se devuelve con ello a las posibilidades más inmediatas de su ser (GA 2, 2003: 205).²⁸

Así es como, al abrir su ser ya siendo, el *Dasein se encuentra* (*sich befinden*) a sí mismo como arrojado (*Geworfenheit*) al más desnudo existir, de tal manera que su *ser* se ejecuta únicamente en cuanto estar.²⁹ Precisamente a través de la ejecución, el *Dasein* se revela como

²⁸ Pero más allá del carácter pasajero de la experiencia, Heidegger ve en la angustia uno de los templos fundamentales de la existencia, puesto que, así como revela un mundo desprovisto de sentido, así también nivela toda proyección futura de manera tal que al decidirse por una u otra posibilidad, al hacer o dejar de hacer, el *Dasein* se descubre a sí mismo como un ente libre y responsable. Eligiendo puede hacerse cargo de sí mismo y decidir de manera propia (*Eigentlichkeit*), o bien, puede rehusar, dejar que los demás decidan por él y quedarse varado en el círculo de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Véase el apartado 2.3.3. titulado «Cotidianidad media».

²⁹ Es necesario precisar el uso estrictamente ontológico del término *arrojado*, pues si bien su sentido temporal insinúa un acontecimiento pretérito llevado a cabo por un sujeto distinto de aquel que predica esta condición, lo cierto es que se trata de meras limitaciones lingüísticas. En sentido estricto, *nadie* arroja el *Dasein* a la existencia, y esta no es un hecho que se consume con el nacimiento, pues, desde que es, dicho ente se halla siempre en lanzamiento consignado a un mundo.

ese ente concreto que somos nosotros mismos, se revela expresamente o no como *mío* (*Jemeinigkeit*). Y lo hace no de manera subjetiva ni como una pertenencia que pueda ser trasladada de un lado a otro: «... el Dasein trae de suyo consigo su aquí no en el sentido de una propiedad muerta, sino en cuanto que-ser, a saber, ser su aquí y ese es, precisamente, el verdadero sentido del ser del Dasein» (GA 64, 2006: 317). Esto último señala que más allá de ser objeto de la determinación y adquisición cognoscitivas, o de constituirse como un solipsismo exacerbado, dicho ente se realiza de diversos modos, que varían según la dirección que tome en su desenvolvimiento con el mundo. Gracias al vivir fáctico como carácter ontológico y modo específico de la existencia, el *cómo* modal se limita y despeja a manera de un yo *ocasional* (*Jeweiligkeit*), de manera que la facticidad se proclama decididamente por *ser lo que ya es*, pero siempre en plena correspondencia con la proyección de lo que *todavía no es*. Así, mientras la proyección apunta al ámbito del estar, la condición de arrojado solo puede ser abierta al proyectar ser.

Con lo desarrollado hasta ahora, hemos respondido a la última pregunta sobre el concepto tradicional de *Existenz* como actualización de una esencia determinada, frente al radical sentido heideggeriano que remite a la de facticidad de la existencia. Ahora bien, decir que la existencia arrojada cobra forma solo en cuanto estar nos conduce a afirmar que toda apertura de mundo es siempre *fáctica* (GA 2, 2003: 237). Esto último deja al descubierto un vínculo muy estrecho entre eso que somos y aquello en lo que estamos, razón por la cual es preciso aclarar el renovado sentido que el *mundo* adquiere en el contexto de *Ser y tiempo*.

2.3. LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

2.3.1. El sentido óntico de mundo

Para introducirnos en este tema, retomamos las características ontológicas de la vida fáctica expuestas en la lección del semestre

invernal de 1919-1920 titulada *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí, su autor habla de cuatro rasgos fundamentales que muestran cómo se lleva a cabo la vida desde su carácter originario, a saber, la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*), la referencia al mundo (*Weltbezogenheit*), la significatividad (*Bedeutsamkeit*) y la obviedad (*Selbstverständlichkeit*). En primer lugar, la vida posee un carácter autárquico porque no precisa de complejos conceptuales para poder llevarse a cabo. Se desenvuelve a partir de sus propias tendencias y motivos, sin necesitar nada más para colmar sus tendencias genuinas y establecerse en su completitud (Xolocotzi, 2004: 111). Pese a ello, el carácter autárquico no debe entenderse como algo que sucede fuera del mundo, puesto que la vida muestra de entrada una estructura intencional dirigida hacia esa región fenoménica en la que el *Dasein* se desenvuelve mundanamente. Pero esta peculiar estadía suya no le sobreviene de manera accidental, como si una vez constituido en su *completitud* lo colocáramos posteriormente en un espacio infinito junto a otras entidades. Tampoco se trata de una conciencia ordenadora que, proyectada sobre un montón de materia bruta, construya algo similar a un mundo. En vista de que dicho ente no tiene *otro* lugar para ser más que dentro del mundo, habrá que hacer transparente su significado en un movimiento de retroceso que, partiendo del revestimiento llamado *realidad* o *naturaleza*, nos lleve hasta el mundo concreto, cotidiano, arraigado en la tierra. Después de todo, *humano* proviene de *humus* que significa «tierra» en latín.

Heidegger comienza su investigación partiendo del mundo más cercano para el *Dasein* cotidiano, esto es, del entorno circundante (*Umwelt*)³⁰ donde los entes comparecen en el modo de ser del útil (*Zuhandenheit*). El término que más se adecua para hablar de dichos

³⁰ Antes que denotar alguna caracterización espacial, lo circundante remite a la familiaridad con la que nos movemos en el mundo. Esto lo ilustra Heidegger de mejor manera al poner el ejemplo de los anteojos, que siendo lo más cercano espacialmente hablando, son lo más lejano en comparación con aquello a lo que se dirige nuestra mirada.

entes con los que uno tiene que vérselas no es aquello que los modernos denominan *cosa*, sino lo que los antiguos griegos conocían como *prágmata* (GA 2, 2003: 68). En vista de que las *cosas* no *son* sino que se *dan* como posibles útiles, el único medio para acceder a su modo específico de ser es el trato implícito en la ocupación cotidiana. Efectivamente, antes que entregarnos a la investigación científica de objetualidades consumadas, nos encontramos sumergidos en pleno trato ejecutante que nada nos dice de componentes químicos, ni de características físicas tales como la densidad, la materialidad, la contigüidad o la extensión. Si queremos dar con el sentido de mundanidad aquí planteado, entonces será necesario dirigir nuestra atención a la referencia (*Bezug*) más inmediata del uso, a su más cercano *para-qué* (*Wozu*), ya que en este poder *servir-para* (*servicialidad*) reside la determinación ontológica de su ser, es decir, su esencia.

Pero no podremos comprender plenamente este horizonte de referencia si no tenemos en la mira su *destinación concreta*, mediante la cual se establece la unidad referencial ordenada hacia la obra (*Werk*). «Con el hacha, por ejemplo, que se encuentra en su lugar a la hora de realizar un trabajo, se da simultáneamente un entorno interrelacionado [de otras cosas]: casa, patio, bosque, árboles a la espera de ser talados, leña que hay que cortar, almacén, fogón, preparación de la comida, cocina, muebles» (GA 64, 2008: 30). Mediante este ejemplo, se hace patente el hecho de que no puede haber un útil en cuanto tal, sino únicamente a partir de la referencia a otros útiles, que a su vez se van ligando entre sí hasta formar un *conjunto referencial* (*Zeug-ganzes*), fuera del cual es imposible comprender su *para-qué* final. En este punto culmen del complejo referencial, el útil apunta no ya a otro ente intramundano más, sino al ente específico al que se dirige la obra, a un *para-quién* que produce, utiliza o porta. «Por consiguiente, con la obra no comparecen tan solo entes a la mano, sino también entes que tienen el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano [...] el mundo es también el nuestro» (GA 2, 2003: 93).

Ahora bien, que el *Dasein* se mueva ya siempre con cierta seguridad y confianza en el trato con los entes sin necesidad de teoría

alguna que oriente su ejecución no quiere decir que la manipulación de utensilios se realice como una interacción ciega e instintiva. La circunspección siempre tiene a la vista el asunto del que se ocupa en el trato cotidiano y se devela así como la modalidad de apertura al horizonte inmediato del mundo. Incluso, la espacialidad y la orientación como terreno teóricamente privilegiado se explican primariamente a través de este mirar que nos presenta los lugares y los puestos del mundo bajo la articulación y el rumbo que se dictan en la ocupación, de tal manera que el *dónde* significa «justo al lado de la escalera», «al pasar el bosque», «a lo largo del arroyo», «en el claro del bosque» (GA 64, 2008: 30 ss.).

Para la mirada circunspectiva del *Dasein*, el mundo sale al encuentro antes que como objeto, cálculo o medida, como significación. Lo significativo es, pues, lo primario, se despliega simbólicamente, se vuelve comprensible a través de la vivencia más inmediata, y se agrupa en una estructura global originaria denominada *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Gracias a ella se descubre la totalidad de los elementos que conforman el ser del mundo, reconocidos como *familiaridad* confiada del entorno circundante (*Vertrautheit*), *premostración* de aquello que emerge del horizonte del mundo (*Vorschein*), *disponibilidad* como un modo específico de comparecencia del ente (*Zu-handen-sein*) y, finalmente, *el estar-ahí-delante* como petrificación de dicha disponibilidad (*Vor-handen-heit*) (GA 64, 2008: 33 ss.).

No obstante, la significatividad puede verse interrumpida por el trato objetual de un yo conocedor que propicia el alejamiento del mundo. Pero no se trata aquí de un alejamiento meramente espacial que pudiera solucionarse gracias a la aproximación voluntaria hacia aquello que nos rodea. Se trata de un alejamiento privativo que se produce al extraer un ente de su entorno para colocarlo como objeto de conocimiento. Bajo estas circunstancias, el útil deja de significar para consolidarse como un conjunto de cualidades perceptivas, que hacen acto de presencia en un mundo mentado y observado. Afortunadamente en esta modificación de su relación con el ente, el *Dasein* no se cierra al mundo que lo

circunda, aunque sí reduce sus posibilidades de ejecución a una experiencia residual del conocer teórico *deshistorizado* y vacío de significado. Heidegger resume este proceso desvivificador en tres pasos:

Lo significativo es des-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real. La vivencia del entorno es despojada de la vida hasta el punto de quedar reducida al mero reconocimiento de algo real en cuanto tal. El yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad en correlación con lo cósmico. (GA 56/57, 2005: 108)

Pese a ello, el presupuesto que yace al fondo de esta desvivificación sigue siendo la *vivencia del mundo circundante*, que nos presenta el mundo en su carácter de significatividad y no como la mera presencia aglutinada de entes. ¡*El mundo no está, significa!*, y precisamente por ello es posible comprender su estructura preontológica-existencial. Con lo abordado hasta el momento ha quedado claro que la condición respectiva del mundo responde a la pregunta por la esencia de aquel ente cuyo modo de ser es *estar-a-la-mano*, pero resta introducirnos propiamente en la zona ontológica que devela el mundo no ya a través del *para-qué* del ente intramundano, sino mediante el *en-qué* (*Worin*) del *Dasein*. Por ello, hemos de emprender el desarrollo de la significatividad entendida como condición ontológica que posibilita la comparecencia de dichos entes y busca resaltar con ello la pertenencia específica del *Dasein* al mundo.

2.3.2. El sentido ontológico de mundo

Como hemos dicho ya, mediante la mirada circunspectiva, el *Dasein* se topa con entes en el mundo que se presentan ante todo provistos de significación y, de manera correlativa, el carácter significativo del mundo alcanza su plenitud únicamente a través de su integración al proyecto, que convierte el *para-qué* final en un *para-quién*.

«He aquí, pues, como se nos presentaría en adelante el ser del mundo. Es un puro proyecto develante [...] y proporciona al *Dasein* la posibilidad de hallar tal o cual existente particular» (Corvez, 1970: 29). Que el mundo comparezca esencialmente ligado al proyecto del *Dasein* y designe su modalidad ontológica por excelencia como *ser-en-el-mundo*, quiere decir que su significado no está dado de antemano, sino que se va dando, se va mundificando en función del contexto específico del dicho ente. El mundo no *es*, propiamente hablando, el mundo deviene mundo, se va mundificando: ¡mundea! (*es weltet*). Heidegger aclara lo dicho mediante el consabido ejemplo del hombre senegalés que, al adentrarse en el recinto donde la cátedra tiene lugar, no logra ver el púlpito propiamente, lo que alcanza a ver es un escudo para protegerse de las flechas (GA 56/57, 2005: 87).

Cuando Heidegger define el *mundear* como pura significatividad experimentada desde una circunstancia determinada, lo hace apuntando en contra de la tendencia neutralizadora a concebir el mundo como un gran contenedor que soporta el conjunto de los entes. A su parecer, el *Dasein es-en-el-mundo* de una manera totalmente distinta a la mera comparecencia en medio de entes con los que apenas alcanza a relacionarse numéricamente. Sin embargo, para llegar al pleno sentido de su peculiar estancia, es necesario dejar de lado el sentido categorial de la preposición *en* que refiere un tipo de contención de un ente dentro de otro, tal como sucede con un árbol en el bosque o el café en una taza. Atendiendo al sentido más genuino, que según los Grimm remite al verbo *innan*, caemos en la cuenta de que la connotación existencial pasa muy por encima del ámbito categorial, pues, en lugar de hacer manifiesta la correspondencia entre continente y contenido, refiere el *habitar* como relación de cercanía, contacto y familiaridad con aquello que lo rodea. El habitar también sugiere que las cosas que tienen cabida en el mundo, antes que presentarse como fracciones neutrales de materia universal, se descubren siempre provistas de algún sentido. Ni la realidad puramente física y mecánica con su correlato psíquico ni la naturaleza en su limitada connotación que

se atiene a lo viviente agotan el sentido del *ser-en* que aquí se ha puesto en juego.³¹

Con lo abordado hasta aquí hemos intentado poner de manifiesto el carácter autárquico, mundano y significativo de la vida fáctica tomando como hilo conductor el desarrollo de la *intencionalidad vivida mundanamente*. Pero la vida también se caracteriza por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma, razón por la cual, a continuación, hemos de abordar el suelo en el que tiene lugar este último elemento estructural, caracterizado al principio del presente capítulo como *obviedad*.

2.3.3. Cotidianidad media

Si *ser* significa *ser* mundanamente, la experiencia cotidiana de mundo compartido no puede pasar inadvertida para la investigación filosófica por más obvia, dispersa e inadvertida que parezca. Precisamente en esta dirección, Heidegger se pregunta: ¿quién es el *Dasein* en su inmediatez y regularidad (*zunächst und zumeist*)? En vista de que no hay ser humano sin mundo, tampoco hay un yo aislado de los otros. Incluso la auténtica soledad es siempre una soledad de los otros entre los que ya siempre nos encontramos, por lo menos, echándolos de menos. El *Dasein* no puede estar solo porque su existencia supone estructuralmente la existencia de otros como él

³¹ Para comprender plenamente los caracteres existenciales del *Dasein*, es necesario colocarlos sobre la base de aquel modo de ser que los determina *a priori*, a saber, el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Un análisis concreto de este primer existencial revela su estructura tripartita y cooriginaria, en la que cada elemento se articula relacionalmente respecto de los otros dos. Es así que tenemos un todo estructural conformado por el mundo (*Welt*) en cuanto tal, por el ente que está en el mundo (*Selbst*) y por el estar mismo (*In-sein*) (GA 2, 2003: 79-80). A partir de esta distinción elaborada ya por el Heidegger de los años veinte, se hace explícito el *ser* del mundo, el cual exige, para su plena comprensión, un desglose de las características de cada expresión.

(*Mitdasein*) con quienes comparte el mundo (*Mitwelt*), aun cuando no guarde ninguna relación efectiva con ellos o cuando los tenga presentes únicamente a manera de recuerdo (GA 17, 2006: 36). Para señalar la comparecencia de los otros con quienes convivimos y de quienes nos ocupamos en el horizonte del mundo circundante, Heidegger introducirá el existenciario *ser-con-otros-en-el-mundo* (*Miteinandersein*): «... esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundanidad [...] en la que el *Dasein* se encuentra siempre por esencia» (GA 2, 2003: 143).³²

Ahora bien, en esta modalidad de la existencia que le ha sido confiada al *Dasein*, siendo su propio *aquí* y su propio *en*, se funda la posibilidad de ser él mismo o de no serlo. Esto quiere decir que la facticidad entendida como ese darse inmediato del mundo compartido puede llevarse a cabo de dos maneras fundamentales: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropietad (*Uneigentlichkeit*). En el primer caso, el *Dasein* asume las posibilidades cotidianas como algo auténticamente suyo, mientras que, en el segundo, le es imposible dar cuenta expresamente de las decisiones tomadas. Viviendo en la impropietad, el *Dasein* se deja perder en medio de una multitud anónima, impersonal y reguladora y permite que los demás elijan por él. Todos son el otro que a la vez es ninguno, de tal manera que nadie mantiene una verdadera apertura con las cosas y, por lo tanto, nadie alcanza una verdadera comprensión de ellas:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encon-

³² En *El concepto del tiempo*, Heidegger llevará a cabo una distinción un tanto rústica de los tres modos de la comparecencia del mundo compartido, a saber, el tener que ver, el estar referido y el no tener nada que ver con el otro. Estos, a su vez, se traducen en tres posibles modalidades del *con* denominadas *ser-uno-para-el-otro*, *ser-el-uno-contra-el-otro*, o bien, *ser-uno-junto-al-otro* (GA 64, 2008: 37).

tramos irritante lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (GA 2, 2003: 146)

Con la cita anterior, queda claro *quién* es ese *Dasein* cotidiano que vive en la dependencia y en la dispersión: se trata de ese *uno* (*das Man*) que no es nadie, pero que al mismo tiempo puede ser encarnado por todos. Esto último no quiere decir, empero, que el *uno* sea un concepto que designa un *sujeto universal*. Interpretar así este fenómeno significa aprehenderlo abstracta, vacía y derivadamente, a partir de los mismos parámetros con los que se definen los entes intramundanos. Plantear las cosas de este modo solo nos impide ver que el sujeto de la cotidianidad media no es una categoría ni un arquetipo, sino el sujeto más *real*, allí donde *realidad* significa el modo más inmediato del ser del *Dasein* (GA 2, 2003: 148).³³ Con todo, la cotidianidad media no debe tomarse como algo que se tenga que evitar a toda costa, puesto que, de entrada, a la estructura existencial del *Dasein* le es inherente cierta obstrucción y encubrimiento en virtud de su facticidad. De hecho, el dominio permanente de la impropiedad del *uno* se funda en una natural tendencia del *Dasein* a tomarse las cosas a la ligera, es decir, a hacer todo con facilidad para alcanzar cierta estabilidad y tranquilidad. Gracias al *uno*, el *Dasein* se libra de su *tener-que-ser* y se quita de encima la carga de tener que elegir, juzgar y valorar (GA 20, 2006: 308).

Por ello mismo, resultaría erróneo manifestar que este quedar absorbido en el mundo ocupándose de su ser es una *consecuencia* de la aperturidad, y que bajo otras circunstancias se podría evitar en el momento de decidirse por el más originario modo de ser haciéndose cargo de sí mismo de manera propia (*Eigentlichkeit*). Vivir en la propiedad no es lo mismo que vivir *auténticamente* (*echt*). La autenticidad, tal como regularmente la entendemos, surge de una

³³ Para Heidegger, el *uno* tiene maneras propias de ser caracterizadas como distanciamiento (*Abständlichkeit*), medianía (*Durchschnittlichkeit*), nivelación (*Einebnung*) y publicidad (*Öffentlichkeit*).

visión óptica imparcial que el *Dasein* tiene de sí mismo al tomar como base el consenso común, y de la idea generalizada que dicta cómo *se vive* auténticamente. «El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existensiva*³⁴ del uno entendido como un *existencial esencial*» (GA 2, 2003: 149). Esto quiere decir que el *Dasein* no vive, de entrada, en lo propio, pero tampoco huye ni se olvida de su existencia: la impropiedad no implica un grado inferior de ser, del mismo modo que la propiedad no consiste en un *ser más*. Por el contrario, «la impropiedad determina al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces» (GA 2, 2003: 63) y solo a partir de ella es que puede ganar para sí un modo de ser más propio.

En la medida en que al *Dasein* le pertenece esencialmente el estar abierto, puede también estar cerrado o cubierto yendo y viniendo de lo propio a lo impropio y viceversa. La existencia propia no debe entenderse, pues, como algo «que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esa cotidianidad» (GA 2, 2003: 197). Es por ello que el *Dasein* no puede mantenerse en la propiedad por medio de la voluntad racionalizada y tampoco puede poseerla como el estado final de un ideal de vida. Ambas son posibilidades de su ser que pueden adoptarse sin por ello dejar de ser eso: posibilidades. De esta manera, se hace patente el carácter móvil de la vida, que tiene lugar en medio del proceso de tenerse o no tenerse a sí mismo, de ganarse o de perderse oscilatoriamente en la familiaridad de lo inmediato, de existir en medio del vaivén. La consecuencia más importante de concebir el *Dasein* como posibilidad y apertura consiste en la libertad que se desprende de ellas. Esta libertad ontológica no es una mera cualidad que se posea de principio tal como lo hubiesen querido algunos escolásticos, es más bien «una determinación que el

³⁴ Nos referimos al término alemán *existenziell*, traducido por Rivera como «existensivo» y por Gaos como «existencial».

Dasein se impone a sí mismo», pues, al estar proyectado, decide de entre un montón de posibilidades su propia manera de ser haciéndose cargo de su existencia.

Con lo desarrollado hasta el momento, ya podemos dar cuenta de las caracterizaciones esenciales del *Dasein* planteadas a lo largo de la analítica existencial. En primer lugar, tenemos que el *Dasein* es el ente que se determina por el hecho de *ser-en-el-mundo*, allí donde *ser* implica manejar, ejecutar, realizar, llevar a cabo, contemplar, interrogar, determinar, etcétera. Precisamente porque el *Dasein*, en cuanto que existe, tiene el carácter de cuidarse de aquello en lo que está, ya sea mediante determinaciones puramente contemplativas, acciones políticas, laborales o lúdicas, guarda siempre una relación esencial con el *mundo*. Ahora bien, al *ser-en-el-mundo* dicho ente también es *un ser-con otros* con los que, de entrada, se relaciona y entre los cuales vive determinado por el *uno* como un modo impersonal de *ser-se*. En la cotidianidad, nadie y sin embargo todo es, lo cual trae consigo la falta de reflexión sobre su *mismidad*. Esto no implica, empero, que el *Dasein* pueda reducirse a mero ente, ya que, de entrada, guarda una relación primigenia con su ser. Propia o impropriamente, el *Dasein* se encuentra consigo mismo y se tiene a sí mismo en aquello de lo que normalmente se ocupa, de tal manera que procurándose cosas también cuida de su ser (GA 17, 2006: 36-40). Sin embargo, bajo estas circunstancias propias del *habitar*, al *Dasein* se le oculta la referencia implícita al tiempo de la que es necesario ocuparse, ya que representa el horizonte último de manifestación del ser.

2.4. TIEMPO COMO HORIZONTE ÚLTIMO DE LA ONTOLOGÍA

Desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, Heidegger declara que la determinación originaria de la pregunta ontológica es, precisamente, el tiempo. Pero hasta que no se establezca de qué modo el ser también es tiempo, no será posible desplegar su pleno sentido. «La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en

cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la *temporalidad del ser* [*Temporalität des Seins*]. Solo en la exposición de la problemática de la temporalidad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser» (GA 2, 2003: 40). Al determinar el ser a partir de la *presencia* (*ousía*), la tradición nos brinda algunas pistas en esta dirección; sin embargo, este modo de referir el tiempo viene dado a partir de una determinación óptica extrínseca. Precisamente por ello, Heidegger insiste en la elaboración de una interpretación originaria del tiempo como horizonte del sentido del ser, a partir del análisis de la temporalidad del *Dasein*. Aunque esta tarea reservada para la tercera sección de la primera parte nunca se llevó a cabo de la manera programada, von Herrmann sostiene que en el contenido de la lección de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, 2000) se alcanza a tematizar el problema dentro de ciertos límites (véase Herrmann, 1997).

2.4.1. Temporalidad específica del cuidado

Para Heidegger, la existencia es plenamente entendida a partir de la consideración conjunta de sus correlatos originarios, en razón de los cuales se halla siempre en apertura como un *pro-yecto*. En esta dirección, advierte que el desarrollo autónomo de cada sesgo ontológico del *Dasein* deberá tomarse únicamente en sentido metódico, puesto que en el fondo forma parte de un fenómeno unitario denominado *cuidado* (*Sorge*). En el sexto capítulo de la primera sección de *Ser y tiempo*, encontramos la síntesis de este todo estructural (*Strukturganze*), bajo el cual se reúnen los tres momentos de la aperturidad denominados anteriormente como *facticidad*, *existencialidad* y *ser-en-medio-de*. Ya en el párrafo 27 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20), nuestro autor se da a la tarea de desarrollar fenomenológicamente los principales elementos implicados en la *Sorge* que, por un lado, apuntan a la ocupación (*Besorgen*) técnico-instrumental de los entes con los que se mantiene una relación tanto práctica como teórica y, por otro

lado, señala el comportamiento solícito del *Dasein* en su relación con los otros como él (*Fürsorge*).

Dado que solo mediante el cuidado se abren las diferentes modalidades del trato con el mundo, su unidad no pertenece al orden de lo categorial. La *articulación* ontológica elemental que abarca y determina todos los comportamientos y situaciones ónticos primordiales de la existencia se constituye en última instancia como un fenómeno temporal (*Zeitigung*). ¿De qué manera? Para Heidegger, la totalidad del cuidado no revela la trama definitiva del ser del *Dasein*, porque se trata de un «fenómeno penúltimo con que nos encontramos antes de penetrar en la verdadera estructura» (GA 20, 2006: 367). Pero, curiosamente, a través del cuidado es posible ingresar al suelo temporal anterior, que se manifiesta como un mirar hacia adelante, un atenerse a la situación y un habérselas con los entes. «En efecto, cuando algo se hace con “cuidado”, se está vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso» (Rivera en GA 2, 2003: 479).

Aunque con el desarrollo de las disposiciones estructurales de la vida fáctica se advertían ya algunos rasgos temporales, en el párrafo 68 de *Ser y tiempo* (GA 2), Heidegger se concentra exclusivamente en la tarea de sacar al descubierto la estructura del fenómeno de temporalización allí arraigado. En primer lugar, encontramos la característica proyectiva del *Dasein* que, al hacerse patente mediante un movimiento de salida en la búsqueda de posibilidades de ser, logra que este ente se anticipe a sí mismo. Dicha anticipación expresa en términos temporales —como un *venir-a-mí*— las múltiples posibilidades de la existencia y evoca a través de ello el concepto existencial de *futuro* (*Zukunft*) que, de manera propia, se expresa como un *adelantarse* o *precursarse* y, de manera impropia, como un *estar a la espera* (*gewärtigen*).

En consonancia con ello, aparece otro momento del cuidado que asegura el *lugar* al que el *Dasein* retorna cuando *viene-a-sí* desde sus posibilidades proyectadas. Cada vez que este se anticipa, se re-

laciona también con aquello que ya ha sido (*gewesen sein*) siempre en su irremediable estar arrojado a la existencia. Estando ya en el mundo, el *Dasein* reconoce su *haber-sido* (*Gewesenheit*) como tiempo *pasado* en el sentido de existencia irrecuperable fundada en el abismo (Dastur, 2006: 69). Al *precursarse volviendo a sí* desde su adelantarse, el *Dasein* puede retomarse a sí mismo resueltamente (*wiederholen*) repitiendo su más propio *haber-sido*; pero también puede enfocar su pasado en el modo peculiar del *olvido* intentando escapar así de su propia finitud. En cualquiera de los casos «el *Dasein* no puede desprenderse de su pasado como tampoco puede eludir la muerte» (GA 24, 2000: 321).

Por último, tenemos la temporalización del *presente* que concierne al estar en medio de los entes con los que el *Dasein* se desenvuelve primariamente y sin mediaciones teóricas de ningún tipo. Este modo de la temporalidad se establece como un mantenerse abierto de las posibilidades arrojadas, en las que el presente (*Gegenwart*) se sostiene gracias al *porvenir-sido*. La temporalización así constituida tiene la posibilidad de sustentar en el *ahora* impropio la aprehensión y objetivación del ente en cuanto presente (*gegenwärtigen*), aunque, en el modo propio de llevarse a cabo, se conjuga más bien como el instante (*Augenblick*) retenido que comprende el futuro y el haber-sido. El *instante* se determina entonces como «el tiempo presente, en cuanto abarca todo aquello en medio de lo cual el *Dasein* se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que fue» (Rivera en GA 2, 2003: 488).

A partir del despliegue de la temporalidad del cuidado en su triple estructura, Heidegger llega a la consideración de la unidad originaria del cuidado en términos de *presente*, *haber-sido* y *futuro* existenciales, los cuales se temporalizan o *maduran* (*zeitigen*) de manera propia como instante (*Augenblick*), repetición (*Vorlaufen*) y precursamiento (*Vorlaufen*) y, de manera impropia, como ahora (*Gegenwärtigen*), olvido (*Vergessen*) y espera (*Gewärtigen*), respectivamente. Desde esta perspectiva, claramente contrapuesta a la idea tradicional que explica el origen del tiempo a partir de la refe-

rencia a la eternidad, el tiempo se constituye como un *salir-fuera* análogo al modo de apertura de la existencia y se presenta como un horizonte en el que el *Dasein* que se extiende unitariamente hacia el futuro, el presente y el pasado.

En vista de que la temporalidad no es un ente cerrado sobre sí que posteriormente sale para poder desplegarse, sino que de principio se establece en plena ejecución de la aperturidad como un éxtasis, la esencia del futuro se expresa como un arrebató *de sí*. Esto ocurre también con el pasado existencial que arrebató el *Dasein* en dirección a su *haber-sido* y con el ámbito del presentar que lo lleva hasta el ente presentado. Así es como «mediante el carácter extático, interpretamos la existencia, que vista ontológicamente, es la unidad del estar fuera de sí *presentificante*, del estar fuera de sí que llega hasta sí y del estar fuera de sí que vuelve a sí» (GA 24, 2000: 321).

Ahora bien, cada extensión temporal abierta en ese *salir fuera* se da siempre en relación con ese *fuera de sí* al que Heidegger denomina *horizonte*. Todo arrebatamiento está dirigido a esta *amplitud abierta* que se mantiene como tal gracias a los éxtasis temporales de la *existencialidad*, la *facticidad* y el *estar en medio de*. Pero todo esto sería imposible si el modo específico de ser del *Dasein* no fuese la existencia realizable en la historia que, al extenderse temporalmente, hace comprensible el ser propio del ente intramundano en su específica determinación temporal. Dado que el *Dasein* es esencialmente en el tiempo, la esencia de la temporalidad como correlación *éxtasis-horizonte* constituye el fundamento último de su apertura al mundo. Efectivamente, en la realización de su conducta práctica y solícita, el *Dasein* permanece absorto en asuntos cotidianos y *se cuida* del mundo, se demora y se entretiene en él (*verweilen*), a la vez que propicia que los entes comparezcan en el marco de la temporalización impropia que se atiene al tiempo presente. En este sentido «es fácil de suponer que la cotidianidad es un concepto específico de tiempo» (GA 20, 2006: 195). Ahora bien, ¿en qué consiste dicho concepto? Para cerrar este capítulo detengámonos en ello.

2.4.2. Temporalidad específica del mundo

Según lo dicho, las modalidades de temporalización del cuidado son básicamente dos: el *instante precursor que se repite* y el *hacer presente que espera y retiene u olvida*. Pero, al hablar de este modo, parece que se trata de un fenómeno fuera del alcance de nuestra experiencia más próxima del tiempo. Por ello, es necesario adentrarnos en la estructura de la mundanidad con el fin de poner al descubierto su modo peculiar de temporalización que, pese a ser derivado, es de lo más próximo y familiar. En efecto, para Heidegger el mundo circundante de la ocupación cotidiana lo alumbraba una perspectiva temporal particular, cuya tematización exige la exhibición de aquel *lugar* en el que se experimenta natural y preteóricamente el tiempo, a saber, la cotidianidad media.

En el nivel de la cotidianidad que es *obvia tan solo en apariencia*, el *Dasein* vive su día a día creyendo extenderse temporalmente en dirección al ayer y al mañana a partir del hoy, regido siempre por el tiempo regulado que se muestra en el reloj y, aunque de manera menos convencional, también por los acontecimientos astronómicos. Sin embargo, en el fondo de esta interpretación solidificada de la que se ha apropiado sin darse cuenta, yace un concepto más auténtico de *tiempo* en el cual se mueve aun cuando ha quedado absorbido en medio de los entes intramundanos. La doble dirección que toma dicho concepto se establece, en primer lugar, como la presencia (*Anwesenheit*) de lo disponible en cuanto que está a la mano y, en segundo lugar, como la presencia (*Präsenz*) de lo que ya siempre está ahí delante (GA 20, 2006: 238). Para llegar a un desarrollo satisfactorio de estas modalidades temporales de comparecencia de las cosas, es necesario replegar la presentación pragmática de los entes a su más solidificado *estar ahí* presente, ya que solo a partir de ello podremos poner de manifiesto la relación que existe entre estos dos momentos.

El ente intramundano, en su estar remitido a un *para-qué* general, puede acercarse a un *para-eso* específico siempre que sea *retenido* y presentado en el interior de la cadena mundana de referencias,

definida ya como el fondo invisible que posibilita la aparición del ente bajo el modo de la utilidad. Al llevar a cabo esta retención, el *Dasein* se pone a la espera de una posibilidad o resultado, y propicia que lo inmediatamente disponible en el ocuparse se ejecute. Desde este horizonte del estar a la espera que retiene el todo de las relaciones de respectividad de los entes intramundanos, la presencia específica de uno de ellos aparece o salta fuera, pero sin dejar de pertenecer a la unidad extática de la temporalidad. Ello se debe a que «el ocuparse circunspectivo de la comprensión común se funda en la temporalidad y lo hace en el modo de la presentación que está a la espera y retiene [...] aun cuando estos puedan tomar la forma de un olvido» (GA 2, 2003: 419). Al interpretar esta estructura, el *Dasein* en su ocupación cotidiana expresa el ontológico *estar a la espera* como *luego*; la *retención*, como *hace un rato*; y la *presentación*, como *ahora*.

Pero no se trata de bloques vacíos y homogéneos del tiempo, puesto que cada uno alude al *para-qué* del trato con los entes con respecto al cual uno puede emplear el tiempo, administrarlo de la mejor manera o, simplemente, perderlo. Esta interpretación nacida del seno de la significatividad nos muestra el fenómeno del tiempo como algo de lo cual disponemos para hacer esto o aquello. Toda actividad cotidiana, antes que guiarse por el uso del reloj, comporta esta relación natural y prefilosófica en la que no me dirijo a un desnudo ahora, sino a la totalidad del ente a la mano. De ahí que con frecuencia interpretemos el tiempo como oportuno o inoportuno para esta o aquella actividad, es decir, como apropiado o inapropiado respecto de un específico *para-qué*.

Ahora bien, puesto que en cada *ahora*, *luego* y *hace un rato* el *Dasein* se comporta de tal o cual manera con el ente correspondiente, también a la presentación le pertenece implícitamente un esto o aquello específico, y lo expresa de manera similar a los siguientes ejemplos: *hoy que cumpla años, más tarde cuando deje de llover, antes de que llegaras*, etcétera. A través de esta estructura que evidencia la presencia de los entes con los que uno se toma el tiempo, se hace manifiesta la constitución extática del presente en la

que el *Dasein* sale fuera de sí hasta otro ente. Heidegger denomina *atabilidad* (*Datierbarkeit*) este carácter del tiempo y destaca con ello el sentido originario de *fecha* (*Datum*) que, según él, refleja el ente que se *da* en el tiempo de manera puntual (*Zeitpunkt*) (GA 89, 2013: 89).³⁵ De este modo, el tiempo queda fechado a partir del objeto de la ocupación cotidiana, pero no a manera de una puntualización idéntica a la del calendario, porque, de hecho, hacer mención de un punto temporal concreto es posible únicamente gracias a la datación.

De aquí se deriva la imposibilidad de que el tiempo interpretado del mundo (*Weltzeit*) se constituya, en primera instancia, como una suma de *puntos-ahora* encadenados unos con otros, tal como sucede en la representación matemática del tiempo. Entre punto y punto se va articulando un determinado *entretanto* (*Inzwischen*), un *lapso* de tiempo gracias al cual se pone de relieve el tercer carácter de la temporalidad, que Heidegger denomina *distensión* (*Dehnung*). Mediante esta determinación estructural, los lazos que vinculan el *ahora* con el *luego* y con el *hace un rato* se expresan en términos de un *entre tanto*, *durante* o *hasta cuando*, según tengan lugar esta o aquella ocupación. La amplitud de los lapsos puede variar dependiendo del caso. La diferencia de duraciones estriba en aquello que se considere en cada ocasión. En este sentido, nos dice Heidegger que «el tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido. Todo “ahora”, todo “luego” y todo “hace un rato” no tienen siempre una sola fecha, sino que están en sí mismos extendidos y distendidos: “ahora mientras la lección”, “ahora mientras el descanso”...» (GA 24, 2000: 318).³⁶

³⁵ En el idioma alemán, la palabra *datieren*, que significa «ponerle fecha a algo», se deriva directamente de *Datum* o fecha. He ahí el juego del lenguaje empleado por nuestro autor.

³⁶ Aunque la interpretación tradicional del tiempo dejó pasar por alto su estructura significativa y datable, no ocurrió lo mismo con el carácter esencial de la distensión. Prueba de ello son las tematizaciones de Aristóteles, san Agustín y Bergson.

Para terminar con el desarrollo del tiempo interpretado del mundo, es necesario detenernos en el último elemento estructural al que Heidegger nombra *publicidad* (*Offentlichkeit*). Todo mundo comprende lo que alguien quiere expresar cada vez que dice *ahora*, aun cuando se trate de una datación distinta para cada uno de nosotros. Así, por ejemplo, mientras el profesor expresa su tiempo diciendo: «... un alumno toca su guitarra cerca del lugar en el que *ahora* dicto la lección»; el alumno puede pensar: «... *ahora* que estoy en el descanso, ensayaré algunos acordes». En el primer caso, la datación del ahora se da a partir de la interrupción de la lección, mientras que en el segundo, la datación se lleva a cabo con referencia a una ocupación ociosa. Este comportamiento se sostiene en el convivir cotidiano con los otros, con quienes comparto la comprensibilidad del ahora, del luego y del entonces. «La accesibilidad del “ahora” para todos, con independencia de su distinta datación, caracteriza el “ahora” como público» (GA 24, 2000: 318).

Desde esta perspectiva nacida en el seno de su ocupación cotidiana, al *Dasein* le es imposible reconocer el tiempo como suyo, puesto que lo interpreta como algo que *hay* y que puede *aprovechar* en cierta medida. Contabilizando el tiempo en el sentido más amplio, es decir, contando con él, este ente echa mano de una medida públicamente disponible asignándole a cada cosa su tiempo. Pero no hablamos aquí de la medición en horas, minutos y segundos; antes que el reloj, encontramos una forma natural de indicar el tiempo que consiste en la salida y puesta del sol. La regularidad primordial con que se dan las fluctuaciones entre el día y la noche permite instaurar una rutina fáctica, a la que el *Dasein* se entrega dividiendo su día en los múltiples quehaceres cotidianos para administrar su tiempo como mejor le convenga. El más exitoso trato con los entes se lleva a cabo durante el día, cuando la condición respeccional ha quedado aclarada para la visión circunspectiva. Con el anochecer, la visión queda impedida, entorpeciendo, al mismo tiempo, la ejecución de los quehaceres cotidianos. Entonces, el tiempo se torna propicio para ir a descansar.

En función del juego entre el día y la noche, aunque más concretamente en función de la sucesión entre claridad y oscuridad, el *Da-*

sein data el tiempo que ha de tomarse para sí fechándolo y contando con él. Esta *datación calculante y pública*, como la llama Heidegger, aún conserva el modo preconceptual y atemático propio del carácter significativo esencialmente remitido al mundo. Es por ello que Heidegger denomina esta temporalización con el término *Weltzeit*. Referirse de esta manera al tiempo que pertenece al mundo no significa, empero, que este surja de las cosas que hay en él. Aunque sí designa el carácter temporal de los entes como algo que acontece en el tiempo, la intratemporalidad no pertenece al plano óptico porque su origen se localiza en la temporalización *extático-horizontal* del *Dasein* que, a su vez, se determina por su característica aperturidad al mundo.

Ahora bien, cuando la presencia indiferente y apagada del ente a la mano se ve trastocada, la ruptura de la cadena respeccional característica de la significatividad se hace patente. Que el útil no aparezca en su sitio, que se rompa o descomponga, que estorbe, que sea extraviado, etcétera, son circunstancias que trastornan la obviedad y familiaridad con las que el *Dasein* se mueve en el mundo. Es aquí cuando la presencia del ente a la mano que no llama la atención salta a la vista en el modo de ausencia, de tal manera que «el estar a la mano específico del mundo-en-torno de las cosas-útiles en el cual se da el ocuparse se constituye en el no estar a la mano» (GA 20, 2006: 236). Al verse imposibilitado para continuar con su ocupación cotidiana, el *Dasein* se queda atónito mirando al mundo. Y en este no saber qué hacer como modo deficiente de su ocupación, descubre el carácter del mero *estar ahí* del ente. Claro que en este nivel todavía no hablamos de objetividades ahí presentes, debido a que el modo de presencia inútil se encuentra íntimamente ligado a la utilidad. Sin embargo, solo un escalón separa este quedarse mirando de la mirada contemplativa, mediante la cual se expone la *realidad natural del ente*, es decir, su masa, altura, peso y color, por mencionar algunos ejemplos: «Dicha modificación del estar-siendo-en supone, como quien dice, un intento del *Dasein* por dejar de estar en su mundo-en-torno inmediato» (GA 20, 2006: 245).

Sobre esta modificación del *estar-en* a la que Heidegger denomina *desmundanización*, sale a flote el yo conocedor que analiza

el mundo como pura naturaleza objetiva. Entonces, tiene lugar la perspectiva propia de las ciencias naturales, que mediante la reducción de la presencia del mundo circundante (*Anwesenheit*) a la presencia pura del ente privado de significatividad (*Präsenz*), logra representar el tiempo y el espacio como objetividades. Con el surgimiento de este modo de temporalidad, la estructura datable y distendida del tiempo, así como su carácter significativo quedan encubiertos y nivelados, y convierten la temporalidad mundana en una infinita secuencia de horas presentes que transcurren y advienen alineándose unos junto a otros.

Heidegger designa este curso del tiempo *tiempo-ahora* (*Jetzt-Zeit*) y lo reconoce como una representación vulgar que tiene su justificación natural en el modo de ser cotidiano del *Dasein* (GA 2, 2003: 438). Precisamente por esto, nos relacionamos de tal manera con el tiempo sin prestar mucha atención. La referencia más conocida con la que contamos es aquella que nos proporciona el uso del reloj, pero se trata de una referencia anclada en el ahora que surge como pérdida y clausura de sí mismo. En este punto, lo decisivo no estriba en el nivel de conciencia que se tenga de los posibles modos de ser, sino precisamente en «esa falta de conciencia que está participando en los diversos niveles de fundamentación, [en] esa falta de expresión de estar atravesándolos» (GA 20, 2006: 246). ¿De qué tiempo nos ocupamos entonces en la medición del tiempo? Para nuestro autor, el sentido temporal del uso del reloj se revela como una presentación en movimiento a la que le sigue otra y otra más de manera indefinida. El seguimiento de estas presentaciones se constituye como un contar que dice *ahora aquí* y *ahora aquí* y *ahora aquí*, de tal modo que algo llega a mostrárenos como lo *numerado* en esa sucesión infinita. Aquello que se muestra en *el seguimiento presentante y numerante del puntero en movimiento* es el tiempo vulgar constituido como una temporalización de la unidad extática del retener y el estar a la espera o, lo que es lo mismo, de lo anterior y lo posterior. Por ello, cada ahora recién mencionado se muestra en seguida como un *ya-no-más* o como un *todavía-no*. A partir de esto, la preeminencia del presente que

caracteriza toda interpretación vulgar se hace evidente y su subsistencia, innegable.

Con todo, para Heidegger, la implicación más importante de «la comprensión vulgar del tiempo que se manifiesta expresamente y en primer lugar en el uso del reloj» (GA 24, 2000: 310) tiene que ver con la *fijación del ahora*. Si ya hemos dicho que el ahora se caracteriza precisamente por su pronta fulminación que se desliza de un futuro incierto a un pasado irreversible, entonces, ¿cómo podemos *fijarlo*? La clave del éxito que ha tenido el uso de este aparato reside y se funda en la temporalización impropia que el *Dasein* realiza a partir de la articulación de la presentación numerada de una multiplicidad de ahora que se tornan mesurables. La manecilla (*Zeiger*) revela así la relación que existe entre el *Dasein* y el reloj, es decir, entre la lectura del tiempo y las posiciones de un puntero. Pero qué profundidad puede haber entre la constatación de la posición de la manecilla y el decir *ahora*.

Cada vez que vemos el reloj y decimos *ahora*, no nos referimos simplemente a algo impersonal, al ahora de todos y de ninguno. Lo que sucede es algo más interesante que se lleva a cabo en primera persona: cada vez que pronuncio el *ahora me* pronuncio porque soy yo el ahora, el ahora está a mi disposición y, en la medida en que lo articulo, me refiero a mí mismo y me afirmo como ser temporal. Cada vez que decimos *yo soy*, enunciarnos también el carácter de *ser-abí* del hombre insustituible en su ocasionalidad cotidiana (véase GA 20). Si al pronunciarse en el ahora de manera vulgar el *Dasein* da cuenta del carácter temporal existencial característico de su ser, se debe a que él es, ante todo, *el ente temporal por antonomasia*.

Aunque el tiempo así interpretado no logra captar todos los aspectos de la temporalidad originaria, representa un aspecto importante en la vida diaria de la praxis cotidiana sin el cual seríamos incapaces de desenvolvernos eficazmente. Pero no solo eso, también sirve de criterio ontológico para distinguir de modo primario las diferentes regiones del ente, de tal modo que a través de lo atemporal, lo intemporal y lo eterno somos remitidos al ámbito ideal,

espacial y eterno respectivamente (GA 2, 2003: 39). En razón de ello, Heidegger afirma que sería un sinsentido intentar renunciar al dominio del tiempo por medio del cálculo, es decir, a la objetivación homogeneizada del tiempo del *uno*, puesto que, paradójicamente, es el único medio con el que contamos para *tener* el tiempo (Dastur, 2006: 31).

Con base en esto último, podemos afirmar que la postura de Heidegger frente a la temporalidad vulgar no es del tipo reprobatorio. En todo caso, la fuente de error se encuentra en las tentativas por hacer pasar esta temporalización por el *verdadero* y *originario* concepto de *tiempo*, tal como lo ha sugerido la tradición metafísica que se extiende desde Aristóteles hasta Bergson. Pero lo cierto es que en la concepción del *tiempo* como esencialmente inherente a la vivencia y a sus modos de darse encontramos la posibilidad de legitimar y justificar naturalmente el concepto común. Efectivamente, para el autor de *Sein und Zeit*, el tiempo vulgar brota y es determinado la temporalidad extático-horizontal en tal grado que, pese a ser un fenómeno derivado, se constituye también como un fenómeno auténtico (GA 2, 2003: 342).

2.5. EL SALTO A LA METAFÍSICA

2.5.1. La recepción de *Ser y tiempo*

En una carta fechada en septiembre de 1929, Heidegger expresa a su alumno Karl Löwith la impresión que dejó en él la acogida tan «desmesuradamente superficial» de *Ser y tiempo* (Jarán, 2008: 5). Para ese entonces, habían transcurrido apenas dos años desde su publicación, pero la atención de un público ávido de novedad ya no estaba puesta en la intención fundamental del texto ni en su propósito provisional, a saber, el planteamiento de la pregunta por el ser desde un horizonte temporal de sentido. La radicalidad de la propuesta filosófica plasmada en las páginas introductorias se consumió muy pronto en la medianía de las vertientes antropológicas y existencialistas de la

época, mientras que su contenido analítico-existencial alcanzaba una difusión insospechada bajo la gran influencia que ejercían figuras de la talla de Max Scheler, Karl Jaspers y Jean-Paul Sartre.

Sin embargo, en un marco dominado por cierta tendencia metafísica y antropológica era de esperarse tal recibimiento. Así lo diagnostica Heidegger en su conferencia «Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*» (1929),³⁷ a partir de la exposición de los dos cuestionamientos fundamentales para la época, a saber, el *qué* del hombre y el *todo* del ente. Pero, en vista de que el ser humano pertenece al ente en general, ¿podríamos poner un punto final a todo cuestionamiento ontológico y metafísico mediante el previo esclarecimiento de la esencia del hombre, es decir, mediante el desarrollo de una antropología como filosofía primera? En absoluto.

Heidegger no descarta la posibilidad de que la pregunta por el hombre pueda servir de fundamento para la ontología, pero sí critica duramente el dudoso proceder de la antropología que, por lo general, termina diciendo todo y nada sobre este ente. Sin renegar de los avances y beneficios que el proceder empírico acumulativo ha de conllevar, el pensador de Messkirch observa que, en lugar de aclarar la esencia del ser humano, la metodología antropológica no ha hecho más que agravar la situación debido a la falta de una orientación previa en su preguntar. Quizá por ello, a pesar de tener como suelo común la *situación total de la existencia humana* y de constituirse como corrientes simultáneas, tanto la antropología como la filosofía en su estructuración metafísica carecen de unidad interna y se desarrollan aisladamente.

En efecto, mientras que la primera entrona la figura humana solo a partir de allí pregunta también por el todo, la segunda cuestiona

³⁷ Conferencia ante la Sociedad Kant, Fráncfort del Meno, 24 de enero de 1929. Agradecemos a Enrique Muñoz que nos haya proporcionado la traducción del escrito, cuyo original fue facilitado a su vez por el profesor doctor Günter Figal. Su publicación oficial está programada dentro del volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, todavía en proceso de edición. Mientras tanto, puede consultarse GA 3, titulado *Kant y el problema de la metafísica*, puesto que en dicho tratado se despliegan los temas desarrollados en la conferencia.

de entrada la totalidad del ente, dentro de la cual el hombre ocupa un lugar específico aunque no necesariamente concéntrico. Motivo y meta se embrollan camino al establecimiento de una antropología filosófica que, en su intento por concentrar la esencia más pura de la filosofía, termina privilegiando cuestionamientos estrechos y concretos por encima del preguntar fundamental. «Así de obvia y cautivadora quiere ser esta idea de una antropología filosófica como centro de la filosofía para el pensamiento extraviado; así de superficial e infundada ella permanece y llega a ser únicamente para el receptáculo del animado preguntar.»

En vista de que jamás alcanzaremos nuestro propósito ni delimitaremos el dominio de quehacer estrictamente filosófico siguiendo las directrices y los métodos de la antropología, y en la medida en que tampoco podemos renunciar al único ente que se pregunta y filosofa, será preciso encontrar un acceso oportuno que posibilite un tránsito libre de obstáculos, aunque ello implique el trastocamiento del proceder reflexivo habitual. Esta vez, en lugar de poner al hombre y sus asuntos como principio del filosofar, será la pregunta por la esencia de la metafísica aquello que decida hasta qué punto es indispensable su inclusión y de qué modo debe ser abordado. Si lo que ambiciona es explicar el despliegue histórico de la metafísica mediante el desciframiento de su fundamento último, será necesario interrogar al hombre no ya desde lo que le sobra o le falta con respecto a otros entes como Dios, las plantas o los animales, sino con miras a una posible fundamentación de la metafísica. Solo un acercamiento de este tipo puede arrojar nuevas luces en torno a la radicalización del lenguaje filosófico, que Heidegger asume a partir de 1927 con vistas a la elaboración de una *Metafísica del Dasein*.

2.5.2. Metontología

Aunque su presencia explícita apenas se insinúa en la analítica existencial, horizonte y trascendencia se perfilarán como los pilares fundamentales de la tematización de la esencia comprensora del

Dasein. En lo posterior, estos elementos se convertirán en pautas necesarias para la continuación del proyecto ontológico planteado en las páginas introductorias de *Ser y tiempo*, en tal grado que ya desde *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) encontramos abierta la posibilidad de su despliegue conjunto. Sin embargo, en los siguientes dos años, un cambio de dirección se hará patente: si en la citada lección las reflexiones de Heidegger todavía se movían en un marco dominado por las preocupaciones en torno a la esencia extática del *Dasein*, en el artículo de 1929 titulado «De la esencia del fundamento» se dará un paso atrás en busca del fundamento de dicha esencia. Efectivamente, mientras que la perspectiva analítica existencialista desarrollada en *Ser y tiempo* se concentraba en la comprensión de ser propia de un ente específico, a partir de 1928 el acento recaerá en la apertura trascendental del ser a través de la consideración del ente en su totalidad. Ello es posible porque para Heidegger «este planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su μεταβολή» (GA 26, 2009: 184).

De aquí mismo se sigue la peculiar problemática desplegada en la segunda parte de los *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz* (1928) bajo el nombre de *Metontología*. Cabe destacar que la formulación de este nuevo proyecto situado más allá de la ontología fundamental no implica la adopción del método empírico-antropológico, mediante el cual se pretende reconstruir la totalidad de lo existente a partir de la multiplicidad de sus aspectos. En vista de que *Dasein* encuentra la raíz de su propia posibilidad en la *trascendencia*, de lo que ahora se trata es de tematizar la diferencia entre el ser y el ente no ya desde el horizonte de sentido, sino con respecto a esta modalidad del *sobrepasar* (Xolocotzi, 2007: 153) Dado que la trascendencia se presenta como fundamento unificador que abarca tanto la aperturidad característica del *Dasein* como del estar descubierto del ente en general, únicamente a partir de ella se podrá abordar el problema del fundamento (GA 9, 2007: 119).

En esta dirección y desde una perspectiva y un vocabulario completamente metafísicos, Heidegger introduce un doble engranaje

para hablar de la trascendencia desde el marco de la nueva metontología: «... en el traspasamiento el *Dasein* llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él en cuanto él “mismo”. La trascendencia constituye la mismidad. Pero, nuevamente, nunca constituye solo y en primer lugar esta, sino que traspasamiento concierne también simultáneamente a eso ente que el *Dasein* “mismo” no es» (GA 26, 2009: 121). Podemos percatarnos de que esta observación apunta, en primer lugar, al ámbito óntico que, partiendo de la diferencia ontológica, se mueve en dirección al ser a la hora de abrir mundo comprendiéndolo; pero, por otro lado, también evidencia que la esencia comprensora del *Dasein* y su poder diferenciar entre ser y ente no serían posibles sin un fondo previo en el que germinan las raíces de su propia esencia. Esta condición de posibilidad del poder diferenciar es, precisamente, a lo que Heidegger se refiere con *trascendencia originaria*.

Ahora bien, desde el punto de vista formal, la trascendencia posee una estructura triple *de, hacia y algo*, que se expresa siempre como una relación que se extiende *del Dasein, hacia* la apertura de ser, donde *algo* es sobrepasado. Eso sobrepasado es el ente mismo, pero no como una esfera exterior que se contacta con otra esfera interior, y mucho menos, como una relación cognoscitiva entre sujeto y objeto. «El *Dasein* trascendente [...] no sobrepasa ni un “límite” situado delante del sujeto, [...] ni un “vacío” que lo separa del objeto. [...] *Lo que* es traspasado es precisa y únicamente *el ente mismo*» (GA 9, 2007: 120). De esta manera y sin afianzar un ente determinado, Heidegger completa la tematización del horizonte trascendental esbozado en *Ser y tiempo* mediante la consideración del ser que no es *Dasein*, es decir, mediante el señalamiento general de una totalidad susceptible de ser descubierta.

Si con el despliegue de la analítica existencial se logra dar cuenta de la estructura comprensora de un ente específico, con este nuevo proyecto se «muestra que todo esto solo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes» (GA 26, 2009: 184). Únicamente desde esta perspectiva será posible el establecimiento de perímetros precisos a la hora de pre-

guntar por el ser desde su diferencia con el ente, con lo cual se propicia el ingreso de las ontologías regionales al proyecto ontológico fundamental. Aunque es cierto que, en otro momento, Heidegger excluyó enfáticamente cualquier tratamiento de corte óntico a la hora de tematizar el fenómeno de la existencia en su radicalidad, durante este período intentará resumir las dos exigencias fundamentales de su época, a saber, el replanteamiento de la pregunta por el ser y su concreción regional en diversas esferas. De hecho, el desarrollo de una ética o una antropología ontológicamente fundadas es posible únicamente en el contexto de la *metontología* que, junto con la ontología fundamental, conforman la auténtica metafísica.³⁸

Con todo, esta ontología de la ontología no apunta al desbordamiento de problemáticas ónticas en terreno ontológico, como si ahora se tratara de ingresar al problema del ser a partir de diversos *objetos de estudio*. Por el contrario: «... la metontología solo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella» (GA 26, 2009: 185). Aquello que se pone en juego bajo el título de una conversión radical se constituye como un movimiento de retorno, que partiendo del plano ontológico se instala en el reino óntico en su positividad. Por último, si la *metontología* solo ha sido posible en y desde la perspectiva ontológico-fundamental, se debe, ante todo, a que «“Ser y tiempo” no es “ideal” ni “programa”, sino el inicio preparatorio del

³⁸ Desde un horizonte ampliado por las numerosas publicaciones de la *Gesamtausgabe*, el estudioso de la obra heideggeriana Friedrich-Wilhelm von Herrmann interpreta el proyecto *metontológico* como el primero de los *giros* al interior del camino pensante del filósofo alemán: «En el camino ontológico fundamental se trata del giro del “*Dasein* y temporalidad” a “Tiempo y ser” así como el giro de la ontología fundamental a la metontología...» (Herrmann, 1994b: xiv). Heidegger mismo nos adelanta algo en esta dirección cuando afirma que «conviene mediante el movimiento de radicalización y universalización, llevar la ontología a la conversión en ella latente. Allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología» (GA 26, 2009: 186).

despliegue del Ser mismo, no lo que nosotros inventamos, sino lo que nos [piensa o inventa]» (GA 65, 2003: 172).

Desde esta perspectiva, *Ser y tiempo* como obra representa, entonces, una conquista en el campo de batalla del ser, puesto que en ningún otro lugar o momento se había expresado tan claramente la necesidad del retorno a lo que hace tiempo permanecía sumergido en el olvido.

2.5.3. Metafísica del *Dasein*

Más que un tema entre muchos otros, la metafísica se convirtió en un elemento fundamental al interior del despliegue del filosofar heideggeriano, en tal grado que los esfuerzos intelectuales emprendidos años antes de la conformación de *Ser y tiempo* y propagados incluso más allá del llamado *giro* (*Kehre*) no pueden entenderse plenamente sin pasar por la confrontación con *las grandes filosofías*, pero, sobre todo, con el despliegue histórico de sus dos sesgos esenciales: la ontología y la teología. Pese a ello, la presencia de la tematización histórica de la metafísica, así como la radicalización de sus consecuencias solo se efectuó de manera intermitente: mientras que en las últimas tentativas por traer al lenguaje la posibilidad de otro comienzo se asume toda una constelación de matices al emplear dicho término, el planteamiento de la *ontología fundamental* todavía se mueve en un territorio dominado por el pensamiento metafísico y los límites de su lenguaje.

El interés de Heidegger por hacer frente a la tradición y a su modo encubierto de operar se intensificará durante el período transitivo que comprende el final de los años veinte y el principio de los treinta. Nos referimos expresamente al *Último curso de Marburgo* (1928), *Kant y el problema de la metafísica* (1928), *De la esencia del fundamento* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-30), *De la esencia de la verdad* (1930) e *Introducción a la metafísica* (1935). El mismo Heidegger atestigua en una carta dirigida al conde Clemens von Podewils en

julio de 1956 que, tras la exhaustiva revisión del planteamiento desarrollado en *Ser y tiempo*, su pensamiento comenzó a experimentar un giro decisivo. Gracias a este comentario tardío, ahora sabemos que fue 1930 «el año crítico de su pensar» (Xolocotzi 2011b: 108), puesto que lo allí configurado preparará el camino para el despliegue de un pensar el ser desde el mismo ser, ya sin intermediarios estructurales de corte analítico-existencial. Tomando como hilo conductor este indicio orientador surgido de una visión retrospectiva y autocrítica, a continuación, centraremos nuestra atención en el despliegue del concepto *metafísica* alrededor de esos años, cuando el interés por aclarar el sentido histórico del pensar comienza a ganar terreno.

Sin negar el lugar decisivo que la ontología fundamental ocupó dentro del campo de los estudios filosóficos del siglo xx, debemos tener bien presente que, en lo posterior, Heidegger dirá que no se trata «más que la primera etapa de la metafísica del *ser-ahí*» (GA 3, 1981: 195). Esto quiere decir que, en lo fundamental, la unidad estructural del *Dasein* concebida como trascendencia comprendedora no deja de suponer una serie de vestigios metafísicos que piensan el ser desde un fundamento. Pero ¿qué clase de fundamento podría encontrarse en *Ser y tiempo*? En el momento en que se postula la propia finitud como la condición de posibilidad para experimentar ese *encontrarse fundamental* que nos coloca frente a la nada, la ontología fundamental establece el fundamento de la metafísica. Pero no hablamos aquí de la finitud vulgar que se entiende únicamente en contraposición con la infinitud matemática; para Heidegger la finitud irrumpe en el momento preciso en que ser y comprender coinciden en ese fondo llamado *Dasein*. De este modo, «el problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser-ahí en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente». Y esto en la medida en que: «... toda pregunta por el ser de un ente y en especial la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica» (GA 3, 1981: 193).

Incluso en su reformulación *metontológica*, la pregunta por el ser sigue tomando como referencia principal la entidad del ente y ello ocurre de tal manera que en su estructura formal podemos reconocer la búsqueda de la unidad esencial que apunta al fundamento. Pero esto no se lleva a cabo exclusivamente en el nivel reflexivo teórico, también la vida en su inmediatez cotidiana se encuentra atravesada por un modo de ver, pensar y hablar metafísicos que destinan al fracaso cualquier intento por salir voluntariamente de la tradición. De hecho, para Heidegger es imposible y hasta ingenuo hablar de una superación de la metafísica en sentido estrecho y combativo, cuando en realidad se trata de entenderla a partir del reconocimiento de nuestra situación histórica. En este sentido, aunque en los escritos tardíos se llega a plantear su superación, se debe atender primero la necesidad de pensar desde la perspectiva histórica del ser, debido a que el ser en su historia ha acontecido fundamentalmente como metafísica. Después de todo: «... la metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo», afirma Heidegger al final de *¿Qué es metafísica?* (GA 9, 2007: 107).

Dado que la metafísica solo podemos superarla cuando se realiza en ella la experiencia del olvido del ser, es decir, cuando se llega hasta las últimas consecuencias de la interpretación del ser a partir del ente y la presencia, la gran exigencia de nuestra época consiste en emprender el retorno a la experiencia originaria de las primeras tematizaciones ontológicas, pues únicamente de este modo es posible sacar a la luz el modo deteriorado y cristalizado en que la tradición encubre lo transmitido por ella, abriendo, al mismo tiempo, nuevas posibilidades reflexivas fuera de los dominios del pensamiento calculador. En este sentido afirma von Herrmann que lo propio del pensar heideggeriano «consistirá entonces no en un apartarse superior de la metafísica, sino más bien en una elevada vuelta a ella y a su esencia más íntima» (Herrmann, 2006: 57).

A partir de lo anterior puede aclararse el sospechoso sentido en el que Heidegger sitúa su obra temprana junto a la misma tradición que se había propuesto destruir fenomenológicamente (*Destruktion*), y únicamente desde esta perspectiva puede sostenerse

también el replanteamiento de la pregunta ontológica fundamental desde el marco de una *metafísica del Dasein*. Después de todo «ni el término “ser” ni la investigación sobre el “sentido” [...] son siquiera planteables si no es precisamente como consecuencia y al hilo del significado de metafísica» (Herrmann, 2006: 57). Por otro lado, también se esclarece la duda en torno a la planeación de la segunda parte de *Ser y tiempo* y de su imposible publicación, puesto que a esas alturas el decir y el pensar eran incapaces de expresar de manera clara y suficiente un cambio de dirección radical, tal como aquel que comenzaba a gestarse en su propuesta filosófica de los años veinte. Efectivamente, junto a la imprecisión de las interpretaciones dominantes de la época, aparece también la imprecisión del lenguaje a la hora de «explicar el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser» (GA 2, 2003: 59). Este impedimento terminó por reducir a mero boceto indescifrable el despliegue de una analítica *temporalis* como tema principal de la tercera sección de la parte primera.

Así lo expresa Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*:

Pero también es verdad que concebir y compartir de un modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser». Ahí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensamiento no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. (GA 9, 2007: 270)

Definitivamente, que el propósito de la ontología fundamental no se haya consumado en la obra de 1927 no implica el abandono de lo allí ganado y mucho menos la conformidad con ello. Heidegger nunca perdió de vista el hilo conductor y el motivo último de su pensamiento, gracias al cual pudo llevar el planteamiento ontológico fundamental a una posición más originaria. En este sentido, la interpretación retrospectiva de su propio pensamiento debe atenderse al carácter provisional que *Ser y tiempo* representa dentro del

proyecto de la comprensión del ser en general, cuyo segundo escalón se constituye como un proyecto metontológico. Solo mediante la consideración de todos estos elementos en conjunto será posible realizar una lectura amplia y renovada de dicha obra que haga posible una adecuada valoración dentro de despliegue histórico del preguntar metafísico por la entidad del ente.

El elemento clave que arroja nuevas luces para una interpretación más profunda de la ontología fundamental reside en lo que Heidegger denominará a partir de 1936 *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*). Bajo este fondo luminiscente, la relación comprendedora que el *Dasein* mantiene con el ser se hará patente una vez más, pero no ya desde el horizonte trascendental que marcó los primeros años de su pensamiento, sino desde el marco de un pensamiento histórico que devela el fundamento de la ontología fundamental y la metafísica del ser del ente. «Paradójicamente la superación de la metafísica se torna así una repetición de ella. El pensar se vuelve recuerdo de la historia del ser, que solo puede leerse en la historia de la metafísica.»

3. Del sentido a la historia: el pensamiento del *Ereignis*

Quien nunca estuvo verdaderamente arraigado y al mismo tiempo no fue impactado por el preguntar, ¿cómo desea realmente experimentar el desarraigo? ¿Y cómo puede alguien que no soporta esta experiencia meditar a fondo sobre una nueva fundación, que no es un mero dar la espalda a lo antiguo y una avidez por lo nuevo, pero aún menos una débil mediación y equilibrio, sino una transformación creadora, en la que todo lo inicial se eleva a la altura de su cima?

GA 66, 1997: 416

3.1. OBRA E HISTORIA

3.1.1. Las coordenadas de la obra tardía

Manera de introducción, podemos comenzar relatando algunas peculiaridades de la recepción de la obra tardía de Heidegger. Durante varias décadas la obra tardía de este

pensador ha estado rodeada de incomprensión y ha despertado reacciones de extrañeza muy diversas. Por ejemplo, Jean-Paul Sartre en los años cincuenta, después de conversar con Heidegger, le comunicaba a Simone de Beauvoir en una carta que ahora su maestro había caído en la mística. Se topaba con una nueva forma de plantear las cosas, con una constante referencia al misterio, al silencio o a la sustracción del ser, todo lo cual chocaba con los parámetros vigentes o con la recepción de *Ser y tiempo* que se tenía. Los textos publicados durante la vida de Heidegger desde los años treinta tuvieron un carácter más fragmentario o indirecto que los anteriores; se publicaban conferencias, ensayos, artículos o cursos, en los cuales el carácter parcial de lo aparecido volvía difícil una interpretación más global de su obra; solo hasta finales del siglo xx, en 1989, comenzaron a abrirse caminos para ello con el inicio de la publicación de los manuscritos póstumos. Antes de esta fecha, el texto disponible de mayor amplitud en su temática era la *Carta sobre el humanismo* —uno de los textos más influyentes en la filosofía de la segunda mitad del siglo xx—, un resumen de todos los circuitos temáticos de su pensamiento tardío. Sin embargo, los límites para una comprensión a fondo del texto eran graves. En primer lugar, debido al propio Heidegger, quien constata desde el comienzo de la *Carta* que su texto «habla todavía el lenguaje de la metafísica» «de un modo sabido y consciente», y que su decir más esencial queda reservado en un plano oculto. Por otra parte, lo que más se conocía eran los textos previos a los años treinta, así que el nuevo pensamiento de Heidegger era considerablemente extraño si se interpretaba a la luz de ellos. Así lo fue, por ejemplo, para Hannah Arendt, una de sus principales discípulas, quien llegó a considerar que con la aparición de la *Carta sobre el humanismo* estábamos ante un texto mayor donde, al fin, después de *Ser y tiempo*, volvían a hacerse presentes las grandes cuestiones, pero que todas ellas se encontraban enrevesadas y confundidas.

Ahora bien, que las elaboraciones esenciales de la época de madurez hayan sido ocultadas a la vista pública por el propio Heidegger tiene mucho que ver con la persecución y la censura primero

de los nazis y luego del Gobierno de la ocupación. Apenas en décadas recientes se comienza a hacer visible el alcance y las dimensiones de la obra de Heidegger gracias a la publicación de los manuscritos póstumos, que testimonian que su autor elaboró lo más esencial de su pensamiento en extensas composiciones textuales no publicadas que abarcan más de veinte tomos de la *Gesamtausgabe*, algunos muy voluminosos.¹ Como en el caso de Hölderlin, Marx, Nietzsche, Husserl o Merleau-Ponty, los manuscritos póstumos son, en varios aspectos, incluso más decisivos que las obras publicadas en vida por el autor y exigen un replanteamiento, invitan a una complicación de la imagen que se tiene de él, o bien, requieren un largo esfuerzo hermenéutico y una discusión, pero precisamente por eso la recepción inmediata a menudo ha reaccionado de manera escéptica, adversa o indiferente. La profundidad y radicalidad de las obras de los grandes pensadores casi siempre rebasa o rompe los marcos acostumbrados de interpretación.

Ahora vemos que la obra heideggeriana de madurez tiene tres grandes niveles: en primer lugar, sus cursos y publicaciones destinados para un público amplio, que en su mayoría ocupan las ya publicadas secciones I y II de la *Gesamtausgabe* y algunos tomos de la sección IV; en segundo lugar, sus monografías privadas, entre las que destacan los tratados de la historia del ser: *Aportes a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*: GA 65), *Meditación* (*Besinnung*: GA 66), *La superación de la metafísica* (*Die Überwindung der Metaphysik* en *Metaphysik und Nihilismus*: GA 67), *La historia del ser* (*Die Geschichte des Seyns*: GA 69), *Sobre el comienzo* (*Über den Anfang*: GA 70), *El acontecimiento apropiador* (*Das Ereignis*: GA 71) y el aún inédito *Los senderos del inicio* (*Die Stege des Anfangs*: GA 72), destinados a esbozar una concepción global de su pensamiento durante 1936 y 1944 con fines redaccionales aún no del todo delimitables, pues apuntaban a la construcción de una obra que todavía

¹ En torno a los escritos heideggerianos, véase *Facetas heideggerianas* de Ángel Xolocotzi, especialmente el apartado «Los escritos».

no se puede saber si se escribió o no; en tercer lugar, están los *Cuadernos negros*, las libretas personales que terminarán de publicarse en la década de 2020, las cuales registran las experiencias pensantes de su autor a lo largo de su vida, a manera de diario filosófico donde Heidegger se expresa de manera más directa y va abriendo los horizontes de su camino pensante (véase Xolocotzi, 2009c: 161 y 256).

Dado que los *Cuadernos negros* aún no se han publicado, la fuente más importante para comprender las articulaciones y las cuestiones decisivas de los más de cuarenta años del camino de madurez de Heidegger (1930-1976) son los tratados de la historia del ser y, como complemento de ello en el sentido de *pars construens*, los diversos textos sobre Hölderlin (tres cursos y diversos ensayos, conferencias y manuscritos), pues en ellos Heidegger expone el pensar y el proyecto histórico que él busca inaugurar divergiendo radicalmente de toda la filosofía occidental vigente, aunque asumiendo al mismo tiempo las cuestiones fundamentales de esta.

Hacia 1930, en la época de la conferencia «De la esencia de la verdad» y del primero de los cuadernos *Überlegungen* (parte de los *Cuadernos negros*: GA 94), Heidegger cambia su lenguaje y su manera de plantear la cuestión del ser en un movimiento que permite discernir que la intención profunda de la ontología fundamental era pensar el *Dasein* como terreno de aperturidad o experiencia del ser en cuanto occlusión u ocultamiento, en función de lo cual su perspectiva trascendental será criticada por considerarse una concesión al neokantismo: asumir el carácter trascendental de la fenomenología y del lenguaje, es decir, creer que las estructuras ontológicas son un *a priori*. En *De la esencia del fundamento* de 1929, en continuidad con la ontología fundamental, las estructuras transcendentales del ser habrían de fundarse en la trascendencia del *Dasein*, es decir, en el sobrepasamiento del ente que conlleva su ser proyectual.² Diferenciándose de ello, los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*) señalarán que la trascendencia es un fenómeno no originario y que

² Véase el apartado 2.5. del presente libro.

la referencia al ser se da en la instancia (*Inständigkeit*) del *Dasein* en cuanto estar siendo, mantenerse en la verdad del ser, en la diferenciación de ser y ente, que ocurre en la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*), y no en un *a priori*, es decir, ubicada en medio del ente y no en un sobrepasamiento o en una anterioridad respecto a este (GA 65, 1989: 322, 465-469. Véase Xolocotzi, 2011b: 57-69).

3.1.2. El despertar de la meditación histórica

Quizá una manera de introducirnos en la etapa de la obra de Heidegger posterior a la ontología fundamental sea observar el punto de partida que, a menudo, encontramos en sus textos y que consiste en el atender y volver cuestionable la situación en la que se encuentra el pensamiento mismo hoy en día.

La pregunta que Heidegger no dejó de plantearse, como tantos otros lo hicieron en el ámbito de la filosofía contemporánea, fue ¿qué es lo propiamente digno de ser pensado?, ¿cuál es el asunto del pensamiento en la época actual? Toda su obra tiene la singularidad y la originalidad de intentar radicalizar sistemáticamente las preguntas, elaborarlas cada vez más rigurosamente para que ganen en su poder cuestionador. Así, Heidegger no busca tanto dar respuestas como abrir caminos de búsqueda. De esta manera, vemos que en la conferencia «Para la determinación del asunto del pensar» indica: «La exigencia que llama al pensar a retroceder “a las cosas mismas”, tiene recién entonces su sentido y un seguro indicio, si previamente se pregunta cuál es pues la cosa, el asunto del pensar y de dónde recibe este su determinación» (GA 80, 1999: 117).

El peculiar desarrollo que el Heidegger tardío hace de la fenomenología entiende el lema *a las cosas mismas* como un preguntar que vuelve cuestionable *la cosa misma* en el sentido de una pregunta radical que lo que lleva a cabo es primeramente el dejar ser al ámbito en donde la cosa se muestra o se oculta.

El ámbito en el que los fenómenos se presentan es, de esta manera, aquello a lo que la pregunta se abre. La esencia de la pre-

gunta, su cometido es, pues, entregarse y corresponder a ello. Los nombres que Heidegger le dará variarán a lo largo de todo su camino: primero, *sentido del ser*; luego, desde principios de los años treinta, *verdad del ser*; desde 1936, *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*) o, más tarde, en los *Pensamientos* (*Gedachtes*) de los años setenta, *propiciación* (*Eignis*). Son, pues, nombres de la cuestión del ser. Su manera de elaborar con rigor la cuestionabilidad de este ámbito es asumir que él es el lugar en el que siempre nos encontramos ya, estando imbuidos en él se determina todo lo que se puede hacer y decir, por lo que preguntar por ello es moverse en un círculo hermenéutico, donde se busca una remisión a nuestro ser más propio.

De esta manera, Heidegger llamará *meditación* (*Besinnung*) el tipo de pensar que busca desplegar. En el curso «Preguntas fundamentales de la filosofía» —una excelente introducción al pensar ontohistórico—, nos dice: «Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido [*Sinn*] de lo acaecido, de la historia» (GA 45, 2007: 40). Lo cual se puede aclarar con una cita de la conferencia «Ciencia y meditación», donde se dice: «En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que por primera vez se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y nuestro dejar hacer» (GA 7, 2000: 63). Lo histórico es, pues, el espacio de nuestra estancia esencialmente entendida. Sin embargo, para Heidegger es algo por entero distinto a lo que la historiografía entiende por historia, pues ella solo busca explorar y exponer el pasado en cuanto objeto, así, Heidegger señala: «Lo histórico no significa la forma de aprehender y explorar, sino el acaecer mismo» (GA 45, 2007: 40).

Ahora bien, ¿cómo acontece nuestro ámbito histórico? La situación hermenéutica originaria desde la cual Heidegger partirá en su cuestionamiento es la situación epocal de la modernidad. La modernidad es un tiempo que se reitera a sí mismo, a la manera de una incesante renovación, el imparable productivismo de la «sociedad industrial» —en palabras de Heidegger—, todo lo cual constituye la situación de la pérdida de la historicidad. Ello se complementa con la consideración paralela de que nuestro tiempo es justamen-

te la época de la máxima ausencia de preguntas, como nos dicen los *Aportes a la filosofía*, puesto que el productivismo propio de la técnica planetaria solo busca el aseguramiento de todo lo existente para incrementar su poder, es decir, ante todo, la seguridad en vez del cuestionamiento.

La posibilidad de que volvamos a tener una historia coincide, entonces, para Heidegger, con la posibilidad de que seamos capaces de un verdadero cuestionamiento. Heidegger dirá en *¿Qué significa pensar?* que lo que más da que pensar es justamente el hecho de que hoy en día no se piensa. Tal es el punto de partida del pensamiento ontohistórico o de la historia del ser.

Así las cosas, el preguntar radical abriría, a contracorriente de la modernidad, el tener lugar de la historia, y, así, el cuestionamiento sería la puesta en juego misma de la historia, pues es a partir de la cuestionabilidad que las cosas y los otros pueden acontecer. Heidegger señala, así, que la serenidad es su actitud correspondiente, pues no cede a la tendencia irresistible de la técnica moderna, a la insaciabilidad del progreso *ad aeternum*, sino que se reconduce a la simplicidad de la estancia con las cosas, que vuelven así a ganar el acontecer en su singularidad y su diferencia, en vez de ser disueltas en la indiferencia a la que las impele la explotación técnica. De tal manera, el autor de «Ciencia y meditación» puede afirmar que la meditación «es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia» en medio de las cosas y con los otros, allí donde «residimos ya desde hace tiempo» «sin experimentarlo y sin verlo del todo» (GA 7, 2000: 63), puesto que la modernidad y la metafísica lo han imposibilitado hasta ahora.

Toda la consideración heideggeriana no es, empero, algo ajeno a la historia de la filosofía o una ocurrencia arbitraria. La mayor parte de los textos públicos de la obra heideggeriana (cursos, conferencias y ensayos publicados) es una lectura de la historia de la filosofía, que amplía el programa de la destrucción de la historia de la ontología a una interpretación de toda la historia de la filosofía en función de su manera de referirse al ser, y donde asumir la primacía óntico-ontológica de la pregunta por el ser lo lleva a extender los alcances de la

interpretación a toda la historia occidental. Heidegger propone que la tradición occidental se puede comprender esencialmente a partir de la relación que mantiene con el ser del ente, cómo lo asume implícita o explícitamente en su praxis y en su teoría, cómo lo olvida o lo recuerda y, especialmente, cómo queda comprendido de manera pretemática o preteórica estructurando todos los fenómenos de la historia vigente. Debido a que considera que la actual civilización globalizada es una dominación de Occidente sobre el planeta (hablará de *planetarización*), entonces la cuestión del ser será para él la pregunta históricamente decisiva de la humanidad.

Es una constante en los textos de madurez de Heidegger su señalamiento de que la historia vigente tiene un fundamento metafísico y que los grandes pensamientos metafísicos son la apertura de las épocas históricas. Por ello, cuando Heidegger interpreta a los grandes pensadores, lee cómo está siendo decidida en ellos nuestra estancia histórica según el asunto más propio que ocurre en su pensamiento, que para nuestro autor es el acontecimiento histórico del ser.

Toda la historia de la filosofía la interpreta él como el despliegue del predominio de la presencia, que sería el ámbito que define la cosa del pensamiento en sus límites. En la relación occidental con el ser, nuestro autor observa una comprensión unilateral en donde la proveniencia y el porvenir —necesariamente ocultos pero definitivos de lo presente— se apartan. Esta posición dominante respecto al ser es lo que Heidegger llama *metafísica* en un sentido más delimitado que en la época de la ontología fundamental, pero que concreta la apropiación crítica de la historia que el planteamiento de la historicidad de *Ser y tiempo* indicaba en términos formales. Ahora bien, con dicha concreción surge, asimismo, una nueva base y un nuevo punto de partida para el pensamiento, que establece sus horizontes en el ámbito de las decisiones y problemas históricos esenciales de la actual civilización técnica y sus límites.

El señalamiento de una unilateralidad reinante respecto al ser adquiere aparentemente connotaciones polémicas. Sin embargo, el intento por abrir nuevas posibilidades históricas para el pensamiento

se ha de remitir siempre para Heidegger a lo que la tradición resguardó sin haber desarrollado; por lo cual no partirá de una actitud meramente destructiva para con la metafísica, sino de la discusión con ella que deleve su constitución básica y que abra posibilidades de replanteamiento, especialmente en los textos filosóficos de los grandes pensadores (Heidegger considerará sobre todo a Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx y Nietzsche).³ Con todo, el ejercicio de lectura no puede ser ya una hermenéutica de textos en sentido tradicional, sino que ha de ser un desarrollo y un cuestionamiento de toda nuestra historia que nos permitan cuestionarnos a nosotros mismos y a nuestra época, y abrir nuevos caminos a partir de una apropiación más originaria del inicio.

En el inicio griego de la filosofía, lo que daba que pensar, esto es, lo que interpelaba al pensamiento, era el hecho asombroso de que el ente es. Descartes inauguraría el inicio de la modernidad al poner al sujeto como fundamento del ente y, asimismo, el pensamiento de la voluntad de poder en Nietzsche inauguraría la culminación de la modernidad como un eterno retorno del ente en la imposición reiterada de la voluntad, lo cual acontece como el dominio planetario de la tierra por parte de la técnica que vivimos en la actualidad.

La conferencia de 1957 «La constitución ontoteológica de la metafísica» —que concluyó un seminario sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel— se ofrece como una de las principales fuentes dentro de los escritos públicos, junto con *Introducción a la metafísica*, para comprender el concepto heideggeriano maduro de *metafísica*. Según dicho texto, la metafísica tiene dos componentes básicos: por un lado, es una concepción de la totalidad de *lo presente* o de lo que es, es decir, del ente en cuanto ente; y, por otro lado, es una explicación de dicha totalidad en función de un ente

³ Para obtener un panorama de los autores tratados por Heidegger, tanto en la dimensión ontológica fundamental como en la perspectiva ontohistórica, véase la lista de volúmenes de la *Gesamtausgabe* en el apartado 1 de la bibliografía.

especial que funge como fundamento de dicha totalidad. Es, pues, *onto-logía* o teoría de la entidad del ente como totalidad de lo presente y *teo-logía* o explicación del fundamento del ente que lleva a la postulación de un ente especial, un dios que no necesariamente se nombra como tal (tanto el primer motor inmóvil de Aristóteles como el yo de la modernidad cumplirían esa función). La metafísica entiende el ser del ente como entidad, como presencia, abordándolo desde el punto de vista de la totalidad y desde el punto de vista del fundamento totalizador. Ahora bien, la pregunta por el *ser* del ente enfocada en el ser en cuanto tal, es decir, como donación del ente, no es posible desde los marcos de la metafísica e, incluso, según Heidegger, se huye de ella (la caída de *Ser y tiempo* era un antecedente de esto), pues destruiría la concepción vigente de la presencia asegurada y asegurable como algo incondicionado, al remitirla a su condicionamiento y sus límites. Con ello se operaría una revolución de la filosofía que Heidegger quiso inaugurar concibiendo la realidad efectiva en función de la posibilidad, de lo pendiente de decisión o abierto, que marcará la referencia esencial al origen y al porvenir.

El asunto del pensamiento ha sido siempre la presencia del ente, pero ahora en la culminación de la modernidad esto está llegando a una situación de acabamiento. Los principales textos que abordan esta situación serían, dentro de los textos públicos, las conferencias «La época de la imagen del mundo», «La pregunta por la técnica», «El peligro», «Sobre la cuestión del ser», «Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar», y el *Nietzsche* (GA 6), y dentro de los manuscritos póstumos que profundizan más la cuestión, sobre todo el tomo 76 de la *Gesamtausgabe* titulado *Principios rectores en torno al surgimiento de la metafísica, de la ciencia moderna y de la técnica moderna* (*Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*), las secciones dedicadas a la modernidad en los *Aportes a la filosofía* (GA 65), *Meditación* (GA 66), *La historia del ser* (GA 69) y *El acontecimiento apropiador* (GA 71), así como *Sobre Ernst Jünger* (GA 90). A manera de introducción a la cuestión de la *modernidad*

en Heidegger, cabe observar dos textos representativos de momentos distintos de su trayecto, en los años treinta y en los sesenta.

3.1.3. Maquinación y composición

En los *Aportes a la filosofía*, su primera sección (o *ensamble* de la verdad del ser), titulada «La resonancia» («*Der Anklang*»), se despliega conducida por una disposición fundamental ante el ente en la modernidad, que corresponde al asombro (*thaumazein*), del inicio griego de Occidente ante el hecho de que el ente es; y, en su situación inversa, en el *espanto*, (*erschrecken*), ante el hecho de que el ente ha sido abandonado por el ser. En esta época, el ente es emplazado para la dominabilidad de la maquinación (*Machenschaft*),⁴ la cual, nos dice Heidegger, ha llevado al «desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado avía al poder» (GA 65, 1989: 107). Con ello, vemos que la presencia moderna del ente no ocurre por mor del *desencantamiento*, como Max Weber diría —Heidegger está aquí polemizando implícitamente con él—, sino por el *encantamiento* del poderío de la técnica que se autoemplaza. De esta manera, el espanto que templa el proyecto de «La resonancia», encuentra que el abandono del ser, como retirada respecto del ente, deja a este exclusivamente en la condición de «lo hecho por otro ente» (GA 65, 1989: 111) y despoja la cosa de su espacio de misterio y de simplicidad y la sitúa en el de la haceduría, otro sentido del concepto de maquinación (*Machenschaft*).⁵

La maquinación (*Machenschaft*), como predominio incondicionado del ente, lo ha llevado a un punto en el cual el ente mismo

⁴ Aquí traducimos *Machenschaft* como «maquinación» tal como lo hace Dina V. Picotti. Otros traductores como Ángel Xolocotzi prefieren traducir el término como «maniobra» (véase GA 45, 2007: 14).

⁵ Como trasfondo de la conferencia «La época de la imagen del mundo», Heidegger analizaba en «La resonancia» el fenómeno ejemplar de la ciencia moderna para mostrar como ello ocurre.

ya se le sustrae al hombre (véase GA 65, 1989: 111) y solo queda el puro poderío de lo objetivo-maquinador, la entidad de la metafísica sin el ente, el puro predominio de la dominabilidad del ente, que es la pérdida y la aniquilación de este en su diferencia a favor de *la ganancia*. A ello el hombre mismo queda sometido como *trabajador industrial* (GA 65, 1989: 392), dice Heidegger en un sentido tan cercano —como no asumido— a Marx, antes que a Jünger.

En décadas posteriores, Heidegger elaborará la cuestión de la maquinación (*Machenschaft*) como composición (*Gestell*), en cuanto esencia de la técnica moderna, en el ciclo de conferencias «Mirada en lo que es» («*Einblick in was das ist*»), dentro del cual leyó la famosa conferencia sobre la técnica y, en los años sesenta, retomando lo ya elaborado en los treinta, insistirá en considerar esta situación como el final de la filosofía y de la historia occidental —donde también se podría abrir la posibilidad de una crisis y un nuevo inicio— en el sentido de que se ha llegado a la última posibilidad del predominio de la presencia. Así, observa que ahora la filosofía se disuelve en disciplinas y ciencias particulares que se articulan de una manera meramente técnica y que se evalúan solo en función de sus resultados para la productividad. Asimismo, la presencia del ente se ha disuelto en la pura disponibilidad y la usura: el hacerse presente del ente deviene su mero disponerse en función de los designios de la producción y el consumismo, pues nuestra época no se permite pensar ni experimentar el ente más que como un *stock* disponible para la dinámica producción-consumo. En la conferencia titulada «Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar», se describe esta situación de la siguiente manera:

Lo presente se le impone al hombre de hoy como lo que está siempre disponible [*das Bestellbare*]. La presencia muestra, aunque no sea pensada como tal, ni expresada en lo más mínimo todavía, el carácter de la absoluta disponibilidad de todo, sin excepción.

Lo presente no se encuentra ni perdura más en la forma de objetos. Se disuelve en existencias, en fondos disponibles [*Bestände*], los que deberían poder fabricarse, distribuirse y ser reemplazados en todo

momento y para cualquier fin determinado. Los fondos disponibles, los stocks, son solicitados caso por caso de acuerdo a la planificación respectiva. Ellos están puestos allí como tales en su constitución productiva, con sus componentes y propiedades, tanto esenciales como in-esenciales. Las existencias, los stocks no tienen ninguna consistencia [*Beständigkeit*], en el sentido de una presencia constante e invariable. La manera de hacerse presente de las existencias es la disponibilidad, que se caracteriza por la posibilidad de lo inestablemente siempre nuevo y perfeccionado, sin atender a lo que sea mejor. (GA 80, 1999: 112)

En la historia de la metafísica no ha sido nunca cuestionado el lugar del que proviene la presencia, aquello en donde reside la esencia de la filosofía, el sitio en donde se decide el mostrarse u ocultarse de las cosas. Sin embargo, ante la situación extrema en la que vive el pensamiento, una vez agotadas las posibilidades del despliegue de la presencia, aparentemente ya no le quedarían posibilidades al pensamiento. Pero si la posibilidad de la presencia se cuestiona en su proveniencia, se daría un pensar muy distinto al que hasta ahora ha existido, que sería, como decía el joven Heidegger, un pensar previo a la filosofía y que a su vez se abriría al porvenir de un pensar más originario.

El pensar de la verdad del ser, manifestaba el Heidegger maduro de la *Carta sobre el humanismo*, no es ni teórico ni práctico, es algo previo a toda teoría y toda práctica, ya que se mueve en lo originario de ambas: el claro (*Lichtung*), que es la apertura de la claridad por mor de la cual la *theoría* puede ver, y el sitio en el que la práctica puede orientarse.

La pregunta por el ser, la pregunta de Heidegger, se hace en el más extremo abandono del ser. Nuestro autor parte de que estamos en una situación extrema, donde se abre una decisión histórica: si la historia se disuelve en una sociedad productivista y consumista que ya solo vive para seguir produciendo y consumiendo, o si la historia comienza más originariamente a partir de un cuestionamiento que nos encamine por primera vez a un habitar en el mundo asumiendo nuestra historicidad, esto es, asumiendo que somos la apertura del

ser como sentido y, por tanto, reconociendo y recordando también que ello descansa en la sustracción de la finitud, de lo cerrado y oculto que le precede.

3.2. HISTORIA Y VERDAD DEL SER

3.2.1. Hermenéutica y fenomenología tardías

Es importante señalar que en el pensamiento del *Ereignis* Heidegger no abandona la perspectiva hermenéutica, según la cual el aparecer es la proyección develadora del ser que se da como *Dasein*. En este sentido, lo obtenido por la hermenéutica del *Dasein* previa al giro o *Kehre* (el cuidado, el ser para la muerte, los temples anímicos, la comprensión, la solicitud, el procurar, etcétera) se recupera y se desarrolla en la construcción de la proyección del *Ereignis* como el estar arrojado y referido al inicio histórico. La vida fáctica es, entonces, interpretada como el lugar en el cual la historia del ser puede tener lugar y en donde el espacio-tiempo de la historia humana es inaugurado de manera propia (*ereignishaft*) como sitio de la verdad del ser.

El nombre *hermenéutica* caracteriza la relación del ser humano con el ser, según se aclara en el *Diálogo acerca del habla* en los años cincuenta. La relación con el ser consiste en que el ser humano escucha y porta un mensaje, y lo lleva a la decibilidad o manifestación en general. El mensaje es la diferencia de ser y ente o, como ahí se dice, la *duplicidad* de lo presenciente y la presencia, así que la manera de darse el ser al ser humano es un llamado o una interpelación, y la manera de darse el ser humano al ser es una manifestación que le corresponde y que, en ese sentido, le pertenece a él. El ser humano es el ámbito en donde acontece la diferencia como desarrollo de la manifestación o decibilidad del ser.

El ser es lo fenomenológico-hermenéutico, pues es lo que muestra, el aparecer mismo, y también lo que permanece como un mensaje inaparente, no desplegado, en todo hacer humano. En el *Diá-*

logo acerca del habla, remitiendo a Hermes, el mensajero de los dioses, Heidegger dice: «De todo ello se vuelve manifiesto que lo hermenéutico no significa primeramente el interpretar sino antes bien significa el traer mensaje y noticia» (GA 12, 1985: 115). En este mismo contexto del diálogo, Heidegger nos dirá que la hermenéutica fue la manera en que *Ser y tiempo* se apropió de la fenomenología, pues su objetivo era pensar cómo el ser se dona como mensaje al ser humano.

Ya para *Ser y tiempo* la meta de la fenomenología habría de ser el mostrar aquello que no se muestra en los fenómenos, que es la fenomenalidad misma, el mostrarse como tal o el ser de los fenómenos. Esta mostración de lo inaparente será elaborada por Heidegger como hermenéutica, en cuanto que es el mensaje que se dona al pensar y al ámbito proyectual humano, cuya comunicación, portación y repetición apropiadora (*Wiederholung*) constituyen asimismo el carácter hermenéutico del pensar ontohistórico (su carácter fenomenológico puede caracterizarse a su vez como la escucha del mensaje, como mostraba von Herrmann en *Weg und Methode*).

Heidegger concibe la especificidad de su fenomenología frente a la de Husserl, incluyendo la fenomenología de la *Lebenswelt* (mundo-de-vida), como atendida esencialmente a la historicidad, según se ve en *Sobre la comprensión del tiempo en la fenomenología y en el pensar de la pregunta por el ser*: un texto autorreferencial recientemente aparecido en la edición de 2007 de *Sobre el asunto del pensar* (*Zur Sache des Denkens*, GA 14, 2007: 149).

Desde la discusión con Husserl en el primer curso marburgués *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) hasta la conferencia tardía *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger busca remitir la fenomenología husserliana a sus fundamentos impensados en la historia del pensamiento occidental, en la metafísica cartesiana de la subjetividad o en la metafísica griega de la presencia, por ejemplo. Podemos ver un testimonio de la lectura heideggeriana de Husserl en *Mi camino en la fenomenología*, donde se señalará que la lectura de las *Investigaciones lógicas* en una temprana actividad docente le mostraría a Heidegger lo siguiente:

... lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *alétheia*, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su «desalbergarse», su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal. (GA 14, 2003: 100)

3.2.2. Historia e historiografía

Cabe aquí atender a la distinción entre la interpretación histórica y la historiográfica, que encontramos varias veces remarcada en los textos heideggerianos. La interpretación a la manera de la historiografía consistiría en atenerse a hechos dados, convirtiendo al acontecer en objeto, en algo de lo cual la investigación puede disponer, así que necesariamente solo puede tratar de lo ya pasado y nunca del futuro. Sin embargo, el origen del pasado, la apertura de las posibilidades históricas radicaría, según nos dice el numeral 129 de *Sobre el comienzo*, en la acción de los fundadores de la historia, que no es sino el llevar a cabo algo que los *sobredetermina*: la manifestación de la verdad del ser. A este respecto, cabe recordar las palabras de *Meditación*: «Y qué es “historia”? Logro de la verdad del ser para la conservación en el ente y con ello el traer-al-aparecer del ente como estar al interior del *claro*» (GA 66, 1997: 168).

La interpretación historiográfica apuntaría a la representación de lo que los fundadores «mientan» con su manifestación, pero este objetivo «no lo alcanza nunca» (GA 70, 2005: 150). De ello distingue Heidegger la «interpretación histórica», que es el decir su necesidad histórica, lo sobredeterminante de su acción entendido como lo *über-stimmende*, cuya *Stimmung* (temple) y cuya *Stimme* (voz) es resonado por el decir de la interpretación extendiendo su eco, el cual «resuena hacia los venideros» (GA 70, 2005: 150). La interpretación histórica es entonces un transmitir lo posibilitante

de la fundación histórica, lo puesto en juego en todo acontecer; no le habla al presente que dispone del pasado, sino a los futuros, a otros fundadores. Su hermenéutica es, pues, la manifestación de lo hermenéutico como tal, de la relación con el ser, que es lo que lo une con sus sucesores y predecesores, de tal manera que el diálogo y el reconocimiento mutuo se abren en el plano histórico-fundacional de la decisión de la verdad del ser, de la transformación histórica, que constituye a un tiempo la herencia y la impugnación creadora de lo heredado.

La visión heideggeriana de la historia vigente remarca su unidad, lo cual ha sido objeto de múltiples incomodidades, pues echaría toda la filosofía occidental desde Platón en el mismo saco de la metafísica. Precisamente por ello, fue en el siglo xx la principal fuente de inspiración de la filosofía europea, al proponer como Marx o Nietzsche una línea de interpretación unitaria y crítica de la tradición filosófica en su conjunto. Ahora bien, ya se antoje fructífera o unilateral su interpretación, según los términos en los que Jean-Luc Marion, Deleuze y muchos otros han discutido, lo que se ha estudiado poco son los criterios de lectura que delimitan la interpretación y que van transformándose, llevando a variaciones de la descripción de los hitos de la historia de la metafísica, que no se podían explicar bien sin una comprensión profunda de los criterios. Esto se debe en buena medida a la falta de las fuentes centrales que el siglo xx padeció.

Para captar la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, hay que valorar sobre todo sus puntos extremos y cómo Heidegger quiere, con sus propios intentos, dialogar con dichos puntos para abrir nuevas posibilidades para la historia y el pensar. Por un lado, su postura respecto de los presocráticos, del inicio de la filosofía y, por otro lado, de Hölderlin, quien abriría la posibilidad de otro inicio histórico a partir de un replanteamiento de las posibilidades no realizadas en el primero. Platón y Aristóteles, por un lado, y Hegel y Nietzsche, por otro, serán importantes, en segundo lugar, como consolidaciones del principio y el fin de la filosofía occidental respectivamente. Heidegger se orientará desde la segunda mitad de

los años treinta cada vez más a mostrar su dependencia respecto de una misma tendencia metafísica.

En su remisión histórico-inicial, Heidegger quiere ir a contracorriente de la metafísica occidental de la presencia para captarla en sus límites, es decir, a partir de su origen en el ocultarse del ser. En este sentido, también *Ser y tiempo* es interpretado en los tratados ontohistóricos como el tránsito a otro inicio del pensar; es incluso el nombre para el intento de la superación de la metafísica, según los términos del pensar ontohistórico. En este sentido, el tratado *La superación de la metafísica (Die Überwindung der Metaphisik)* señala que la *Destruktion* de *Ser y tiempo* es el retorno a lo inicial: «la “Destruktion” es retorno que se abre paso a lo inicial» (GA 67, 1999: 125).

Al concepto de *Ereignis* —que será según la *Carta sobre el humanismo* (1946) «la palabra conductora» del pensamiento heideggeriano desde 1936 (GA 9, 2000: 259 ss.)— se llega intentando corresponder o completar lo que la experiencia primaria de lo inicial sugiere. Se trata de la experiencia del límite del aparecer, la apertura o donación de los fenómenos en cuanto tales. Lejos de ser la acción arbitraria de un sujeto o la imposición de un objeto, es la manifestación de la propia experiencia del mostrarse más originario de las cosas; y el intento de manifestarla desde sí misma sería corresponder su propia indicación o guiño (*Wink*) dejándola ser en el sentido de permitirle o propiciarla. No se trata de una construcción conceptual a partir de teorías referidas a sí mismas o a otras teorías.

El concepto de *Ereignis* refiere la manera en la que el ser se muestra desde sí mismo, es decir, aquello que *Ser y tiempo* asumía como lo fenomenológico. Igual que, en dicha obra, el pensamiento ontohistórico es un despliegue proyectual antes que una teoría, por lo cual el cometido de los tratados de la historia del ser es *llevar a cabo*, proyectar la manifestación del ser.

El primero y mayor de los tratados ontohistóricos, los *Aportes a la filosofía* (GA 65), que data de 1936-1938, ofrece el planteamiento de partida y casi todos los horizontes fundamentales del pensamiento ontohistórico, por lo cual es hasta ahora el texto más

importante de la etapa de madurez de su autor. Con razón fue considerado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, su editor, como la «clave hermenéutica» para comprender toda la obra posterior. *Meditación* (1939), *La superación de la metafísica* (1938-1939) y *La historia del ser* (1938-40) son los tratados subsecuentes y pueden considerarse complementarios del primero, si bien ofrecen algunas elaboraciones puntuales nuevas y el último una delimitación más precisa del alcance del proyecto ontohistórico. *Sobre el comienzo* (1940) se centrará en la captación del inicio de Occidente en su carácter iniciante, para lo cual resultará decisivo atender al ocaso que le es inherente. *El acontecimiento apropiador* (1941-42) es, después de los *Aportes*, el tratado publicado más importante.

En todos estos textos, Heidegger se atreve a pensar las implicaciones de asumir el ocultamiento originario que subyace en el inicio de la metafísica de la presencia y de configurar el pensamiento, al ser humano y sus maneras de existir y a la historia en cuanto tal a partir de ello. Así, dice: «... dejar surgir al *Da-sein* desde la *verdad del ser* (y esto quiere decir: desde la esenciación de la verdad) para en ello fundar al ente en total y como tal y en medio suyo al ser humano» (GA 65, 1989: 8).

Eso sería, entonces, un inicio histórico más originario donde el iniciar quedaría resguardado y albergado en lo iniciado, por lo cual Heidegger hablará del *otro inicio* de la historia, distinto y más originario que el primero, e intentará configurar y disponer un pensar y un existir que sean el ponerse en camino hacia allí. Eso es el tránsito (*Übergang*) al otro inicio, y su pensamiento será concebido entonces como pensar del tránsito (*Übergängliches denken*), que no consiste sino en el estar referido al *Ereignis* encontrándose *entre dos*: fuera ya de la metafísica pero aún no en el otro inicio.

La articulación de los *ensambles* de los *Aportes a la filosofía* manifiesta el tránsito en un *entramado*, como dice *La historia del ser*. Si bien no se instala ya en el otro inicio, sí es su anticipación y preparación, y constituirá el punto de partida y la proyección básica en los que los tratados ontohistóricos se insertan para poder

profundizar y reformular distintos aspectos singulares, en intentos por *repetirla* más originariamente, pero que no van más lejos que ella. Resumidamente, esta consiste en lo siguiente: en el contrajuego de «La resonancia» («*Der Anklang*») y «El pase» («*Das Zuspiel*») se hace la experiencia del rehúso u ocultamiento histórico del ser, esto es, entre la «mirada en lo que es» (la *maquinación*) y la historia de la metafísica. Ello le entrega al pensar del tránsito un «tomar vuelo» para culminar en «El salto» a la sustracción del ser como el iniciar mismo. «El salto» abre los abismos no visitados de la historia para que, al asumirlos y extenderlos se abra el ahí soportante de la instancia (*Inständigkeit*), esto es, el *Dasein*, como nuevo ámbito fundado, el espacio-tiempo abismal, lo cual se lleva a cabo en «La fundación», que inaugura el *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*) como cuaterna entre dioses, hombres, mundo y tierra, como claro del ocultarse y como espacio-tiempo del abismo.

Los siguientes dos ensambles son muy breves, están remitidos a lo futuro y manifiestan el carácter preparatorio del tránsito en los *Aportes*: «Los venideros» serán los fundadores que llevan a cabo el *soportar* del rehúso, y, remitidos a «El último dios», reciben de este la asignación de su historia, fundándose entonces como *pueblo*. «El último dios», sin embargo, en cuanto experiencia pensante-transitante de la divinidad, así como su «hacer señas» que a veces menciona Heidegger —hay que decirlo contra toda la especulación que esto ha generado— permanece aún no tematizable, o como dice *El acontecimiento apropiador* (*Das Ereignis*): «... el pensamiento del último dios permanece aún impensable [en los *Aportes*]» (GA 71, 2009: 5).

3.2.3. Del primer al otro inicio

El numeral 1 de la «Prospectiva» de los *Aportes* señala: «Los “Aportes” preguntan en una vía que se hace viable primeramente mediante el *tránsito* al otro inicio, en el que se adentra ahora el pensar oc-

cidental. Esta vía trae el tránsito a lo abierto de la historia» (GA 65, 1989: 4). Y, más adelante, en una reveladora presentación de su propio intento,⁶ en el importante numeral 5 emblemáticamente titulado «Para los pocos, para los insólitos», Heidegger plantea que su intento pensante propicia una transformación del pensar en la que este «deviene necesariamente auténtico pensar, [lo que] quiere decir pensar que sienta un *objetivo*. Es sentado no cualquier objetivo y no *el* objetivo en general, sino el único y así singular objetivo de nuestra historia. Este objetivo es la *búsqueda* misma, la búsqueda del ser» (GA 65, 1989: 17).

Para ello, los *Aportes* y los otros seis manuscritos de su tipo habrían de construir fenomenológicamente —es decir proyectar— la *historia del ser* y buscan fundarse en ella; pues bien, lo que encontramos por doquier en estos textos son las afirmaciones de que ello mienta el *ser mismo* o al *acontecimiento mismo*. Lo cual mostraría que esta fenomenología no hace otra cosa que remitirse al ocultamiento como tal. De esta manera, no sería clara en una primera lectura la relación de *nuestra historia*, el término mencionado en la cita, con la *historia del ser*.

Leyendo la *Carta sobre el humanismo* vemos que el «humanismo de peculiar índole» que propugna Heidegger busca que el ser humano devenga la morada de «lo extraordinario». Una refundación histórica desde la historia del ser se entiende en ese sentido y entonces presenta aún mayores dificultades de comprensión, porque nuestra existencia no puede dejar de ser un habitar, y por consiguiente, *habitual*, es decir, cotidiana.⁷ De tal manera, cabe plantear la pregunta: ¿cómo puede conducirse un camino a partir de algo que no se muestra, supuesto que el tránsito se conduzca según la historia del ser?, es decir, ¿qué relación guarda en este planteamiento lo *extra-ordinario* con lo ordinario?

⁶ Y a pesar de ello —o más bien por ello mismo— protegiéndose a sí misma, tanto anticipando un contexto de incompreensión, como propiciando otro enmarcado en la escucha de unos pocos.

⁷ Es Heidegger mismo el que ha mostrado esto en otros lugares, véase, por ejemplo, GA 7, 2000: 149.

No encontramos en estos textos algo que nos permita una solución fácil a este problema. Sin embargo, *Sobre el comienzo* nos muestra la razón de ello en su parte quinta titulada *La historia del ser*, pues partiendo de la siguiente afirmación: «[La historia del ser] es la esencia de la historia. Pero en esta historia inicial y solo inicial no acontece nada; lo acaeciente es ya ente; la historia del ser es ella misma acontecimiento apropiador y todo en ella acontecedor» (GA 70, 2005: 173). Se concluye de ello que la historia del ser «No puede y nunca debe tampoco ser presentada. Siempre rige solo la remisión a ella como un intento de preparación del giro del hombre al *Da-sein*» (GA 70, 2005: 173).

Estas afirmaciones nos conducen a rastrear la relación entre lo «acontecedor» y el «giro del hombre», pues a partir de ello la «preparación» ha de volverse comprensible, y con ello la construcción del camino del tránsito. Lo que el texto sugiere es que la historia del ser solo puede mostrarse indirectamente, en un cómo fenomenológico que la vuelve planteable, que consiste en una *transformación*: el «giro del hombre al *Da-sein*». Esto funda la relación con la historia en cuanto inicialidad, la cual quedaría inaugurada a través de la transformación. Por ello, el tránsito buscado por el pensar de la historia del ser, la remisión al primer inicio para fundar el otro, consiste en ir a lo inicial correspondiéndole originariamente, es decir, iniciando. Este movimiento desarrolla la historicidad del ser como un sobrevenir inhabitual que nos transfiere a la fundación de lo habitual, configurada según el criterio de lo inhabitual. Por ello es referido como un giro transformador y no como una clausura definitiva o una mera negación de lo acostumbrado. Esto es lo que Heidegger llama propiamente *revolución*.

El autor de los *Aportes* esclarece con precisión su concepción de *revolución* en dos cursos contemporáneos a los *Aportes* y a *Sobre el comienzo: preguntas fundamentales de la filosofía* de 1937-1938 y *Parménides* de 1941-1942. En el segundo de estos cursos, Heidegger se dedica a pensar el primer inicio, y en un breve pasaje de una de las últimas lecciones se esclarece: «Como condición fundamental de la esencia de una inversión (“revolución”), cualquiera que sea aquello

respecto de lo cual la revolución tiene lugar, tiene que permanecer lo mismo y ser asegurada como lo mismo» (GA 54, 1982: 231).

Esto muestra, entonces, que en una auténtica revolución ni nos desentendemos ni aniquilamos lo que esta se está cuestionando. El curso *Preguntas fundamentales de la filosofía*, que elabora algunas temáticas de los *Aportes* para el público, profundiza esta cuestión. Heidegger define ahí el carácter histórico revolucionario de su pensamiento, el cual es considerado como una «meditación histórica» que «pertenece de manera esencial a la voluntad de configuración de lo venidero» (GA 45, 2007: 40), lo que lo distingue de la historiografía, que solo busca exponer y explorar el pasado en cuanto objeto. Así, dice:

Lo histórico no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el acaecer mismo. Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación [...] Debemos esforzarnos por el sentido, los posibles criterios y las metas necesarias, las fuerzas imprescindibles, por aquello desde donde parte primero todo acaecer humano. Estas metas y fuerzas pueden ser aquello que acaece desde hace tiempo —solo que oculto— y por eso precisamente no es lo pasado, sino lo *todavía esencial* y que espera la liberación de su eficacia. *Lo futuro es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el gran inicio*, aquel que —retrayéndose constantemente— alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia delante. (GA 45, 2007: 40 ss.)

Y después agrega:

El cambio radical de lo habitual, la revolución es la referencia genuina al inicio [*Anfang*] [...] pues mediante el mero conservar no se puede aprehender nunca el inicio, ya que iniciar quiere decir: pensar y actuar a partir de lo futuro, de lo inhabitual, a partir de la renuncia a las muletas y evasiones de lo habitual y acostumbrado. (GA 45, 2007: 41)

A lo que luego se complementa diciendo: «Lo “conservador” queda fijo en lo historiográfico; solo lo revolucionario alcanza el

curso profundo de la historia» (GA 45, 2007: 41). Por consiguiente, lo revolucionario, que se nos aparecía en *Sobre el comienzo* como la referencia indirecta a la historia del ser, se vuelve patente aquí como el camino hacia la historia del ser y como el fundamento del tránsito. Así, la revolución es la manera en que Heidegger se plantea su relación con la cotidianidad que nos rodea: «Revolución no quiere decir aquí mera subversión y destrucción, sino el cambio radical transformante *de lo acostumbrado*» (GA 45, 2007: 41 ss.; las cursivas son mías).

La *meditación* no es para Heidegger un aislamiento esotérico, una teología negativa o un mero teorizar, sino, como se dice en el curso citado: «Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia. “Sentido” quiere decir aquí: el *ámbito abierto* de las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes» (GA 45, 2007: 37). A partir de ello puede entonces comprenderse que Heidegger diga al principio de este curso:

La filosofía es [...] un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se oculta de nuevo. Precisamente por ello este saber nunca puede ser hecho útil. El saber filosófico tiene efectos, cuando los tiene, siempre solo en forma mediata al preparar la meditación filosófica nuevas perspectivas para todo comportamiento y nuevos criterios para toda decisión. Pero la filosofía logra esto solo si se atreve a lo que le es más propio: colocar de manera pensante para el *Dasein* del ser humano la meta de toda meditación y así erigir en la historia del ser humano una soberanía oculta. (GA 45, 2007: 5 ss.)

De acuerdo a esta frase pueden aclararse entonces aquellos señalamientos de la *Carta sobre el humanismo* acerca de que el pensar del ser estaba más allá de toda teoría y toda práctica, porque las superaba a ambas, estando en lo originario de ellas. Lo que estaba detrás de esto es que Heidegger buscaba inaugurar en la historia un poder para la filosofía, que, aunque pasara desapercibido, re-fundara radicalmente la historia humana y, así, toda teoría y toda práctica.

3.3. *EREIGNIS* Y ONTOHISTORIA

3.3.1. El *Dasein* en retrospectiva

Decíamos que a partir del *giro* que constituía la única referencia posible a la historia del ser —según *Sobre el comienzo*— la *preparación* de la transformación histórica, que es lo que intentó Heidegger en los tratados de la historia del ser, se volvía comprensible. El numeral 267 de los *Aportes*, titulado «El ser», nos sugiere que la pregunta por el sentido del ser en *Ser y tiempo* constituye justamente esa preparación; dicho número señala que el «sentido (verdad) del ser» es la referencia a lo inicial, pues intentaría «ejercer su propia versión por encima de él» (GA 65, 1989: 475) en una repetición originaria que «exige una plena transformación del hombre en *Dasein* y ya ha saltado, porque la verdad del ser que debe abrirse no traerá otra cosa sino un esenciarse más originario *del ser mismo*» (GA 65, 1989: 475).

La importancia de la transformación del *hombre* se explicitaba claramente en la última sección de *Aportes* que decía que con el despliegue de la pregunta por el ser «se transforma [...] ante todo la esencia del hombre y la verdad del ente mismo» (GA 65, 1989: 475). De esta manera, la transformación del hombre es el punto donde gira el curso de la transformación histórica hacia el *otro inicio*, y constituye por ello un *salto*.

Los *Aportes* esclarecen el ser del *Dasein* retomando *Ser y tiempo*. En el numeral 138 se determina el comprender como proyecto, en cuanto que el comprender es «un inaugurar y echarse y exponerse a lo abierto, solo en lo cual el que comprende llega a sí como un sí mismo» (GA 65, 1989: 259). También, en este sentido, *Meditación* establece que el *Dasein* es referido hermenéuticamente porque no es un mero estar-ahí (*Vorhandenes*), sino un «proyecto que salta a y proyectante salto a» (GA 66, 1997: 325). Así, desde la perspectiva del pensar según la historia del ser, la transformación histórica se da de acuerdo a la estructura del *Dasein* en cuanto proyecto arrojado.

Ahora bien, los *Aportes* y *Meditación* interpretan la proyectualidad arrojada del *Dasein* en función de un proyecto arrojado pe-

culiar, que es el que Heidegger mismo busca con su referencia al *Ereignis* como *Dasein*, que es el quiebre de la historia que según él distingue al «hombre vigente» del «hombre histórico», como se dice en los *Aportes* (véase GA 65, 1989: 263, 314 y 324); así, *Meditación* señala que el *Dasein* es «el sitio esencial de la subversión esencial del hombre hacia la guarda de la verdad del ser» (GA 66, 1997: 322) y de este modo «*Dasein* nombra la distinción del hombre según la historia del ser, de modo que el *Da-sein* no es nada “humano” como “haceduría”, “actitud” y “comportamiento”, sino “humano” solo en el sentido de que *Dasein* reivindica al hombre para el cambio esencial» (GA 66, 1997: 322).

Por ello, la referencia al hombre según el *Ereignis* tiene una ambigüedad constitutiva de su carácter de tránsito, donde se lo reivindica para que devenga otro y se lo remite a lo más extraño para que devenga sí mismo; por ello en el numeral 197 de los *Aportes* dice «el ser sí mismo del hombre tan solo se realiza desde la instancia en el *Dasein*» (GA 65, 1989: 319).

El numeral 263 de los *Aportes* esclarece este movimiento diciendo que «en cuanto el hombre se arroja libre del “ente” deviene recién hombre. Pues solo así regresa al ente y *es* en cuanto el regresado». De esta manera el libre arrojado es el fundamento de la historia, pues, como dice *Meditación*, la *historia* es «obtención de la verdad del ser (*Sein*) para custodia en el ente y con ello el llevar-al-aparecer del ente como el estar en el interior en el *claro*» (GA 66, 1997: 168).

Pero, entonces, ¿qué es lo que pasa con el *hombre vigente* y su historia *occidental*? Heidegger señala que en esta historia «el libre arrojado [es] *olvidado*» y «todo deviene posesión presente ante la mano solicitable y producible, [...] el hombre mismo se da por un tal (*subiectum*)», con lo que «*así* todo ha sido destruido», se trata para él de una «monstruosa alteración» que «atraviesa todo el progreso del hombre», donde «el ser mismo en cuanto maquinación se pone en la inesencia» (GA 65, 1989: 453). El motivo de esto es señalado en los siguientes términos: «... todo ello porque el hombre *no* fue capaz de señorear lo que atañe al regreso; este *no*, es el fundamento

de su historia occidental vigente, en la que tal vez aún la esencia de la historia tenía que ocultarse» (GA 65, 1989: 453).

Para el proyecto del pensar según la historia esencial, se trata de realizar el libre arrojo y el proyecto que abren otra verdad histórica por mor del hacer corresponder su proyecto aperiente de lo oculto de la historia como posibilidad de otro inicio con el arrojo apropiador de lo oculto de la historia como lo oculto del primer inicio, el *Ereignis*. Puede verse que la copertenencia del *Ereignis* y del hombre constituye la estructura del *Ereignis* mismo en su esenciarse, lo cual puede interpretarse a partir del siguiente pasaje, difícilmente traducible, de *Meditación*: «Ser (acontecimiento apropiador) el centro *volante* reuniente y la base de un y de cada en-medio. La indagación de este centro (esto es, del *Da-sein*) es el ser como acontecimiento-apropiador» (GA 66, 1997: 148).⁸

3.3.2. El proyecto ontohistórico en los tratados posteriores a los *Aportes*

Los tratados que siguieron desde 1938 a los *Aportes* son la profundización y transformación sucesiva del pensar del tránsito, que, como considera Heidegger al inicio de *El acontecimiento apropiador* (*Das Ereignis*), solo puede tener lugar transformándose a sí mismo. *Meditación* es un amplio intento de diversos saltos y está completamente vinculado a su antecesor, pero avanza en la consideración sobre las posibilidades o imposibilidades del otro inicio, sobre todo en su decisivo ensamble «Dioses»; *La superación de la metafísica* (*Die Überwindung der Metaphysik*) profundiza el tránsito abordando diversas cuestiones del pase y de los caminos de la *Verwindung* del giro (*Kehre*); *La historia del ser* tematiza el tránsito

⁸ «*Seyn (Ereignis) die fliegendesammelnde Mitte und der Grund eines und jedes Inmitten. Die Ermittlung dieser Mitte (d. h. des Da-seins) ist das Seyn als Er-eignis.*»

y la referencia a la historia del ser con su insistencia en el *Austrag* o llevar a término que experimenta la *riqueza* del ser consistente en la *pobreza*, llevando a cabo la *renuncia* que constituye el velar lo aviado por el proyecto apropiador, y que al mismo tiempo ha predispuesto a este siempre ya en su marcha transitoria y abierta a la impredecibilidad de los *instantes* esenciales; *Sobre el comienzo* piensa el *Ereignis* como el iniciar del inicio, y es así una inserción en la dimensión *de-cisional* del acontecimiento apropiador, que es ocaso en la despedida y al mismo tiempo diferenciación que deja surgir al ente por primera vez como cosa. *El acontecimiento apropiador* (*Das Ereignis*), por último, los *Aportes* es el texto que intenta dar cuenta más estructuradamente de la totalidad de las referencias a *das Ereignis* que se han inaugurado a partir de aquel primer tratado. En particular, su sección v, *El acontecimiento apropiador. El vocabulario de su esencia*, en donde la superación de la metafísica, la esencia de la historia, el tránsito, el ocaso, el iniciar del inicio, la fundación del Dasein, entre otros abordajes previos del *Ereignis*, son insertados articuladamente en una exposición unitaria. Tal texto contiene como epígrafe la indicación: «Como introducción para “El acontecimiento apropiador”», lo que indica que es el material más directamente preparatorio de la proyectada *obra ontohistórica* de entre los tratados publicados.

En lo que sigue, haremos un resumen de su contenido, lo cual nos proporcionará una visión del horizonte de conjunto del pensar de la historia del ser. El texto define las palabras emparentadas con el concepto de *Ereignis* exponiendo la unidad y la diversidad de este, que marca la pauta de las diversas constelaciones temáticas que componen al pensar de la historia del ser en su conjunto.

El *Ereignis* es el inicio en su iniciar, así que la referencia más originaria que puede hacerse a él es captarlo como el otro inicio. El capítulo v de *El acontecimiento apropiador* (*Das Ereignis*) lo concibe por ello como el inicio donde se manifiesta la verdad del iniciar como tal, es decir, donde el ser queda albergado en el ente y ello en cuanto manifestación de la verdad del ser que consiste en que el inicio mismo se *transfiere* o *traspasa* (*übereignet*) la verdad de su ini-

ciar. Esto conlleva un doble carácter del iniciar que Heidegger llama «contravirante» (*gegenwendig*), pues por un lado la verdad inicial es la «despedida» en la separación hacia el abismo, es decir un dar la vuelta (*wenden*) hacia la ocultación y el ocaso, y por otro lado un dar la vuelta hacia la fundación del ente. Este doble giro es nombrado *Er-eignung*, acontecimiento-apropiación, cuyas dos direcciones serán llamadas de forma respectiva *Ver-eignung* y *Übereignung*. La primera es el guardarse en sí de la ocultación en cuanto preservación de la riqueza inagotable del inicio, que se resguarda en lo *intocable*. La segunda, la transpropiación o transferencia al ahí (*Da*) del *Dasein*, que es el lugar del *giro* o *viraje*, *Kehre*, donde la manifestación de los entes se transforma de acuerdo a la manifestación del ser. En este sentido, la transferencia del *Ereignis* hacia el *Dasein* es, asimismo, una *Zu-eignung*, la asignación de su singularidad a un lugar único en medio del plano óptico de la historia, según lo cual se funda esta como historia del ser en la medida en que la esencia del ser humano se pone a decisión. Hay, pues, una referencia esencial del ser mismo al ser humano. De esta manera, la lejanía y cercanía del ser humano respecto al inicio redefinirían el mundo de relaciones y sentido en donde aparecen los entes. Ahora bien, ello implicaría asimismo la fundación del ser humano como *perteneciente* a la verdad inicial en su resguardarse en el ocaso, en la *Ver-eignung* de la despedida. La remisión del ser humano a su carácter mortal, a la sustracción u ocultación que se da como su límite sería esa despedida del ente en medio del ente que puede definir la historicidad humana según el ser. Esta pertenencia a la ocultación es la *An-eignung* según la cual la mortalidad históricamente situada es testimonio de la pertenencia al iniciar y su ocaso.

En este punto, se abre un segundo momento de la exposición de las palabras del *Ereignis*, que se centra en la fundación de la verdad del ser en el ámbito del ser humano histórico en su posibilidad de corresponder al *Ereignis* en cuanto inicio. El origen de la *mismidad* (*Selbstheit*), del ser humano histórico, sería la propiedad (*Eigentlichkeit*) del ser humano en cuanto que acontece en la verdad del ser, es decir, en cuanto que corresponde (*entspricht*) y asume la responsa-

bilidad (*Verantwortung*) de responder (*antworten*) templando su expresión de acuerdo al iniciar del ser mismo, es decir, asimismo de acuerdo al silencio de la ocultación, en lo cual el pensamiento esencial y el lenguaje artístico pueden desempeñar el papel precursor manifestando inauguralmente la verdad histórica. En ello se funda la posibilidad de que lo divino se decida o acontezca, pues Heidegger interpreta la divinidad siguiendo la línea 910 del *Edipo rey* de Sófocles: «*errei de ta theia*» («las cosas divinas se extravían»), y según su traducción: «errando va la divinidad (de los dioses)», «*irr aber geht die Gottheit (der Götter)*». Lo cual conlleva que «los dioses están excluidos de una relación inmediata con el ser», por lo cual han de remitirse «al ente y sobre todo al ente humano» (GA 71, 2009: 160 ss.). El hombre ha de fundar, pues, una obra histórica en la que lo divino gane un espacio de decisión. En esta constelación fundadora, se lleva a cabo una *Eignung*, una propiación en el ser en una singularidad única del ser humano en su historia, que conlleva asimismo la correspondencia de un ente único con la singularidad del inicio. La propiación del ente en el ser y para el ser es efectuada en el comportamiento del ser humano fundador para con el ente, en «el saber, actuar, formar, fundar y construir» (GA 71, 2009: 162). La referencia a la conformación artística y política del primer inicio griego hace presentir a Heidegger la posibilidad de una ruptura del señorío del ente en la modernidad, que es en verdad una pérdida de la singularidad del ente, que posee una esencia oculta que aún ha de ser ganada históricamente. De esta manera, se da el ente en una *Geeignetheit*, una adecuación a la medida del iniciar del inicio, lo cual implica un «cambio», que «acontece en el tránsito al otro inicio, que es la superación de la metafísica» (GA 71, 2009: 164), donde la esencia del ente no se da en referencia a la objetualidad de la metafísica, sino en el entramado de relaciones que es el *Ereignis* y solo en aquello en lo que el ser humano puede devenir él mismo. Para ello ha de darse una torsión (*Verwindung*) en la historia de la metafísica, pues esta es una *Ent-eignung* del ente, ya que desde el primer inicio griego se pensó en función de la presencia del ente pero no del presentarse o venir a la presencia como tal, con lo cual el ente ganó

una primacía sobre el ser que condujo al pleno abandono del ser en la modernidad, donde incluso la entidad del ente se ha disuelto en función de su devenir un mero «medio» para el aseguramiento del «orden» totalitario (GA 71, 2009: 167). Ahora, desde el desencantamiento y la devastación del ente, se presiente el ocaso de Occidente como acabamiento inherente al inicio, y se abre, así, la posibilidad de pensar el iniciar como tal en sus límites y su profundidad, donde el pleno abandono del ser, la pérdida de la experiencia de la necesidad histórica puede ser vista como el estado-de-necesidad (*Not*), y la suma necesidad del pensar. En este sentido, el curso *¿Qué significa pensar?* decía que lo que más da que pensar es que hoy en día no se piensa. En la superación de la metafísica que Heidegger intenta se daría así una torsión en la historia de esta, gracias a la cual el ser deviene lo más digno de ser cuestionado. La dignidad del ser es el tesoro de su *Eigentum*, la riqueza, adonde apunta el guardarse de la ocultación en el ocaso, y que otorga el *Wort-schatz*, el vocabulario del ser como tesoro-de-palabras, a partir de la experiencia primaria del ser en su separación en el inicio como ocaso, que despliega la torsión de la metafísica (*Verwindung*) como reposición del ser en el dolor (*Schmerz*) de la separación del ser como diferenciación, en el hecho de «que el ser es», «*Daß das Sein ist*» (GA 71, 2009: 169-s.). En la riqueza (*Eigentum*) del inicio, se dan en su unidad la despedida a la ocultación y la diferencia, cuyo tesoro templea la adecuación del ente al ser, en la «nobleza de la pobreza» (GA 71, 2009: 170).

3.3.3. Desformalización de la interpretación en *Sobre el comienzo*

Todo ello nos muestra el criterio profundo de la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, que puede ser aplicado de muy diversas maneras, como nos muestra en primer lugar lo cambiante de la lectura heideggeriana de diversos pensadores a lo largo de la *Gesamtausgabe*.

Cabe recordar el concepto específico de *interpretación* que subyace a su lectura y que nos muestra cuán divergente es esta respecto

de la hermenéutica tradicional de los textos filosóficos. Para ello un texto de *Sobre el comienzo* hasta ahora desatendido por la interpretación muestra los puntos centrales.

La meditación, *Besinnung*, no es una interpretación de la interpretación ni una teoría sobre la interpretación, «*Theorie*» «*über*» «*Interpretation*», como se señala en el numeral 129 de *Sobre el comienzo*, sino el despliegue mismo de una peculiar interpretación que consiste en ser «introducido [*eingelegt*] en la esencia de la interpretación [*Auslegung*]», es decir, un introducirse en la esencia de la *ex-posición-del poner-fuera*. El *Aus-legen* es un *Heraus-legen*, un *ex-poner* en lo abierto al inicio que deja a este esenciarse, es decir, retornar a sí en su *Innigkeit*, preservando su extrañación, su rareza y su inagotabilidad. En este sentido, es un alejamiento del inicio (*Weg-und Fernstellung*) dice el numeral 129, y por ello ha de ser un decir que mostrándolo en su misterio tensiona lo dicho y lo no-dicho transmitiendo su seña o guiño (*Wink*). La interpretación deja retraerse al inicio a la sustracción de lo sido y lo venidero, y lo muestra como lo posible y no como lo presente, en este sentido dice Heidegger que se le «deja» su extrañeza. Tanto más extraño permanezca respecto a lo vigente, más inicial es. Por ello la interpretación no vuelve «accesible» la cosa, como dice el numeral 128, en el sentido de que la enmarque en una comprensión familiar y en los códigos ya establecidos, sino que su decir permanece él mismo extraño, remitido a la alteridad propiciadora del inicio, en el «tiempo de los pueblos» y no en el tiempo calculable de la historiografía. Así, dicha interpretación se vuelve *comprendible* solo en los raros momentos en los que alguien osa fundar historia. En ese sentido no es repetible, sino solo recuperable de manera original por ellos, en una *Auseinadersetzung* en torno a lo inicial mismo, que consiste en el recibir su herencia creativamente, desplegando a su manera al iniciamiento (*Anfängnis*).

El sentido unitario de los múltiples despliegues de la *Auseinadersetzung* en Heidegger consiste en la ejecución de la confrontación de los inicios entre sí, a través de la cual queda expresado su ser iniciamiento, aclarante ocultación, *Ereignis*, que es lo vinculante y

lo diferenciador entre los inicios, es decir, lo decisivo de la historia. Habría, pues, una hermenéutica de la confrontación, que constituye la apertura de un *entretanto*. En ella, la interpretación abre un entre aclarador que deja ocultarse y mostrarse a lo inicial, fundando con ello el sitio instantáneo donde se puede sustraer, y así, separarse/ despedirse en su singularidad y lejanía, en su ser origen de lo más antiguo de lo inicial, y, lo que es lo mismo, de lo más venidero de lo futuro. El ámbito espacio-temporal abierto por la interpretación es el de su estancia histórica singular: estar *en medio* del pleno abandono del ser remitido a la sustracción y posible donación del ser, durante el *entretanto* del ya-no del primer inicio y el aún-no del otro inicio. Es el sostenimiento en el tránsito. El tránsito (*Übergang*) es *Übereignung* del *Ereignis*, que lleva a cumplimiento al *Enteignis* en cuanto rehúso del movimiento de donación mismo, y, así, es esencialmente *Untergang*, ocaso. Su situación hermenéutica es por ello señalada desde los *Aportes* como «la hora de los que van al ocaso» y como «asignación» (*Zueignung*) a la verdad del ser.

El interpretar posee un triple carácter en el pensar ontohistórico, como nos muestra el numeral 129, cuyos tres sentidos serían:

- 1) *Interpretación de la historia del ser*, entendida ya en *Sobre el comienzo* como la metafísica, como se hará en las conferencias de los años sesenta: la manera hasta ahora vigente de darse la aclarante ocultación sustrayéndose la ocultación en favor del predominio de lo aclarado.
- 2) *Interpretación del ser como historia*, es decir, como la guarda de la ocultación en lo aclarado a través del decir que responde al *Ereignis*, asumiendo la ocultación como propiciadora, disponiéndose en la *Verhaltenheit*, retención (asumir al rehúso como donación).
- 3) La unificación de ambos despliegues hermenéuticos como *tránsito del fin de la metafísica a la fundación del Ereignis*. El tránsito de la *historia del ser* al *ser como historia* está determinado por la esencia *kehreológica* (*girológica*) del *Ereignis*: en la disposición a la ocultación del ser, esta es

recibida y sostenida en el claro, y con ello se funda el *Da* como perteneciente al *Seyn* (ser): el ocultamiento deviene propiciamiento, es decir, dispone la totalidad de nuestra existencia. Como se muestra en «La fundación», la fundación del *Dasein* es el origen y el enlace de las relaciones cuaternas. La *Kehre*, el giro, es el juego recíproco de su co-pertenencia.

3.3.4. La crítica fenomenológica contemporánea

La crítica fenomenológica más significativa del Heidegger tardío se ha dado en la recepción francesa contemporánea, sobre todo por parte de Jacques Derrida, Jean-Luc Marion y Marc Richir. El primero ha insistido en el carácter de diseminación del acontecer a contracorriente de lo que ve como un énfasis en la unificación del inicio por parte de Heidegger; su deconstrucción, inspirada esencialmente por la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica, ha mostrado la contaminación, la ambigüedad y la paradoja como inherentes a la unilateralidad de la presencia de la tradición metafísica, por lo cual el proyecto unitario de otro inicio de Occidente y la elección de obras y de entes privilegiados son examinados críticamente por Derrida. Sin embargo, este autor reconoció en una entrevista con Dominique Janicaud, en la excelente obra *Heidegger en France*, la necesidad de recomenzar el proyecto deconstructivo a partir de la lectura de los recién aparecidos *Aportes* y demás manuscritos póstumos, mostrando con ello lo esencialmente dependiente de su enfoque respecto de Heidegger, así como el hecho de que la lectura heterodoxa no implica desentenderse del maestro, sino todo lo contrario, a diferencia de otras maneras de proceder movidas por la moda. La vida no le alcanzó a este lúcido filósofo para realizar su intención lectora, pero dejó agudamente señalado que la recepción de Heidegger en el futuro tiene que dedicarse primeramente a «desentrañar el sentido de los textos» del legado póstumo de Heidegger que abre todo un nuevo horizonte.

De menor alcance que Derrida, las propuestas de Marion y Richir han tenido, sin embargo, la gran virtud de reactivar y profundizar motivos fenomenológicos clásicos que han inaugurado la posibilidad de una recepción fenomenológica de Heidegger en una época en que aparecen también los decisivos póstumos de Husserl, cuya amplitud filosófica no pudo ser conocida por Heidegger.

Marc Richir recupera positivamente el pensar del *Ereignis* a fines de los años ochenta para señalar la multiplicidad y riqueza de la manifestación, considerando que es un intento por pensar sin concepto, en el sentido fenomenológico de no recurrir a teorías o a categorías tradicionales. Así, en su obra *Phénomènes, temps et êtres* dice lo siguiente: «El punto extremo del pensamiento heideggeriano, que sentimos el más próximo, el pensamiento del *Ereignis* [...] Lo sentimos más próximo pues es ahí donde lo reflexionado sin concepto aparece más claramente asumido» (Richir, 1987: 47).

Sin embargo, en años más recientes, especialmente en su programático «Avant-propos» en *Phénoménologie en esquisses*, este autor señala críticamente que el pensamiento del *Ereignis* de Heidegger recae en la tradición ontoteológica, pues considera los fenómenos como fenómenos de la unidad tradicional entre el ser y el pensar y no — como Richir cree que la fenomenología debe hacer — como fenómenos que no son nada más que fenómenos, *phénomènes comme rien que phénomènes*. El reproche de la *ontoteología* que se hace a Heidegger está, sin embargo, inspirado en Heidegger mismo, por lo cual un balance crítico suficiente del pensar del *Ereignis*, en términos richirianos, queda quizá aún pendiente.

Por su parte, Marion critica en diversos textos, sobre todo en *Reduction et donation*, que Husserl y Heidegger reconocieron la *Gegebenheit*, la donación de los fenómenos, pero no le dieron la primacía fenomenológica que ameritaba. Este autor propondrá el principio «tanto más reducción, tanto más donación» como un sentido radicalizado de la reducción fenomenológica. Para Marion, Heidegger no sería suficientemente consecuente con su descubrimiento — expuesto principalmente en la conferencia de 1962 «Tiempo y ser» — de que el ser no *es*, sino que *se da* (*es gibt*). Para

Marion, Heidegger no debía retrotraer la donación al *Ereignis* y atribuirle mayor originariedad que a la donación misma. Sin embargo, ahora que han aparecido fuentes de mayor amplitud en el pensamiento ontohistórico es posible realizar una lectura de la donación como transferencia, asignación, singularidad, riqueza resguardada y pobreza, dentro de la cual el *Ereignis* se muestra como caracterización fenomenológica de la profundidad y diversidad de la donación, y no como algo distinto u opuesto categorialmente a la donación. Con todo, creemos que el acento de Heidegger en el concepto de *Ereignis*, en lugar del de donación, implica pensar esta en cuanto *relación* apuntando a una fenomenología del *entre* en el cual la donación se muestra como sustraer, propiciar, esperar, dar, transferir, asignar, recibir, apropiar y agradecer.

3.4. SOBRE EL COMPORTAMIENTO POLÍTICO DE HEIDEGGER DURANTE EL TERCER REICH

3.4.1. Nacionalsocialismo y modernidad

El proyecto de acuerdo al *Ereignis* como otro inicio se puede realizar solamente en el *osar*, pues no está asegurado su cumplimiento. El hombre es el ente que realiza la resonancia del *Ereignis*, pues está en la lejanía del ser, es decir, está transido de ambigüedad, pudiendo tanto *soportar* como *no soportar* el abismo en la *Inständigkeit*. Pero esa es la condición del Dasein, la gran «distinción del hombre», como se dice en *Meditación* (véase GA 66, 1997: 322). Estar en riesgo en lo no asegurado es lo que le permite ser el lugar del abismo y fundar en el ente la verdad del ser.

Planteado en términos de la historia del ser, el peligro implica que la resonancia debe realizarse a partir de una confrontación con la modernidad, en la que la modernidad puede imponerse y evitar que el otro inicio acaezca. Por lo tanto, el transferir (*über-eignen*) del *Ereignis* solo puede ocurrir en el proyecto apropiado a partir de

la experiencia de la *des-apropiación* (*Ent-eignis*) de la modernidad. Por ello, podemos ver en el proyecto de Heidegger de los *Aportes* —que son en su conjunto una gran osadía de proyecto apropiador— que el ensamble «La resonancia» va alternando las perspectivas de proyección propia («fuerza configuradora», lo «obligante», el «ocultamiento como poder histórico», etcétera) con las «miradas en lo que es», de tal manera que, como muestra su importante numeral 50 (GA 65), el arrojado del proyecto debe lograr recorrer y dominar la lejanía histórica («hendidura») en la que el ser se encuentra, es decir, la lejanía de nuestra época respecto de su propia historicidad, con el fin de conservarla y fundarla como ahí del otro inicio.

El nazismo, que fue visto por Heidegger en la época del rectorado como la auténtica revolución, para él poseía «grandeza» histórica (GA 40, 1983: 208)⁹ porque permitía dominar ese abismo histórico abierto en nuestra época, el nihilismo como fenómeno derivado del abandono del ser, de tal manera que le hacía sitio a la posibilidad de un entretanto decisivo, una puesta en cuestión radical, saltando a los orígenes y fundando una tradición (GA 38, 1998: 117 ss.), posibilitando así lo que el autor de *Introducción a la metafísica* veía como el «encuentro entre la técnica planetaria y el hombre moderno» que por consiguiente debía darse como un encuentro con lo originario de la técnica, y que solo sería posible en el ámbito fundado del *Da-sein* como sitio de apropiación del *Ereignis*. ¿Cómo se plantearía esto en el contexto de los *Aportes*?

El peligro inherente al proyecto arrojado implica que no esté asegurado el curso del tránsito; incluso Heidegger vio con amargura hacia 1938 —como consta por ejemplo en el numeral 47 de

⁹ Para una visión documentada de la participación de Heidegger bajo el nacionalsocialismo, especialmente al asumir la rectoría de la Universidad de Friburgo, puede verse la crónica elaborada por Ángel Xolocotzi (2013). Este trabajo de documentación es un esfuerzo científico que busca «ir a las cosas mismas» y no «asociar libremente» o concluir de modo absurdo como hacen los trabajos parasitarios de Farías, Faye y Quesada. Trabajos confiables sobre esta problemática son también los publicados por Zaborowski (2010) y Grosser (2011).

Meditación que hasta donde sabemos es el único texto mayor que menciona a Hitler explícitamente— que el nacionalsocialismo terminó siendo sometido por la modernidad. En los *Aportes*, hallamos pasajes donde lo critica como forma de la *maquinación* (*Machenschaft*), como von Herrmann ha señalado en *Wege ins Ereignis*. Sin embargo, la «discusión» de los *Aportes* con el nazismo que este autor acertadamente nota (Herrmann, 1994: 100-103), consiste en una actitud bastante más compleja que el mero rechazo o la crítica.

Hay un nivel más profundo de diálogo con el nazismo, que se da en donde a Heidegger le concierne la «verdad interior» y la «grandeza» de ese movimiento. Allí donde Heidegger considera por ejemplo, como en la entrevista del *Spiegel*, que «indudablemente el nazismo iba en esa dirección, pero...», o como en el numeral 45 de la «Prospectiva», que parece verlo como algo que abre paso a la «decisión», porque propicia una «concentración del pueblo».

3.4.2. El papel del nacionalsocialismo en la necesidad del otro inicio

En realidad, donde hace críticas *interiores* o *constructivas* —en la medida en que por un momento lo consideró el suelo histórico propicio para su intento, o lo que apuntaba a ser ese suelo y luego se mal encaminó— Heidegger mismo pone en juego la preparación, en positivo, de la acción política fundadora, que es la contraparte de la *crítica*. Esto podemos comprenderlo a la luz de lo afirmado en «La resonancia», donde se muestra que la visión en positivo de la ciencia del *Discurso del rectorado* y la visión *crítica* hacia la ciencia moderna desarrollada en los *Aportes* y luego plasmada en *La época de la imagen del mundo* eran complementarias. De hecho, según Heidegger, la segunda es solo el «reverso» de la primera (véase GA 65, 1989: 144).

Vale la pena citar completo uno de los pasajes más interesantes de los *Aportes* para la cuestión del nazismo, que muestra la

«necesidad» de este movimiento para el propio intento de Heidegger:

El dominio sobre las masas tornadas libres (es decir, sin suelo y egoístas) tiene que ser erigido y mantenido con las cadenas de la «organización». ¿Puede, en este camino, lo así «organizado» remitirse a sus fundamentos originarios? ¿No solo encauzar lo masivo sino transformarlo? [...] Nadie debe minusvalorar el enfrentamiento del incontenible desarraigo, el mandar detenerse es lo primero que tiene que acaecer. Pero ¿garantiza ello —y ante todo garantizan los medios, justamente necesarios para tal proceder— también la transformación del desarraigo en arraigo?

Aquí se requiere aún de otro señorío, uno oculto y retenido, largamente aislado y calmo. Aquí tienen que ser preparados los venideros, quienes crean los nuevos sitios en el ser mismo, desde los cuales acaece nuevamente una estabilidad en la contienda de tierra y mundo.

Ambas formas de señorío —fundamentalmente diferentes— tienen que ser queridas y *al mismo tiempo* afirmadas por los que saben. (GA 65, 1989: 61 ss.)

Esta cita muestra que la discusión, los compromisos y las rupturas con su entorno político nazi son no solo determinantes sino *necesarios* para el planteamiento de la oportunidad del *otro inicio*. Particularmente van decantando una posición política (criptopolítica, diríamos, o «archipolítica», como dice Lacoue-Labarthe) respecto a los límites de la modernidad. Así, en *Meditación* llega a preguntarse explícitamente qué posibilidades tiene el otro inicio de acaecer, y considera, muy significativamente, que en su intento histórico no se trata de abstraerse de la modernidad sino de «llevarla a término», realizando su esencia inicial (véase GA 66, 1997: 251).

Hay que recordar a este respecto que Heidegger prefiere, por ejemplo, la disolución de la filosofía en las ciencias, algo conforme a su destino histórico, en vez de la recuperación romántica de la filosofía (véase GA 66, 1997: 56 ss. y 251), una posición que asimismo, creemos, podría hacer valer para cualquier forma del actuar.

Ahora bien, para llevar a su fin a la época y, como dice Heidegger, transitar al otro inicio realizando la «decisión contra el siste-

ma» (GA 65, 1989: 87-90), el proyecto resonante, en «La resonancia», debe fungir como contrajuego a «El pase» del primero al otro inicio. El horizonte abierto por el proyecto arrojado del *übergängliches Denken*, pensar transitorio, consiste en disponerse o templarse de acuerdo a la lejanía y la oclusión del ser en la *reserva o retención (Verhaltenheit)* que conjunta el *espanto* hacia la presencia maquinadora del ente y el *recato* hacia el ocultamiento del ser en su lejanía (véase GA 65, 1989: 17). La comprensión del ser que se abre como topología de la revolución es ella misma el lugar de la revolución, pues su lugar histórico se funda a partir del salto cuestionador posibilitado por la reserva del ocultamiento.

Así, el cuestionamiento histórico, el auténtico cuestionamiento según Heidegger, es lo único que puede sostener el curso de la revolución y salvarlo de recaer en la modernidad. Esto es lo que Heidegger quería que el nazismo entendiera, y luego fue el argumento que lo enfrentó, aunque todavía vinculado en algunas dimensiones al *movimiento*. Sobre este asunto, John D. Caputo en *Demythologizing Heidegger* sostiene con cierta razón que la revolución en la que pensaba Heidegger era potencialmente peligrosa para la revolución nazi, pues podría tornarse contra ella y denunciarla como reaccionaria (véase Caputo, 1993: 114-155). Quisiéramos precisar un poco más el punto. Heidegger cree, en la *Lógica* de 1934, en el contexto de reivindicar la actualidad de la revolución, que la situación de la universidad alemana no es reaccionaria porque *no ha habido una revolución* (véase GA 38, 1998: 76). Ahora bien, la consecuencia que de ello saca es que al respecto «no es suficiente solo hablar, sino que hay que entender que detrás de todo eso puede establecerse una extraña ambigüedad de la vida y de la acción» (GA 38, 1998: 76)¹⁰ y recomienda una «reeducación» en vez de meros «discursos». Se trata de la ambigüedad de que somos nosotros mismos, pero

¹⁰ La traducción es nuestra. El pasaje original —que no aparece en la versión de Farías— dice: «*Es genügt nicht, dies bloß nachzureden, sondern es gilt zu begreifen daß hinter all dem eine unheimliche Zwei-deutigkeit des Lebens und des Handelns sich festsetzen kann*».

no nos sostenemos propiamente en nuestro ser; no hemos ganado nuestra mismidad. Con esto reconoce tácitamente el motivo de la infructuosidad de su propio intento y su discurso rectoral: no haber podido llegar a la acción y transformar la vida. Y con ello se hace patente también el radical alcance que busca darle a su proyecto revolucionario, lo cual se ha desdibujado en la interpretación habitual de Heidegger. Al parecer, con la publicación de los *Cuadernos negros* se echará más luz sobre todas estas cuestiones, donde según el apoderado de su legado, Hermann Heidegger, se hace un ajuste de cuentas con el nazismo (véase Xolocotzi, 2009c: 256).

Es por motivos de la *acción* por lo que Heidegger tiene que tomar partido en su entorno, en «lo que es», como él dice ya desde la época de *Meditación* anticipando sus famosas conferencias de 1949,¹¹ de tal suerte que hasta muy tardíamente creyó que el nazismo fue en sus inicios un suelo histórico propicio. Ahora bien, el carácter de «acción» del pensar, y la necesidad de reivindicar su «auténtico poder» (GA 65, 1989: 47) es una de las preocupaciones centrales de los tratados de la historia del ser, que buscan establecer para la filosofía una «soberanía oculta» que reine sobre la historia humana, para usar los términos del curso «Preguntas fundamentales de la filosofía», lo cual sustrajo siempre a su proyecto de ser sometido por el nazismo.

¹¹ Este motivo anticipa, dicho sea de paso, el ciclo de conferencias «Mirada en lo que es», diez años después, es decir, los planteamientos de «La cosa», «La pregunta por la técnica», «El peligro» y «El giro».

4. Bibliografía

4.1. HEIDEGGER, MARTIN (1975 SS.): *GESAMTAUSGABE (EDICIÓN INTEGRAL)*, FRANKFURT AM MAIN: KLOSTERMANN

En 1975, inició la publicación de la *Gesamtausgabe* (GA) que abarcará 102 volúmenes. Anualmente, se publican dos o tres volúmenes, por lo que se prevee que la edición concluya alrededor de 2025. Algunos textos se publicaron inicialmente fuera de dicha edición. A continuación, presentamos el plan general de la *Edición integral* e incluimos las traducciones al español. El año indicado en la referencia en alemán se refiere a la primera edición.

4.1.1. Escritos publicados (1910-1976)

GA 1, *Frühe Schriften* (1912-1916), F.-W. von Herrmann (ed.), 1978; *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912); *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914); *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916); *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1915) [el último texto fue traducido por J. A. Escudero como «El concepto de tiempo en la ciencia histórica», en *Tiempo e historia*, Madrid: Trotta, 2009, pp. 13-38].

- GA 2, *Sein und Zeit* (1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1977 [traducido por J. Gaos como *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951; traducido por J. E. Rivera como *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2003].
- GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), F.-W. von Herrmann (ed.), 1991 [traducido por G. I. Roth como *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1981].
- GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), F.-W. von Herrmann (ed.), 1981 [traducido por J. M. Valverde como *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983; parcialmente traducido por S. Ramos como *Hölderlin y la esencia de la poesía*, México: FCE, 1958; parcialmente traducido por J. D. García Bacca como *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona: Anthropos, 1989; traducido por A. Leyte y H. Cortés como *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza, 2005].
- GA 5, *Holzwege* (1935-1946), F.-W. von Herrmann (ed.), 1977 [traducido por J. Rovira Armengol como *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1960. Traducido por H. Cortés y A. Leyte como *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1995].
- GA 6.1, *Nietzsche I* (1936-1939), B. Schillbach (ed.), 1996 [traducido por J. L. Vermal como *Nietzsche I*, Barcelona: Destino, 2000].
- GA 6.2, *Nietzsche II* (1939-1946), B. Schillbach (ed.), 1997 [traducido por J. L. Vermal como *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000].
- GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1952), F.-W. von Herrmann (ed.), 2000 [traducido por E. Barjau como *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994. Los capítulos «La pregunta por la técnica», «Ciencia y meditación», «Construir habitar pensar», «La cosa» y «¿A qué se llama pensar?» también fueron traducidos por F. Soler y publicados en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997].
- GA 8, *Was heisst Denken?* (1951-1952), P.-L. Coriando (ed.), 2002 [traducido por H. Kahnemann como *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1972. Traducido por R. Gabás como *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta, 2005].
- GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), F.-W. von Herrmann (ed.), 1976 [traducido por A. Leyte y H. Cortés como *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007. Traducciones parciales: R. Gutiérrez Giradot, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Taurus, 1959; X. Zubiri, *¿Qué es metafísica?* México: Séneca,

- 1941; J. L. Molinuevo, *Acerca del nihilismo. Jünger: sobre la línea/Heidegger: hacia la pregunta del ser*, Barcelona: Paidós, 1994].
- GA 10, *Der Satz vom Grund* (1955-1956), P. Jaeger (ed.), 1997 [traducido por F. Duque y J. Pérez de Tudela como *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal, 1991].
- GA 11, *Identität und Differenz* (1955-1957), F.-W. von Herrmann (ed.), 2006; *Was ist das – die Philosophie?* (1955); *Der Satz der Identität* (1957); *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956-1957); *Die Kehre* (1949); *Grundsätze des Denkens* (1957); *Brief an Pater William J. Richardson* (1962); *Brief an Takehiko Kojima* (1963) [traducciones parciales: «El principio de identidad» y «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» fueron traducidos por H. Cortés y A. Leyte y publicados en *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988; J. L. Molinuevo, *¿Qué es filosofía?*, Narcea, 1989; J. A. Escudero, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2004].
- GA 12, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), F.-W. von Herrmann (ed.), 1985 [traducido por I. Zimmermann como *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1987].
- GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), F.-W. Herrmann Heidegger, 1983 [traducciones parciales: R. Barce, *De la experiencia del pensar*, en *Palos de la Crítica*, 41/2 (abril-septiembre de 1981); F. Duque, *Desde la experiencia del pensar*, Madrid: Abada, 2005; J. B. Llinares, *Desde la experiencia del pensamiento*, texto trilingüe, Barcelona: Península, 1986; C. Rubies, *Camino de campo*, Barcelona: Herder, 2003; A. García Astrada, *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa*, Córdoba: Ediciones del Copista, 2007].
- GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), F.-W. von Herrmann (ed.), 2007 [la primera parte está traducida por M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2009].
- GA 15, *Seminare* (1951-1973), C. Ochwadt (ed.), 1986 [traducciones parciales: J. Muñoz y S. Más, *Heráclito*, Barcelona: Ariel, 1986; D. Tatián, *Seminario de Le Thor 1969*, Alción Editora, 1995; C. V. Di Silvestre, *Seminario en Zähringen 1973*, en *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, núm. 4 (2006)].
- GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), H. Heidegger (ed.), 2000 [traducciones parciales: R. Rodríguez, *Autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid: Tecnos, 1989].

4.1.2. Lecciones 1919-1944

4.1.2.1. Lecciones de Marburgo 1923-1928

- GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS¹ 1923/24), F.-W. von Herrmann (ed.), 1994 [traducido por J. J. García Norro como *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid: Síntesis, 2008].
- GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS² 1924), M. Michalski (ed.), 2002.
- GA 19, *Platon: Sophistes* (WS 1924/1925), I. Schüssler (ed.), 1992.
- GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), P. Jaeger (ed.), 1979 [traducido por J. Aspiunza como *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006].
- GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926), W. Biemel (ed.), 1976 [traducido por A. Ciria como *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza, 2004].
- GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), F.-K. Blust (ed.), 1993.
- GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/1927), H. Vetter (ed.), 2006.
- GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1975 [traducido por J. J. García Norro como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta: Madrid, 2000].
- GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/1928), I. Görland (ed.), 1977.
- GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), K. Held (ed.), 1978 [traducido por J. J. García Norro como *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid: Síntesis, 2009].

¹ WS = semestre de invierno.

² SS = semestre de verano.

4.1.2.2. *Lecciones de Friburgo 1928-1944*

- GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/1929), O. Saame e I. Saame-Speidel (eds.), 1996 [traducido por M. Jiménez Redondo como *Introducción a la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1999].
- GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929), C. Strube (ed.), 1997.
- GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/1930), F.-W. von Herrmann (ed.), 1983 [traducido por J. A. Ciria como *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, Madrid: Alianza, 2007].
- GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), H. Tietjen (ed.), 1982.
- GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930/1931), I. Görland (ed.), 1980 [traducido por M. E. Vázquez y K. Wrehde como *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza, 1995].
- GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Q 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), H. Hüni (ed.), 1981.
- GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/1932), H. Mörchen (ed.), 1988 [traducido por J. A. Ciria como *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Barcelona: Herder, 2007].
- GA 35, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (SS 1932), P. Trawny (ed.), 2012.
- GA 36/37, *Sein und Wahrheit. 1, Die Grundfrage der Philosophie* (SS 1933) 2, *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933/1934), H. Tietjen (ed.), 2001.
- GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), editado por G. Seubold con base en los manuscritos de Wilhelm Hallwachs, 1998 [editado y traducido por V. Farías a partir del legado de Helene Weiss como *Lógica*, Barcelona: Anthropos, 1991; en proceso de traducción por A. Rocha como *Lógica. La pregunta por la esencia del lenguaje*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2014].
- GA 39, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (WS 1934/1935), S. Ziegler (ed.), 1980 [traducido por A. C. Merino Riofrío como *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El rin»*, Buenos Aires: Biblos, 2010].
- GA 40, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), P. Jaeger (ed.), 1983 [traducido por E. Estiú como *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires:

- Nova, 1959. Traducido por P. A. Ackermann como *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1993].
- GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (WS 1935/1936), P. Jaeger (ed.), 1984 [traducido por E. García Belsunce y Z. Szankay, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires: Alfa, 1975. Traducido por J. M. García Gómez del Valle como *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Palamedes, 2009].
- GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (SS 1936), I. Schüssler (ed.), 1988 [traducido por A. Rosales como *Schelling: de la esencia de la libertad humana*, Caracas: Monte Ávila, 1985].
- GA 43, *Nietzsche: Der Wille zur macht als Kunst* (WS 1936/1937), B. Heimbüchel (ed.), 1985.
- GA 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (SS 1937), M. Heinz (ed.), 1986.
- GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (WS 1937/1938), F.-W. von Herrmann (ed.), 1984 [traducido por A. Xolocotzi como *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»*, Granada: Comares, 2008].
- GA 46, *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (WS 1938/1939), H.-J. Friedrich (ed.), 2003.
- GA 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939), E. Hanser (ed.), 1989.
- GA 48, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (segundo trimestre 1940), P. Jaeger (ed.), 1986.
- GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), G. Seubold (ed.), 1991.
- GA 50, *Nietzsches Metaphysik* (WS 1941/1942)/*Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (WS 1944/1945), P. Jaeger (ed.), 1990 [en proceso de traducción por parte de M. Garrido como *La metafísica de Nietzsche/Introducción a la filosofía: pensar y poetizar*, Madrid: Cátedra].
- GA 51, *Grundbegriffe* (SS 1941), P. Jaeger (ed.), 1981 [traducido por M. E. Vázquez García como *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza, 1989].

- GA 52, *Hölderlins Hymne «Andenken»* (WS 1941/1942), C. Ochwad (ed.), 1982.
- GA 53, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (SS 1942), W. Biemel (ed.), 1984.
- GA 54, *Parmenides* (WS 1942/1943), M. S. Frings (ed.), 1982 [traducido por C. Másmela como *Parménides*, Madrid: Akal, 2005].
- GA 55, *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* (SS 1943)
2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (SS 1944), M. S. Frings (ed.), 1979 [traducido por C. Másmela como *Heráclito: 1. El inicio del pensamiento occidental, 2. Lógica. La doctrina heracliteana del logos*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011].

4.1.2.3. Primeras lecciones en Friburgo 1919-1923

- GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919), 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919), 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919), B. Heimbüchel (ed.), 1987 [el primer curso fue traducido por J. A. Escudero como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005].
- GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), H.-H. Gander (ed.), 1992 [en proceso de traducción por F. de Lara como *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza].
- GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), C. Strube (ed.), 1993.
- GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/1921), 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/1919), M. Jung, T. Regehly y C. Strube (eds.), 1995 [el primer curso fue traducido por J. Uscatescu como *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Siruela/FCE, 2005. El segundo y tercer cursos fueron traducidos por J. Muñoz como *Estudios de mística medieval*, Madrid: Siruela/FCE, 1997].
- GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/1922), W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), 1985.

- GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), G. Neumann (ed.), 2005 [traducción parcial de J. A. Escudero como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Madrid: Trotta, 2002. El volumen completo se halla en proceso de traducción].
- GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), K. Bröcker-Oltmanns (ed.), 1988 [traducido por J. Aspiunza como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999].

4.1.3. Tratados inéditos, conferencias-pensamientos

- GA 64, *Der Begriff der Zeit* (1924), F.-W. von Herrmann (ed.), 2004 [la conferencia «El concepto del tiempo» fue traducida por R. Gabás Pallás y J. A. Escudero, Madrid: Trotta, 1999. El tratado completo fue traducido por J. A. Escudero como *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, Barcelona: Herder, 2009].
- GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), F.-W. von Herrmann (ed.), 1989 [traducido por D. V. Picotti como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Biblos, 2003].
- GA 66, *Besinnung* (1938/1939), F.-W. von Herrmann (ed.), 1997 [traducido por D. V. Picotti como *Meditación*, Buenos Aires: Biblos, 2006].
- GA 67, *Metaphysik und Nihilismus 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1938/1939) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948), H.-J. Friedrich (ed.), 1999.
- GA 68, *Hegel 1. Die Negativität* (1938/1939), 2. *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (1942), I. Schüssler (ed.), 1993 [traducido por D. V. Picotti, *Hegel, 1. La negatividad, 2. Comentario a la «Introducción» de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Buenos Aires: Almagesto, 2000].
- GA 69, *Die Geschichte des Seyns, 1. Die Geschichte des Seyns* (1938/1940) 2. *koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1939), P. Trawny (ed.), 1998 [traducido por D. V. Picotti como *La historia del ser, 1. La historia del ser, 2. koinon. Desde la historia del ser*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011].
- GA 70, *Über den Anfang* (1941), P.-L. Coriando (ed.), 2005 [traducido por D. V. Picotti como *Sobre el comienzo*, Buenos Aires: Biblos, 2008].

- GA 71, *Das Ereignis* (1941/1942), F.-W. von Herrmann (ed.), 2009.
- GA 72, *Die Stege des Anfangs* (1944), en proceso de edición por F.-W. von Herrmann.
- GA 73.1 y 73.2, *Zum Ereignis-Denken*, P. Trawny (ed.), 2013.
- GA 74, *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, T. Regehly (ed.), 2010.
- GA 75, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, C. Ochwad (ed.), 2000.
- GA 76, *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*, C. Strube (ed.), 2009.
- GA 77, *Feldweg-Gespräche* (1944/1945), I. Schüssler (ed.), 1995.
- GA 78, *Der Spruch des Anaximander* (1946), I. Schüssler (ed.), 2010.
- GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jaeger (ed.), 1994.
- GA 80, *Vorträge*, en proceso de edición por B. Heimbüchel [traducción parcial de una de las conferencias bajo el título «Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar», B. Onetto (trad.), *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 45, 1999].
- GA 81, *Gedachtes*, P.-L. Coriando (ed.), 2007 [traducción parcial de A. Ciria como *Pensamientos poéticos*, Barcelona: Herder, 2010].

4.1.4. Indicaciones y apuntes

- GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, en proceso de edición.
- GA 83, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, M. Michalski (ed.), 2012.
- GA 84, *Seminare: Leibniz – Kant*, G. Neumann (ed.), 2013.
- GA 85, *Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache»* (SS 1939), I. Schüssler (ed.), 1999.
- GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*, P. Trawny (ed.), 2011.
- GA 87, *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*, P. von Ruckteschell (ed.), 2004.
- GA 88, *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens, 2. Einübung in das philosophische Denken* [traducido por A. Ciria como *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, Barcelona: Herder, 2012, y como *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Barcelona: Herder, 2011].
- GA 89, *Zollikoner Seminare*, en proceso de edición por C. Strube [traducción de la versión publicada fuera de la *Gesamtausgabe*: A. Xolocotzi,

Seminarios de Zollikon, Morelia: Jitanjáfora, 2007, y 2.^a ed. en Barcelona/México: Herder, 2013].

- GA 90, *Zu Ernst Jünger*, P. Trawny (ed.), 2004.
GA 91, *Ergänzungen und Denksplitter*, en proceso de edición.
GA 92, *Ausgewählte Briefe I*, en proceso de edición por A. Denker.
GA 93, *Ausgewählte Briefe II*, en proceso de edición por A. Denker.
GA 94, *Überlegungen A*, P. Trawny (ed.), 2014.
GA 95, *Überlegungen B*, P. Trawny (ed.), 2014.
GA 96, *Überlegungen C*, P. Trawny (ed.), 2014.
GA 97, *Anmerkungen A*, en proceso de edición.
GA 98, *Anmerkungen B*, en proceso de edición.
GA 99, *Vier Hefte I – Der Feldweg/Vier Hefte II – Durch Ereignis zu Ding und Welt*, en proceso de edición.
GA 100, *Vigiliae I, II/Notturmo*, en proceso de edición.
GA 101, *Winke I, II*, en proceso de edición.
GA 102, *Vorläufiges I – IV*, en proceso de edición.

4.2. HEIDEGGER, MARTIN (2010 SS.): *BRIEFAUSGABE (EDICIÓN EPISTOLAR)*, FREIBURG IM BREISGAU/MÜNCHEN: ALBER

En 2010, se inició la publicación de la *Martin Heidegger Briefausgabe* (BA), la cual estará integrada por aproximadamente 45 volúmenes. Los editores de este proyecto, Alfred Denker y Holger Zaborowski, han anunciado que, hasta el momento, se conocen alrededor de 10 000 cartas escritas por Heidegger o dirigidas a él con aproximadamente 200 interlocutores. A continuación, presentamos el plan de la edición e incluimos los volúmenes ya publicados de modo independiente que se incluirán en la *Briefausgabe*. También se indican las traducciones al español.

4.2.1. Correspondencia privada

BA I.1: *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester*, Freiburg im Breisgau: Alber, 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- BA I.2: *Briefwechsel mit seiner Frau Elfride*, publicado como *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*, Gertrud Heidegger (ed.), München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005 [traducido por S. Sfriso como *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires: Manantial, 2008].
- BA I.3: *Briefwechsel mit seinem Bruder Fritz*.
- BA I.4: *Briefwechsel mit anderen Familienmitglieder*.
- BA I.5: *Briefwechsel mit seinen Freunden Bruno und Erika Leiner*.
- BA I.6: *Briefwechsel mit seinen Freunden Ernst Lasłowski, Fritz Blum und Theophil Resse*.
- BA I.7: *Briefwechsel mit Freunden in Messkirch, Todtnauberg und Freiburg*.
- BA I.8: *Private Briefwechsel*.

4.2.2. Correspondencia científica

- BA II.1, *Briefwechsel mit Kurt Bauch 1932-1975*, Freiburg im Breisgau: Alber, 2010.
- BA II.2, *Briefwechsel mit Karl Löwith*.
- BA II.3, *Briefwechsel mit Walter Bröcker, Friedrich Gundolf, Werner Jaeger, Gerhard. Krüger, Walter F. Otto, Wolfgang Schadewaldt, Bruno Snell und Julius Stenzel*.
- BA II.4, *Briefwechsel mit Julius Ebbinghaus, Hildegard Feick, Georg Misch, Hermann Mörchen, Hermann Nohl und Manfred Schröter*.
- BA II.5, *Briefwechsel mit Beda Allemann, Wolfgang Binder, Ivo Braak, Max Kommerell, Paul Kremer, Paul Kuckhohn, Eduard Lachmann, Emil Staiger, Ingeborg Strohschneider-Kohrs, Leopold Ziegler und Franz Zinkernagel*.
- BA II.6, *Briefwechsel mit Max Müller, Gustav Siewerth und Bernhard Welte*. Parcialmente publicados como *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Freiburg im Breisgau: Alber, 2003 y M. Heidegger/B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003 [traducido por A. Xolocotzi y C. Gutiérrez como *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, México: Universidad Iberoamericana, 2006].
- BA II.7, *Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann*. Publicado como M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.

- BA II.8, *Briefwechsel mit Jean Beaufret*.
- BA II.9, *Briefwechsel mit Romano Guardini, Engelbert Krebs und Karl Rahner*.
- BA II.10, *Briefwechsel mit Medard Boss, Ludwig Binswanger und Victor von Gebsattel*.
- BA II.11, *Briefwechsel mit Erich Rothacker, Eugen Fink, Paul Häberlin, Maria Scheler, Ludwig Langrebe, Paul Natorp und Oskar Becker*.
- BA II.12, *Briefwechsel mit Hans Kock, Bernhard Heiliger, Georg Braque, Hans Wimmer, Otto Dix und Carl Orff*.
- BA II.13, *Briefwechsel mit Jean-Paul Sartre, Otto Pöggeler, Hans Jonas, Hartmut Buchner, Helene Weiss und Walter Biemel*.
- BA II.14, *Briefwechsel mit Ernst Jünger, Friedrich-Georg Jünger, Egon Vietta, Paul Celan und Andrea von Harbou*. Publicado parcialmente como M. Heidegger/E. Jünger, *Briefwechsel*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.
- BA II.15, *Briefwechsel mit Käte Victorius, Walter Schulz, Wilhelm Szilasi und Gottfried Martin*.
- BA II.16, *Briefwechsel mit Edmund Husserl, Heinrich Rickert und Jonas Cohn*. Publicado parcialmente como M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912-1933*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2002. La correspondencia entre Husserl y Heidegger se publicó en E. Husserl, *Briefwechsel. vol. III: Die Freiburger Schule*, Dordrecht/Boston/Londres: 1994.
- BA II.17, *Briefwechsel mit Philosophen und Leute aus Asien, Lateinamerika, USA und Kanada*.
- BA II.18, *Briefwechsel mit Philosophen und Leute aus Asien, Lateinamerika, USA und Kanada*.
- BA II.19, *Briefwechsel mit Heinrich Wiegand Petzet, Hans Jantzen, Marielene Putscher und Inge Krummer-Schroth*.
- BA II.20, *Briefwechsel mit Ludwig von Ficker und Imma von Bodmershof*. Publicado como M. Heidegger/L. von Ficker, *Briefwechsel 1952-1967*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2004; y M. Heidegger/I. von Bodmershof, *Briefwechsel 1959-1976*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- BA II.21, *Briefwechsel mit Rudolf Bultmann*. Publicado como *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2009 [traducido por R. Gabás como *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona: Herder, 2011].
- BA II.22, *Briefwechsel mit Clemens und Dorothee von Podewils*.

BIBLIOGRAFÍA

- BA II.23, *Briefwechsel mit Karl Jaspers*. Publicado como *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel y H. Saner (ed.), München: Piper, 1990 [traducido por J. J. García Norro como *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid: Síntesis, 2003].
- BA II.24, *Briefwechsel mit Hannah Arendt*. Publicado como *Briefe 1925-1975*, U. Ludz (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1998 [traducido por A. Kovacsics como *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder, 2000].
- BA II.25, *Einzelne Briefe I*.
- BA II.26, *Einzelne Briefe II*.
- BA II.27, *Zusatzband*.

4.2.3. Correspondencia con instituciones y editoriales

- BA III.1, *Briefwechsel mit Günther Neske und anderen*.
- BA III.2, *Briefwechsel mit Vittorio Klostermann Verlag*.
- BA III.3, *Briefwechsel mit Akademien in Berlin, München und Heidelberg*.
- BA III.4, *Briefwechsel mit Universitäten*.
- BA III.5, *Briefwechsel mit anderen Institutionen*.
- BA III.6, *Briefwechsel mit den Städten von Messkirch, Todtnauberg, Marburg und Freiburg*.

4.3. OTRAS FUENTES PRIMARIAS

- DERRIDA, Jacques (1988): *De l'esprit*, Paris: Galilée.
- (1994): *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- GADAMER, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002.
- FOUCAULT, Michel (1994): *Dits et écrits*, vol. IV: 1980-1988, Paris: Gallimard.
- HUSSERL, Edmund (1999a): *Investigaciones lógicas I*, M. G. Morente y J. Gaos (trads.), Madrid: Alianza,
- (1999b): *Investigaciones lógicas II*, M. G. Morente y J. Gaos (trads.), Madrid: Alianza,
- LEVINAS, Emmanuel (1991): *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris: Grasset & Fasquelle.

- (1988): «Bewunderung und Enttäuschung», en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, G. Neske y E. Kettering (eds.), Pfullingen: Neske. pp. 163-168.
- VV AA (1987): «Entrevista de François Poirié a E. Levinas», en *Emmanuel Levinas: Qui êtes vous?*, Paris: La Manufacture.
- (2004): «Entrevista de Bruno Clément a P. Ricoeur», en *Cahier de l'Herne*, Paris: Éditions de L'Herne.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2000): *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.

4.4. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA³

- ACEVEDO, Jorge (1999): *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús (2008): *El programa filosófico del joven Heidegger*, Barcelona: Herder.
- (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.
- (2010): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder.
- (2014): *Lectura de Ser y tiempo de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana (1998): *El lenguaje en el primer Heidegger*, México: FCE.
- AINBINDER, Bernardo (2011): «Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental», en *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, A. Rocha de la Torre (coord.), 11-134, Buenos Aires: Grama ediciones.
- ARAMAYO, Roberto (2009): *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Madrid: Plaza y Valdés.
- BARBARIC, Damir (2007): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- BEAUFRET, Jean (1987): *Al encuentro de Heidegger*, Caracas: Monte Ávila.
- BECH, Josep Maria (2001): *De Husserl a Heidegger*, Barcelona: Ediciones Universitat de Barcelona.

³ En esta sección se incluye tanto la bibliografía secundaria citada como textos en torno a diversos tópicos de la obra heideggeriana.

BIBLIOGRAFÍA

- BEISTEGUI, Miguel de (1998): *Heidegger and the Political*, London.
- BEJARANO CANTERLA, Rosario (2010): *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*, Madrid: Plaza y Valdés.
- BÖSL, Anton (1998): «Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947», *Philosophisches Jahrbuch*, 105, pp. 363-370.
- BRÖCKER, Walter (1988): *Heideggers Kehren. Perspektiven der Philosophie*, 14, pp. 51-56.
- CAPUTO, John D. (1993): *Demythologizing Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.
- CASTRO MERRIFIELD, Francisco (2008): *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*, México: Plaza y Valdés/UIA.
- CONSTANTE, Alberto (2004): *Martin Heidegger en el camino del pensar*, México: UNAM.
- CORIANO, Paola-Ludovika (1998): *Der letzte Gott als Anfang*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- CORVEZ, Maurice (1970): *La filosofía de Heidegger*, México: FCE.
- DASTUR, Françoise (2006): *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DELEUZE, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF.
- DUMMETT, Michael (1998): *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DUQUE, Félix (comp.) (1991): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal.
- (comp.) (2005): *Heidegger y el arte de verdad*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- (ed.) (2008): *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- GANDER, Hans-Helmut (1994): *Grund- und Leitstimmungen in Heidegger's «Beiträge zur Philosophie»*. *Heidegger Studies*, 10.
- GIBU SHIMABUKURO, Ricardo (2011): *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México: Ítaca.
- GILARDI, Pilar (2009): «Verdad práctica y verdad afectiva», en *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, A. Xolocotzi y R. Gibu (coords.), México: Los libros de Homero/BUAP.
- (2004): *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México: Bonilla Artiga Editores. En prensa.

- GONZÁLEZ, Joan (2008): *Heidegger y los relojes*, Madrid: Encuentro.
- GONZÁLEZ CRUZ, Consuelo (2011): «La filosofía negativa de Heidegger. La negatividad del Dasein como fundamento de su libertad», en *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, A. Xolocotzi et al. (eds.), Puebla: Eón-BUAP, pp. 159-177.
- GÖTZ, Dieter, Günther HAENSCH y Hans WELLMANN (eds.) (1997): *Langenscheids Größwörterbuch. Deutsch als Fremdsprache*, München: Graphischer Großbetrieb Pöbneck.
- GRONDIN, Jean (2006): *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Herder.
- GROSSER, Florian (2011): *Revolution denken. Heidegger und das Politische, 1919 bis 1969*, München: C.H. Beck Verlag.
- GUTIÉRREZ, Carlos B. (2009): *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- GUTIÉRREZ LOZANO, Carlos (2011): *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, México: Editorial Torres.
- HABERMAS, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HELD, Klaus (1991): «Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik*, D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1974): *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1994a): *Wege ins Ereignis*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1994b): *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1997a): *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre «Los problemas fundamentales de la fenomenología»*, I. Borges (trad.), Madrid: Trotta.
- (1997b): «Die “Beiträge zur Philosophie” als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers», en *Heidegger - Neu gelesen*, M. Happel (ed.), Würzburg: Königshausen und Neumann.
- (2003): «El concepto de tiempo según Heidegger», *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 107, pp. 85-106.
- (2004): *La Metafísica nel pensiero di Heidegger. Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Roma: Urbania University Press.
- (2006): «La metafísica en el pensamiento de Heidegger», *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 115, pp. 55-100.

- HUERTA DONADO, Vanessa (2013): «Reflexiones sobre la naturaleza del tiempo», *Elementos*, 90, abril-junio, pp. 3-7. www.elementos.buap.mx/num90/pdf/Elem90.pdf
- (2013): «Tener o no tener mundo. Reflexiones sobre la aperturidad en los animales», *Opción, Revista de Estudiantes de Filosofía*, 175, abril, pp. 64-68. <http://opcion.itam.mx/>
- (2013): «Cuatro razones para el desaliento en la filosofía: entre Franz Brentano y Martin Heidegger», en *Los bordes de la filosofía. Educación, humanidades y universidad*, Á. Xolocotzi y J. A. Mateos (coords.), pp. 29-36.
- (2014): «Edmund Husserl: del rigor matemático al preguntar filosófico», *Eidos*, 21, junio. En prensa.
- HURTADO, Guillermo (coord.) (2006): *El Hiperión. Antología*, México: UNAM.
- INWOOD, Michael (1999): *A Heidegger's Dictionary*, Maiden: Blackwell Publishers.
- JANICAUD, Dominique (2001): *Heidegger en France*, Paris: A. Michel.
- JARAN, François (2008): «Una metafísica como remedio a “la desolación total de la situación filosófica” de los años 1920», *Pensamiento*, 241.
- JARAN, François, y Christophe Perrin (2013): *The Heidegger Concordance*, London: Bloomsburg.
- KAUFMANN, Walter (1950): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002): *Heidegger: La politique du poème*, Paris: Galilée.
- LARA, Francisco de (ed.) (2011): *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Madrid: Plaza y Valdés-Pontificia Universidad Católica de Chile.
- LEYTE, Arturo (2005): *Heidegger*, Madrid: Alianza.
- MACANN, Christopher (ed.) (1992): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, 4 vols., London/New York: Routledge.
- MARION, Jean-Luc (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenology*, Paris: PUF.
- (1997): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- MÁSMELA, Carlos (2000): *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Madrid: Trotta.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1990): «A propósito de los Beiträge zur Philosophie», *Daimon* (Universidad de Murcia), 2.
- (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal.

- (2008): «El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea», en *Heidegger. Sendas que vienen*, F. Duque (ed.), Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2008): «Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger», *Dianoia*, 61, pp. 111-147.
- MEJIA, Emmanuel, e Ingeborg SCHÜSSLER (eds.) (2009): *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Int. Kolloquium 2004 Univ. Lausanne/Les apports à la philosophie de Heidegger Coll. Int.*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- MUÑOZ, Enrique (2013): *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- OTT, Hugo (1992): *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid: Alianza.
- PAPENFUSS, Dietrich, y Otto Pöggeler (eds.) (1991): *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, 3 vols., Frankfurt am Main: Klostermann.
- PETZET, Heinrich (2007): *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*, Buenos Aires/Madrid: Katz.
- PÖGgeler, Otto (1993): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza.
- REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2005): *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- RICHIR, Marc (1987): *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- (1988): «Ereignis, Temps, Phénomènes», en *vv aa, Heidegger: questions ouvertes*, Paris: Editions Osiris.
- (2001): *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- RIFFARD, Pierre (2007): *Filósofos: vida íntima*, Valencia: Editilde.
- RIVERA, Jorge Eduardo (2001): *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria-Ediciones Universidad Católica de Chile.
- RIVERA, Jorge Eduardo, y María Teresa STUVEN (2008 y 2010): *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*, vol. I y vol. II, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (ed.) (2011): *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Buenos Aires: Grama ediciones.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.

BIBLIOGRAFÍA

- (2004): *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis.
- (2006): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis.
- (2010): *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz (2004): *Sentido y ser en Heidegger*, Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.
- ROSALES, Alberto (1996): «El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades», *Seminarios de filosofía (Santiago de Chile)*, 9, pp. 175-191.
- RUBIO, Roberto (2010): «La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción. El descubrimiento de la plasticidad», *Gregorianum*, 91/2, pp. 343-369.
- RUÍZ RUANOVA, Oswaldo (1982): *Los existencialistas mexicanos*, México.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2007): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets.
- SALLIS, John (ed.) (1993): *Reading Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo (1985): *Trabajo y praxis en Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Puebla: BUAP.
- (1995): «La meditación del tiempo en filosofía», *Morphé*, 6-7, pp. 9-130.
- SANTIESTEBAN, Luis César (2009): *Heidegger y la ética*, México: Aldus.
- (coord.) (2013): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, México: Aldus.
- SEGURA, Carmen (2002): *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid: Trotta.
- STEINER, George (1999): *Heidegger*, México: FCE.
- STRAUSS, Leo (2011): *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Stuttgart: Metzler.
- THOMÄ, Dieter (1989): *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (ed.) (2033): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- VATTIMO, Gianni (2000): *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.
- VERAZA TONDA, Pablo (2012): «La hermenéutica política de la ruptura de la modernidad», en *El segundo Heidegger. Ecología, arte y teología*, T. Oñate et al. (eds.), Madrid: Dykinson.
- (2013): «El doble camino filosófico de Heidegger hacia la ciencia (con Ángel Xolocotzi)», en *Los bordes de la filosofía. Educación, humanidades y universidad*, A. Xolocotzi y J. A. Mateos (coords.), México: Ítaca.

- (2014): «El *Ereignis* como habitación de lo inhabitual. Los *Beiträge* y la fenomenología del tránsito», en *Pensar Occidente. Ontologías del siglo XX*, R. Maldonado (coord.), México: UNAM. En prensa.
- «En los márgenes de la teoría crítica: la técnica y la historia en Walter Benjamin y Martin Heidegger», en *Introducción a la teoría crítica*, R. Mier y A. Polidori (coords.). En preparación.
- VIGO, Alejandro (2008): *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos.
- VOLPI, Franco (1994): «Postfazione», en *Nietzsche* de Martin Heidegger, Milano: Adelphi.
- (1999): «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo», *Anuario Filosófico*, 32, pp. 317-344.
- (2006): «*Ser y tiempo*. Semejanzas con la *Ética Nicomaquea*», *Signos Filosóficos*, 16, pp. 127-147.
- (2009): *Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia Ediciones.
- y Antonio GNOLI (2008): *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, México: Los libros de Homero.
- (2012): *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE.
- VV AA (2009): *Heidegger Studies; vol. 25. Twenty years of Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis): The impact and the work ahead: 1989-2009*, Berlin: Duncker & Humblot, 2009.
- WALTON, Roberto (2012): «El “viraje” en los *Beiträge* de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl», *Investigaciones fenomenológicas*, 9.
- WISSER, Richard (1988): Nachdenkliche Dankbarkeit, en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, G. Neske y E. Kettering (eds.), Pfullingen: Neske, pp. 29-80.
- XOLOCOTZI, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: Plaza y Valdés.
- (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés.
- (2008): «Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl», *Contribuciones desde Coatepec*, 15, julio-diciembre, pp. 11-37.
- (2009a): *Facetas heideggerianas*, México: Los libros de Homero/BUAP.

BIBLIOGRAFÍA

- (2009b): «Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica», *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, pp. 121-137.
 - (2009c): *Fenomenología viva*, Puebla: BUAP.
 - (2011a): *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: Ítaca.
 - (2011b): *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.
 - (2013): *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés.
- XOLOCOTZI, Ángel, y Luis TAMAYO (2012): *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid: Trotta.
- ZABOROWSKI, Holger (2010): «*Eine Frage von Irre und Schuld?*» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main: Fischer.

4.5. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

4.5.1. *Heidegger Studies*, anuario editado desde 1986 por F.-W. Von Herrmann, P. Emad, P. L. Coriando, K. Maly, P. David e I. Schüssler, Berlin: Duncker und Humblot

4.5.2. *Studia Heideggeriana*, A. Vigo (dir.), Buenos Aires: Teseo

Volumen 1: *Heidegger-Kant*, B. Ainbinder (ed.), 2011.

Volumen 2: *Logos-lógica-lenguaje*, F. de Lara (ed.), 2012.

Volumen 3: *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, A. Bertorello (ed.), 2013.

Volumen 4: *Afectividad*, A. Xolocotzi (ed.), planeado para 2014.

Volumen 5: *Heidegger-Husserl*, J. A. Escudero (ed.), planeado para 2015.

4.5.3. *Heidegger-Jahrbuch*, A. Denker y H. Zaborowski (ed.), Freiburg im Breisgau: Alber

Volumen 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 2004.

Volumen 2: *Heidegger und Nietzsche*, 2005.

Volumen 3: *Heidegger und Aristoteles*, 2007.

Volumen 4: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, 2009.

Volumen 5: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen*, 2009.

Volumen 6: *Heidegger und Husserl*, 2012.

Volumen 7: *Heidegger und das ostasiatische Denken* 2013.

4.6. PÁGINAS DE INTERÉS

Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos: <http://sociedadheidegger.org>

Heidegger en castellano: www.heideggeriana.com.ar

Martin Heidegger Gesellschaft (Sociedad Martin Heidegger, Alemania):
<http://heidegger-gesellschaft.de>

Martin Heidegger Institut: www.heidegger.uni-wuppertal.de

Guía Bibliográfica sobre Heidegger, Universidad de Friburgo: www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=3908

Martin Heidegger *Gesamtausgabe* (Edición integral), Editorial Klostermann: www.klostermann.de/Buecher/Seite-/Kategorie

Martin Heidegger *Briefausgabe* (Edición epistolar), Editorial Alber: www.verlag-alber.de/reihen/uebersicht_html?k_onl_struktur=2283107

Bulletin Heideggérien: www.uclouvain.be/407892.html

5. Autores

5.1. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ (1969)

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Actualmente, es profesor-investigador a tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde funge también como coordinador de la maestría en Filosofía, del Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica y ontología» y director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de Estancia de Doctores y Tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples comités científicos como el del *Heidegger-Jahrbuch*. Actualmente, es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber múltiples colaboraciones en revistas y libros, tres traducciones de Heidegger, once libros coordinados y otros ocho de su autoría. Actualmente, trabaja en torno a la filosofía tardía de Heidegger, así como en la elaboración de una crónica de su vida y obra. Contacto: mfilbuap@gmail.com

5.2. RICARDO GIBU SHIMABUKURO (1969)

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense (Roma, Italia). Se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo y como coordinador de la licenciatura en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Perteneció al Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica y ontología», al Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y a distintos comités científicos de revistas de filosofía. Su línea de investigación se centra principalmente en la antropología filosófica contemporánea dentro del marco fenomenológico-hermenéutico. En la actualidad, realiza una investigación sobre el lenguaje en el pensamiento filosófico de Levinas. Ha sido autor, traductor y coordinador de libros en esta línea de investigación, así como colaborador en distintas revistas y libros colectivos. Contacto: ricardogibu@gmail.com

5.3. VANESSA HUERTA DONADO (1988)

Licenciada y maestra en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), realizó trabajos sobre la obra temprana de Martin Heidegger. Ha realizado una estancia de investigación en el Husserl-Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Fue merecedora del reconocimiento al mérito universitario en 2013 y de un tercer lugar en el concurso nacional *Leamos ciencia para todos* organizado por el FCE en el mismo año. Ha participado en diversos proyectos de investigación y edición de textos bajo la dirección de Ángel Xolocotzi. Ha publicado artículos y reseñas en revistas bajo líneas temáticas como fenomenología, metafísica, filosofía y literatura. Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Actualmente se desempeña como profesora de asignatura en el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: vanessahuertadonado@gmail.com

5.4. PABLO VERAZA TONDA (1985)

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Ha llevado a cabo una estancia de investigación en el Husserl-Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Realizó sus investigaciones de tesis sobre los manuscritos póstumos del Heidegger maduro (*seinsgeschichtliche Abhandlungen*) y actualmente se desempeña como profesor de asignatura en el Colegio de Filosofía de la UNAM. Ha sido miembro de proyectos de investigación sobre las ontologías del siglo xx y sobre la historia de la estética en la misma universidad y ha publicado ensayos y ha impartido cursos sobre el pensamiento del *Ereignis* de Heidegger y sobre el desarrollo del pensamiento crítico en el siglo xx. Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Se ha especializado en el pensamiento tardío de Heidegger, la filosofía de la historia y el marxismo crítico. Contacto: pavelveraza@yahoo.com.mx

