

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ · RICARDO GIBU SHIMABUKURO coords.

*SER Y TIEMPO*  
DE HEIDEGGER,  
EN PERSPECTIVA

**Editorial Biblos**  
FILOSOFÍA

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ  
RICARDO GIBU SHIMABUKURO  
coordinadores

*SER Y TIEMPO*  
DE HEIDEGGER, EN PERSPECTIVA

**Editorial Biblos**

Xolocotzi Yáñez, Ángel  
Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva / Ángel Xolocotzi  
Yáñez; Ricardo Gibu Shimabukuro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma  
de Buenos Aires: Biblos, 2019.  
357 pp. ; 23 x 16 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-691-759-9

1. Filosofía. I. Gibu Shimabukuro, Ricardo II. Título  
CDD 190

Este libro se imprimió con recursos alternos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi  
Armado: Lucila Domínguez

© Los autores, 2019

© Editorial Biblos, 2019

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires  
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar

Hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición fue impresa en Imprenta Dorrego,  
avenida Dorrego 1102, Buenos Aires, República Argentina,  
en octubre de 2019.

## Índice

### Presentación

*Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shimabukuro* ..... 11

### Introducción

Ontología y pregunta por el ser: el lugar de *Ser y tiempo*

*Ángel Xolocotzi Yáñez*..... 13

### I

*Ser y tiempo* en su despliegue temático  
y su lugar desde la obra posterior heideggeriana

El ideario metafísico de Heidegger en torno a su concepción de la ontología  
fundamental entre *Ser y tiempo* (1927) e *Introducción a la metafísica* (1935)

*Jorge Uscatescu Barrón* ..... 33

Ceticismo, verdade e necessidade existencial

*Róbson Ramos dos Reis* ..... 73

¿Se contrapone la analítica del *Dasein*  
a la antropología filosófica y a la biología?

Una lectura crítica del parágrafo 10 de *Ser y tiempo*

*Enrique Muñoz Pérez* ..... 95

La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo*  
y la fenomenología de la conciencia moral  
*Jean Orejarena Torres*..... 121

*Ser y tiempo* y la diferencia ontológica  
*Arturo Romero Contreras*..... 149

La interpretación de Heidegger del lugar de *Ser y tiempo* tras la *Kehre*  
*Pablo Veraza Tonda*..... 177

## II

### De camino a *Ser y tiempo*

La comprensión del fenómeno de la vida  
en los primeros cursos friburgueses de Heidegger  
*Jorge Enrique Pulido Blanco* ..... 191

Heidegger: anotaciones en torno a una reconstrucción del  
nombre *fenomenología* en clave aristotélica (1919-1927)  
*Jorge Luis Quintana Montes*..... 209

Temporalidad como entrelazamiento en Husserl  
y como cuidado en Heidegger: convergencias y divergencias  
entre los *Manuscritos de Bernau* y *Ser y tiempo*  
*Diego Ulises Alonso* ..... 241

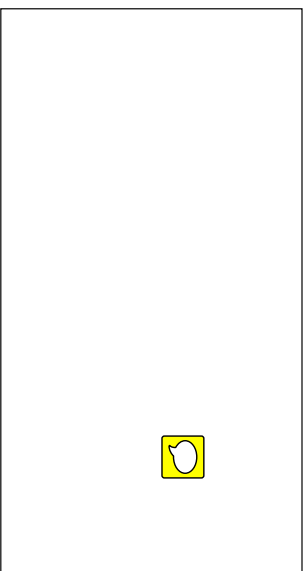
La tematización acerca de la vida en *Ser y tiempo*  
*Jeannet Ugalde Quintana* ..... 263

### III

#### Recepciones y lecturas críticas en torno a *Ser y tiempo*

La noción de <i>acontecimiento</i> de Heidegger a Deleuze <i>Patricia Castillo Becerra</i> .....	277
Repensar la pasividad: la lectura de <i>Ser y tiempo</i> del joven Levinas <i>Ricardo Gibu Shimabukuro</i> .....	299
Gilbert Ryle: una recepción anglosajona de <i>Ser y tiempo</i> <i>Fernando Huesca Ramón</i> .....	319
<i>Vorlaufen des Todes</i> , clave de la construcción de la humanidad futura <i>Luis Tamayo Pérez</i> .....	337
Sobre los colaboradores.....	351

## Índice



Presentación  
*Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shimabukuro*..... 11

Introducción  
Ontología y pregunta por el ser: el lugar de *Ser y tiempo*  
*Ángel Xolocotzi Yáñez*..... 13

### I

*Ser y tiempo* en su despliegue temático  
y su lugar desde la obra posterior heideggeriana

El diario metafísico de Heidegger en torno a su concepción de la ontología  
fundamental entre *Ser y tiempo* (1927) e *Introducción a la metafísica* (1935)  
*Jorge Usategui Barrón*..... 33

Ceticismo, verdad e necesidad existencial  
*Róbson Ramos dos Reis* ..... 73

¿Se contraponen la analítica del *Dasein*  
a la antropología filosófica y a la biología?  
Una lectura crítica del párrafo 10 de *Ser y tiempo*  
*Enrique Muñoz Pérez* ..... 95

Diseño de tapa: Luciano Trabassi  
Armado: Lucila Domínguez

© XXXXXX, 2019

© Editorial Biblos, 2019

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar

Hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler,  
la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por  
cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitaliza-  
ción u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción  
está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición fue impresa en Imprenta Dorrego,  
avenida Dorrego 1102, Buenos Aires, República Argentina,  
en XXXXXX de 2019.

La atestiguación de la existencia propia: <i>Ser y tiempo</i> y la fenomenología de la conciencia moral	
<i>Jean Oregiarena Torres</i> .....	121
<i>Ser y tiempo</i> y la diferencia ontológica	
<i>Arturo Romero Contreras</i> .....	149
La interpretación de Heidegger del lugar de <i>Ser y tiempo</i> tras la <i>Kehe</i> <i>Pablo Veraza Tonda</i> .....	177
II	
De camino a <i>Ser y tiempo</i>	
La comprensión del fenómeno de la vida en los primeros cursos friburgueses de Heidegger <i>Jorge Enrique Pulido Blanco</i> .....	191
Heidegger: anotaciones en torno a una reconstrucción del nombre <i>fenomenología</i> en clave aristotélica (1919-1927) <i>Jorge Luis Quintana Montes</i> .....	209
Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger: convergencias y divergencias entre los <i>Manuscritos de Bernau y Ser y tiempo</i> <i>Diego Ulises Alonso</i> .....	241
La tematización acerca de la vida en <i>Ser y tiempo</i> <i>Jeanmet Ugalde Quintana</i> .....	263

### III

Recepciones y lecturas críticas en torno a <i>Ser y tiempo</i>	
La noción de <i>acontecimiento</i> de Heidegger a Delauze <i>Patricia Castillo Becerra</i> .....	277
Repensar la pasividad: la lectura de <i>Ser y tiempo</i> del joven Levinas <i>Ricardo Gibu Shimabukuro</i> .....	299
Gilbert Ryle: una recepción anglosajona de <i>Ser y tiempo</i> <i>Fernando Huesca Ramón</i> .....	319
<i>Vorlaufen des Todes</i> , clave de la construcción de la humanidad futura <i>Luis Tamayo Pérez</i> .....	337
Sobre los colaboradores .....	351



## Presentación

Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shinabukuro

En abril de 1927 aparece *Ser y tiempo* de Martin Heidegger como volumen ocho del *Phänomenologisches Jahrbuch* y a la vez como separata en la editorial Max Niemeyer. La extensión comprende 28 pliegos, es decir, 438 páginas. Hoy, a más de noventa años de su publicación, somos conscientes de diversos hechos: que se trata de un libro que nunca fue proyectado como tal, sino que tuvo su origen en una reseña de un epistolario de Wilhelm Dilthey, que fue un texto recibido como antropología o existencialismo, que se trata de un libro pensado como primer volumen por lo menos hasta 1932, etc. Con la inminente conclusión de la publicación de la *Gesamtausgabe* y un buen número de epistolarios, contamos hoy con un panorama general del pretexto y contexto del libro. Sabemos que es un libro que ha marcado el rumbo de la historia de la filosofía contemporánea y ha renovado caminos en otros ámbitos del saber. A pesar de que ya en la década de 1920 Heidegger comenzaba a tener impacto debido a sus polémicas interpretaciones sobre Aristóteles, será *Ser y tiempo* el texto que lo corone en el ~~esencialismo~~ filosófico. Después de esta publicación encontramos caminos del pensar de complicada aprehensión. *Ser y tiempo* se constituye, pues, en una especie de escalón obligado para entender no solo la obra posterior de su autor, sino gran parte de las ~~líneas~~ filosofías abiertas en la así llamada filosofía continental. Es innecesario repetir la lista. Baste decir que, sin Heidegger, y, de manera específica, sin *Ser y tiempo*, el panorama filosófico actual sería muy distinto. Incluso frente a publicaciones polémicas recientes, como son las aseveraciones que aparecen en los *Cuadernos negros*, el *opus magnum*

heideggeriano mantiene su lugar. De hecho, ha logrado enlistarse ya como un clásico de la filosofía.

*Ser y tiempo* ha cimbrado el camino de la filosofía y ha logrado entablar discusiones en múltiples sentidos. La publicación reciente de fuentes da pie para revisar el panorama en torno a los impulsos dados en diversas direcciones y a la vez destacar algunas perspectivas que ha abierto el libro y en las cuales se mantiene buena parte de la discusión contemporánea. Por ese motivo, el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla ha coordinado la presente publicación. Confiamos en que los aportes de reconocidos investigadores, aquí contenidos, contribuyan a mantener abierta la discusión en torno a tópicos contemporáneos derivados de lecturas de un libro cuya vigencia perdura. *Ser y tiempo*.

## Introducción

### Ontología y pregunta por el ser: el lugar de *Ser y tiempo*\*

Ángel Xolocotzi Yáñez

El motivo central del presente texto es conmemorar ya varias décadas de la publicación de un libro que ha marcado el rumbo de gran parte de la filosofía contemporánea: *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Sabemos que se trata de un libro sui géneris, cuya peculiaridad yace en diversos aspectos. Por un lado, no fue pensado nunca como un libro unitario cuyo contenido daría respuesta al planteamiento de un problema específico. La publicación final como libro es la tercera redacción de un manuscrito sobre el tiempo, cuyo origen fáctico remite a una reseña iniciada en 1923 de las cartas entre Wilhelm Dilthey y Peter Yorck von Wartenburg. Ya para 1924 el documento había ganado extensión de tal forma que pasaba de ser reseña al manuscrito *El concepto del tiempo* (GA 64).<sup>2</sup> En 1925, sobre la base de este, Heidegger redactará el texto de la lección *Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo* (GA 20) y en 1926 llevará a cabo la redacción final de lo que conocemos como *Ser y tiempo*. A diferencia de otros textos, *Ser y tiempo* es una obra que, por un lado, resume; por otro, presupone y, a la vez, menciona simplemente diversas problemáticas. Si no vemos solamente el lugar del libro respecto del camino previo, si no tomamos en cuenta los

\* Este texto fue presentado originalmente como una ponencia en las XIII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica “*Ser y tiempo*: noventa años después”, que se llevaron a cabo el 25, 26 y 27 de octubre de 2017 en Lima, Perú. La versión original de esta ponencia se puede consultar en las actas de las jornadas: <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Ontologia-y-pregunta-por-el-ser-El-lugar-de-Ser-y-tiempo-Angel-Xolocotzi>.

<sup>2</sup> A lo largo de este libro se empleará GA para referir a la *Gesamtausgabe*.

90 volúmenes ya publicados de la *Gesamtausgabe*, entonces el papel de *Ser y tiempo* en el marco de la obra heideggeriana adquiere un espacio digno de ser tematizado.<sup>4</sup> A continuación, señalaré algunos aspectos en torno a ello, comenzando por hacer referencia a la recepción inmediata del texto para después ligar algunos rubros de lo contenido en *Ser y tiempo* con planteamientos desplegados anteriormente.

### 1. La recepción de *Ser y tiempo*

En una carta del 3 de septiembre de 1929, Heidegger expresa a su alumno Karl Löwith la impresión que dejó en él la acogida de *Ser y tiempo*: “Que simplemente se haya hecho de ello una moda y que aparentemente también las habladurías reconciliadoras y bien intencionadas se hayan dado de forma tan desmesuradamente superficial (por ejemplo, Misch), eso no lo hubiese esperado” (Heidegger y Löwith, 2017: 169). 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 mediana de las vertientes antropológicas y existencialistas de la época, mientras que su contenido analítico-existencial se interpretó bajo la influencia que ejercían pensadores consumados como Max Scheler, Karl Jaspers y Edmund Husserl.

De hecho, el mismo Scheler escribirá ya en 1927 una de las primeras reseñas de *Ser y tiempo*, donde indica lo siguiente:

Heidegger no posee en absoluto los medios para distinguir entre la esencia del *Dasein* accidental y el hombre. El *Dasein* es –Heidegger en su completa y accidental concreción– con el color de cabello y con cada forma accidental de su cuerpo. La tesis de que “el hombre es solo un modo de ser” pasa por sobre la esencia del hombre de la misma manera que el Heidegger accidental la hunde. El modo de ser se dirige según la esencia.<sup>2</sup>

Frente a este señalamiento de Scheler, el resto de las reseñas buscan interpretar *Ser y tiempo* a partir de la distancia de Heidegger con filósofos como Henri Bergson, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Karl Marx y Wilhelm Dilthey. Ese es el caso de la primera reseña extensa publicada en 1928 por Maximilian Beck. Para él, a pesar de su hábito renovador, “*Ser y tiempo* es, en verdad, solo una síntesis de todas las tendencias actuales de la filosofía –es decir, el antónimo directo de un comienzo revolucionario–” (Beck, 1928: 5).

Desde otro punto de vista, pero en continuidad con esta línea interpretativa, se encuentra el libro *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* de Siegfried Marck (1929), quien también da lectura a la analítica existencialista bajo la luz de la terminología hegeliana, al concebirla como una *dialektica crítica*; quizá debido a estas reseñas es que Jaspers escribe el 8 de julio de 1928 a Heidegger que este “es relacionado con el marxismo” (Heidegger y Jaspers, 2003: 83).

Más allá de las comparaciones con Hegel, existe otro comentario que se desarrolla a partir de una fuerte sospecha: la posible recaída en la tradición vieja y estática que ya Dilthey había intentado superar mediante la renova-

4. La publicación del volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, dará cuenta de la amplia discusión que Heidegger llevó a cabo en torno a *Ser y tiempo*. Por lo menos doscientas páginas están dedicadas a su tematización alrededor de 1936, año en el que comienza la redacción de los *Beiträge zur Philosophie*, texto nuclear del pensar ontológico.

2. “Heidegger besitzt keinerlei Mittel, zu scheiden das Wesen vom zufälligen Dasein des Menschen. Das Dasein ist – Heidegger in seiner ganzen zufälligen Konkretheit – mit Haarfarbe und jeder zufälligen Gestalt seines Körpers. Die These der „Mensch ist nur Seinsweise“ übersteigt das Wesen des Menschen so sehr, als sie der zufällige Heidegger untersteigt. Die Seinsweise richtet sich nach dem Wesen” (Scheler, 1976: 296). Para una interpretación de este texto ver Muñoz (2013: 23).

ción del concepto de vida. Nos referimos expresamente a *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch (1931) quien, a pesar de conocer la obra de Heidegger hasta entonces publicada, no vaciló en clasificarla como un apéndice de la filosofía diltheyana.

Parece que Misch no logra dar cuenta de la diferencia que existe entre el término heideggeriano *Dasein* y el concepto diltheyano *Leben*, debido a que su lectura de *Ser y tiempo* sigue inserta en la dinámica cartesiana de la distinción entre sujeto y objeto; sin embargo, el verdadero problema estriba en querer introducirse a la problemática ontológica a partir del uso de la cúpula “es”, cuando en realidad no se trata de un asunto cualquiera ni de la misma pregunta que se desarrolla en los manuales de filosofía. Se trata de la más profunda y misteriosa de todas las preguntas que el *Dasein* pueda plantearse y, precisamente por ello, después de haber leído la reseña, Heidegger (2011: 133-134) reiterará entéricamente que a estas alturas: “Ya no podemos desarrollar la filosofía a partir de lo lógico [...] sino a partir de la historicidad de nuestro *Dasein*”.

Oscar Becker, por su parte, creyó ver en *Ser y tiempo* una línea de continuidad necesaria para la tarea fenomenológica. Para el segundo asistente de Husserl que sucedió a Heidegger, uno no podría malinterpretar las intenciones de la fenomenología husserliana por el hecho de confrontarlas con la hermenéutica de la facticidad; por el contrario, esta última representa la concreción psicológico-antropológica de la fenomenología trascendental expuesta en las *Ideas*.<sup>3</sup>

Por otro lado, a pesar de haber reconocido la importancia del giro hermenéutico para la fenomenología, Paul Hofmann llevó a cabo una lectura más crítica, poniendo en conflicto la relación entre el planteamiento de la pregunta ontológica y la máxima fenomenológica “[A las cosas mismas]”. A su parecer, dado que “sentido” no es lo mismo que “cosa”, el método fe-

nomenológico resulta como inadecuado para abrir el ámbito del ser. Ante la falta de vinculación entre el problema del ser en general y el ser de las cosas, Hofmann se pregunta si acaso el sentido es una categoría subjetiva en virtud de la cual los entes son experimentados, o si, por el contrario, el sentido corresponde al lado objetivo del ente como fundamento suyo. Como podremos observar, esta intervención meramente comparativa carece de vigencia, sobre todo cuando Heidegger ya se había adelantado a este tipo de objeciones aclarando expresamente que “el sentido es un existencialio del *Dasein* y no una propiedad que se adhiera al ente, que esté «detrás» de él o que se cierna a alguna parte como «región intermedia»” (Hofmann, 1921: 12).

En “Drei Richtungen in der Phänomenologie”, Erich Przywara lleva a cabo una lectura de la ontología fundamental bajo la influencia de la doctrina aristotélico-tomista, según la cual la propuesta heideggeriana parece tener lugar a manera de inversión. Así, por ejemplo, cuando Tomás de Aquino habla de la esencia intelectual de la vida espiritual como el modo de ser específico del espíritu, Heidegger sostiene que el hombre es la esencia del ser en general. De hecho, concluye el sacerdote jesuita, la filosofía heideggeriana es en realidad una antropología enmascarada, mientras que la supuesta rehabilitación de la filosofía aristotélica consiste, en realidad, en una *Aristotelisierung* de Dilthey (Przywara, 1928: 252).

Desde otro punto de vista, Heinrich Barth lee *Ser y tiempo* bajo la clave de un idealismo renovado y crítico del racionalismo, aunque más cercano al existencialismo que a la filosofía trascendental. Si bien manifiesta su inconformidad con respecto a una obra de la que –ciertamente– esperaba algo “más grande”, su lectura no deja de reiterar el pensamiento de un “yo” antropológicamente orientado (Barth, 1932: 113). En esta misma dirección se desarrolla el comentario de Alfred Delp (1933: 441, 484), quien a pensar de compartir el tono crítico con el que Heidegger habla de la modernidad, interpreta el fenómeno del “Uno” como un intento por salvaguardar la individualidad frente al ajetreado modo de vida de las grandes ciudades. Por si fuera poco, hubo quien llegó a clasificar *Ser y tiempo* como parte

3. Cabe destacar que, además de *Ser y tiempo*, el otro texto publicado en el anuario filosófico-fenomenológico de Husserl en 1927 fue *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie der mathematische Phänomene* de Oscar Becker.

de la literatura expresionista debido tanto a su fuerza expresiva como al intento de superar la resolución moderna del hombre. Además de Beck, hacia esta misma dirección apunta el trabajo de Heineemann (1929: 373) cuando afirma que existe un paralelismo entre la filosofía de Heidegger y el arte de la época.

Como podemos observar, este tipo de lecturas no aportaron gran novedad para la comprensión del auténtico propósito de *Ser y tiempo*, sobre todo porque –al igual que Heidegger– otros intelectuales de la época como Bloch, Rosenzweig y Barth recurrían a la fuerza de sentido concentrada en la etimología, o bien a la violencia del neologismo con tal de explotar las posibilidades ocultas del lenguaje. Por otro lado, es un hecho que las interpretaciones comenzaron a alejarse cada vez más del núcleo ontológico, hasta perder de vista el objetivo delineado desde el epígrafe de la obra.

La principal causa del corto aliento que insuflaba las voces de su tiempo estaba, según escribe Heidegger a Bultmann, en la influencia indirecta que todavía ejercía una extraña mezcla entre filosofía y teología cristiana:

Las recensiones más o menos superficiales de mi libro muestran cada vez más claramente cuán difícil es hacer ver a la gente que la función indirecta de la teología cristiana en la historia del espíritu, y el aprovechamiento indirecto de la misma para la filosofía, nada tienen que ver con una mezcla poco clara entre teología y filosofía. (Heidegger y Bultmann, 2011: 97)

Quizá solo en el texto titulado *Grundzüge der Entwicklung der Platonologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* de Karl Löwith se logró desarrollar una postura crítica dentro del horizonte estructural, metódico y conceptual de *Ser y tiempo*, tomando como punto de partida lo que a su parecer representaba un cambio desafortunado en el itinerario heideggeriano, a saber, la despedida del tratamiento fenomenológico de la vida fáctica, a favor del despliegue de la analítica existencial, como fue el caso de alumnos que habían escuchado al maestro directa-

mente en Friburgo o Marburgo y posteriormente leyeron *Ser y tiempo*. En esa posición encontramos también a Hans-Georg Gadamer, quien en diversas ocasiones habló de una caída de *Ser y tiempo* en planteamientos trascendentales de la tradición.<sup>4</sup>

## 2. *Ser y tiempo*: entre la ontología y la pregunta por el ser

Después de esta breve historia de la recepción inmediata de *Ser y tiempo* no parece fuera de lugar la actitud defensiva de Heidegger respecto de lo que consideraba objeto y meta de su tratado. Ejemplo de ello es la carta que escribe a Julius Stenzel en abril de 1928 donde Heidegger intenta precisar los objetivos de su libro:

El objetivo no es una antropología (cf. la introducción), no es una determinada ética, ni mucho menos una cosmovisión dirigida contra la antigüedad, sino que el único problema es la pregunta universal por un posible suelo para una estricta interpretación del ser de acuerdo con todas sus posibles transformaciones y regiones. Y quien vea la historia de los problemas filosóficos fundamentales en su más elemental simplicidad –y solo así pueden ser aprehendidos de manera radical– tendrá que decir, y yo también estoy convencido, que *Ser y tiempo* es el libro más pasado de moda que hoy día haya sido escrito. (Heidegger y Stenzel, 2000: 11-12)

4. Gadamer (1986-1987: 16) escribe lo siguiente en relación con *Ser y tiempo*: "De forma diferente a la común debemos ver a *Ser y tiempo* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl".

Sabemos que lo “pasado de moda” en *Ser y tiempo* remitía a una tematización que se pensaba, y aún se piensa, ha quedada superada o es obsoleta: la tematización del ser. Sin embargo –y eso será parte de lo que muestra la amplia obra de Heidegger–, la pregunta por el ser no se agota en la ontología. A pesar de que esta ha sido desde antaño el modo privilegiado de pensar al ser, Heidegger insiste a través de varios caminos en la posibilidad de acceder a algo así como *ser*, partiendo del suelo que proporciona la tradición ontológica misma. Ante ello surge la pregunta de si acaso la búsqueda del suelo para la estricta interpretación del ser que Heidegger enfatiza constituye solo un hilo conductor frente a lecturas de diverso matiz. Más allá de ello, ¿cómo se inserta tal énfasis ontológico respecto de lo planteado posteriormente? Es decir, ¿cómo puede entenderse la diferencia heideggeriana entre ontología y pregunta por el ser? En este sentido, ¿puede mantenerse la idea de un hilo conductor con cierta identidad, o más bien se trata de una ruptura? ¿Cómo se inserta pues la ontología en el marco de la pregunta por el ser? Todas estas son cuestiones surgidas a partir del horizonte interpretativo con el que contamos a raíz de la publicación del legado. En múltiples ocasiones se ha abordado ya la *Keinre*, el giro de la filosofía heideggeriana, por un lado, apelando a una continuidad; por otro, enfatizando un quiebre irreconciliable. En otros momentos se han desplegado aspectos que abonan cierta comprensión de ello, por ejemplo, la crítica a la trascendencia y al horizonte tal como se deja ver en el marco de la ontología fundamental (Xolocotzi, 2011a: 57, 69).

No obstante, en esta ocasión lo que aquí presento buscará destacar algunos aspectos de la tematización ontológica planteada en *Ser y tiempo* para enfatizar el papel que ocupa en los despliegues posteriores, agrupados bajo la caracterización de “pregunta por el ser”, especialmente respecto de la crítica a la ontología y sus derivados expresados en la subjetividad y la historiografía.

Bien conocido es el punto de partida del prólogo de *Ser y tiempo* donde, después de la cita del *Sofista*, cuestiona nuestra posible perplejidad en torno al ser e indica que “será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una

comprensión para el sentido de esta pregunta” (Heidegger, 1977: 1; 2012: 21). La forma específica en la que procederá la investigación es tematizada al inicio y al final del libro. En el prólogo se plantea como propósito del tratado “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser”; mientras que al final se reitera que el debate acerca de la interpretación del ser no ha sido desencadenado. El desencadenamiento del debate requiere preparativos, señala Heidegger (1977: 437; 2012: 449), y la investigación se encamina a ello: esa sería la meta de *Ser y tiempo*.

Es interesante contrastar lo planteado al inicio y al final del texto, ya que nuestro autor presupone un proceder fenomenológico que se dirige al ser no como un problema especial, sino como una pregunta concreta, la cual en su despliegue hace ver lo limitado de la visión y la exigencia de abrir la investigación. Ya desde 1919-1920, Heidegger (1992: 26; 2014b: 38) hacía notar el modo de proceder fenomenológico al que adhería su modo de trabajo:

En la fenomenología en cuanto ciencia del origen no hay problemas especiales. Esto no significa que ella se dedique a los denominados problemas universales y universalísimos en el sentido de ese vago razonamiento general que es propio de la filosofía al uso. No hay en ella problemas especiales porque y en tanto lo que hay son problemas concretos. No es lo mismo. La fenomenología hace ver por vez primera que, en lugar de la nebulosidad en que se mueve la filosofía usual, es posible y necesario hacer fenomenológicamente aprehensible lo concreto.

Así, el programa de la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser se insertaba plenamente en el despliegue fenomenológico que se pretendía. Sin embargo, a la concreción de la pregunta se debe añadir otro elemento central que permitió un tratamiento radical de la tematización. En la lección de invierno de 1923-1924, así se indica: “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la

historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental” (Heidegger, 1994: 260; 2008: 261). De esta forma, la cuestión del ser no sería un problema especial sino aquello que se devela ya en un comportamiento como es el preguntar. Veamos esto.

Heidegger detecta que hay muchas formas de abordar al ente, especialmente a partir de la multiplicidad de referencias particulares, esto es, a partir de los respectos o los lados desde el que puede ser tematizado; no obstante, el *Dasein* en su respecto ontológico lo que indica es el carácter formal, es decir la forma, en la que este ente está en el mundo: comportándose de una u otra manera. Precisamente las posibilidades de tematización de las ciencias parten de las posibilidades del comportarse del ente. Para pensar el movimiento, el ente ya se ha movido; para pensar la vida, el ente ya vive, etc. El *Dasein* entonces no se contrapone a otra determinación de este ente, ya que no busca una caracterización de contenido sino una caracterización formal: remite al hecho de que se comporta de una u otra forma. A partir de ahí, Heidegger despliega el conocido análisis y detecta que no puede plantear una pregunta específica sobre el ser porque estaría llena de presupuestos, pero descubre que el ente pregunta. Ya en el preguntar y en todo comportamiento se hallan elementos comunes, por ejemplo, que todo comportamiento siempre es un salir de sí hacia sí; que todo comportamiento expresa una relación de sí; que todo comportamiento es posible en tanto ser-en-el-mundo. A eso remite el hecho de que “a este ente *le va en su ser este mismo ser*” (Heidegger, 1977: 12; 2012: 32). *Se com-porta, porta su ser, y esto hace al ser mera relación de ser, lo cual significa que al comportarse cuida su ser. Se trata de su ser en cada comportamiento, al preguntar, por ejemplo, si hay un interés en algo. Puede ser que me interese saber porque me inquieta el desconocimiento, puede ser que quiera saber algo específico a partir de una necesidad práctica –como saber dónde hay un restaurante–; en cada comportamiento se trata de mi ser, aunque no haya una tematización del propio preguntar. Hay algo que me lleva a no poder hacerme a un lado, sino a estar condicionado a que debo participar en todo comportamiento.*

El comportamiento en este sentido muestra al ente. El ente aparece al comportarse y hay pues una primera relación entre formas de aparecer y modos de comportamiento. El comportamiento hace aparecer al ente, por eso Heidegger, con la idea de proceder fenomenológicamente, se dirige a analizar al *Dasein* a partir de sus comportamientos, y esto también lo hace porque sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer. La forma en la que aparece algo no es indiferente para comprender a ese algo; de esta manera, el ente pensado ontológicamente en una referencia al ser –*Dasein*– debe ser aprehendido fenomenológicamente a partir de sus modos de aparición, que son los modos de comportamiento. Con esto tenemos ya de entrada un cuestionamiento a la idea de que un ente es algo cerrado y determinado esencialmente desde una base concreta. Aquí, como hemos visto, la concreción busca aclarar los modos de aparición del ente y por ende no aceptar presuposiciones heredadas.

De esta manera, los modos de comportamiento en tanto modos de aparición del ente aprehendido respecto de su ser –*Dasein*– serán pensados en una dirección que permita desplegar el hilo conductor del ser. Los comportamientos podrían ser pensados también a partir de una visión específica como podría ser la mecánica, la cinética, la social, la biológica, entre otras. Heidegger en este punto procede de la misma forma, es decir, tratando de ver aquello de lo que parten todos estos otros modos de aprehensión. En ese sentido, busca una y otra vez mantener el hilo conductor ontológico propuesto. Para llevar a cabo esto, se apoya en dos preguntas como guía: ¿cuál es la esencia de todo comportamiento donde el ente se cuida? y ¿cómo es posible tal esencia?

En *Ser y tiempo* responderá de modo extenso la primera pregunta, mientras que la segunda será objeto de diversos escritos hasta 1930. A la pregunta por la esencia del ente que se comporta, sabemos que Heidegger responderá: la existencia; mientras que aquello que posibilita tal esencia en cuanto existencia será nombrado trascendencia (Xolocotzi, 2011a: 57-69). En un caso se trata de la pregunta tradicional por el *qué* de algo y en el otro, por las condiciones de posibilidad de ello. Así, como nuestro autor

parte de la pregunta por el ser en general para profundizar en ella y darle un sentido fenomenológico a partir de los modos de aparecer del ente que pregunta, así aquí se parte de la esencia y de la trascendencia a la luz de este ente y manteniendo el apego fenomenológico a los modos de aparición.

Sin embargo, al hablar de la existencia como nivel esencial, hay que aclarar el sentido de tal perspectiva. Frente a planteamientos esencialistas que determinarían al acto a partir del objeto, es decir, a partir del contenido del acto, Heidegger ve más bien que el contenido del comportamiento no viene dado por un *qué* determinado, sino por el *cómo* de la ejecución misma. De tal manera, la esencia de todo comportamiento remite al modo en el que se da; efectivamente se trata de una relación, pero no de una relación en la cual un contenido –*qué* u objeto– determine la forma de aprehensión de un sujeto, sino de una relación en la cual este algo que aparece al comportarse se comporte de tal modo que en ello le vaya eso que es. Heidegger (1977: 12; 2012: 32) lo señala así en el parágrafo 4 de *Ser y tiempo*: “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”. Como sabemos, en este “irle” su ser, le importa su ser y cuida su ser. La estructura del cuidado en cada comportamiento puede ser analizada en el sentido de que, por un lado, le va su ser y, por otro, esto ocurre en su ser. Pero ¿de qué hablamos si no sabemos lo que es ser? ¿Qué es lo que me va en tal hablar de “irme mi ser”?

La tematización de esto ha dado pie en la tradición a dos elementos que se copertenece: a hablar en primera persona con una tendencia a delimitar el ámbito personal de referencia. Como Heidegger señala en diversos momentos, esto ha constituido una tendencia para tematizar epocalmente –bajo diversos nombres– cierto fenómeno:

La tendencia, no siempre inequívoca y clara hacia el sujeto, se funda en el hecho de que el cuestionar filosófico comprendió de algún modo que debería y que podría procurarse el suelo para todo problema objetivamente filosófico a partir del esclarecimiento suficiente del “sujeto”. (Heidegger, 1975: 444; 2000: 372)

Sin embargo, resulta relevante que, aunque el respecto ontológico del ente en cuestión pensado a partir de los modos de comportarse sea el *Dasein*, los análisis de *Ser y tiempo* buscarán en gran medida contrastar este respecto ontológico con la subjetividad moderna. Ya en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo*, nuestro autor justificará la necesidad de una destrucción de la historia de la ontología a partir del hecho de que ha ocurrido “la omisión de una ontología del *Dasein*” (Heidegger, 1977: 24; 2012: 45). El alcance de tal omisión se inserta en determinaciones de carácter histórico que remiten al ser a partir de una significación ontológico-temporaria de “presencia” (1977: 25; 2012: 46). Aunque en el mencionado parágrafo el término “presencia” sea la traducción de *ousia*, queda claro para Heidegger que tal determinación ontológico-temporaria será la hegemónica en toda significación de ser. A partir de ello, Heidegger comprende que la subjetividad moderna constituya el despliegue de la omisión de una ontología del *Dasein* y se determine sobre la base del ser como presencia.

Así, la confrontación de Heidegger con la tradición más reciente se dirige directamente a la correspondencia entre representación y presencia, resumido bajo el epíteto “crítica a la subjetividad”. En ello es necesario ver que Heidegger lleva a cabo una traducción que desempeñará un papel central en gran parte de sus escritos donde toca la mencionada crítica. Para el filósofo de Friburgo, las cosas en su entidad serán aprehendidas en el ámbito óntico, mientras que su ser –la presencia– será determinado como la dimensión ontológico-temporaria, cuyo acceso será la representación, determinada como el pensar mismo.

De esta forma, el problema de la subjetividad no consiste simplemente en el traslado de la *ousia* en tanto *hypokeimenon* al *subiectum* cartesiano; es decir, del sustrato de todo ente al *fundamentum incoactum* en una “cosa” (*res cogitans*). Más bien se trata de una concatenación tripartita: ya no está en juego solo la cosa, lo óntico, sino su determinación ontológico-temporaria, la presencia, y su modo de acceso, la representación. Por ello, una crítica radical a la ontología que sustenta esto, tendrá no solo que cuestionar la homologación mencionada, sino abrir la perspectiva para pensar más



allá de las determinaciones implicadas y así sostener que los entes no solo son las cosas, que el ser no es solo la presencia y que el pensar no es solo la representación.

La importancia de la triada cosa-presencia-representación radica en el hecho de que a partir de ahí se establecieron todos los saberes y las formas de relacionarnos con el mundo. Este solo era comprensible desde la presencia de las cosas y la posibilidad de su representación. Si hemos anticipado que la crítica heideggeriana se dirige a ella, debemos revisar ahora el espacio en el cual se produce un posible rompimiento de la triada hegemónica, la cual parece ser incuestionable.

El núcleo de la crítica heideggeriana a la estructura tripartita moderna consiste en divisar la posibilidad de descubrir a los entes como otros y no como idénticos, ya que el presupuesto principal de la identidad incluye la copertenencia entre presencia y representación. El descubrimiento del ente en su diferencia es abrirlo más bien como algo *no presente*. Considero que tal posibilidad es lo que Heidegger muestra ya desde el primer capítulo de *Ser y tiempo*, al llevar a cabo un análisis fenomenológico de la cotidianidad. Como sabemos, ahí enfatiza que las “cosas” de la cotidianidad no son entes que simplemente estén ahí, sino que fungan como útiles. En la última página de *Ser y tiempo* se pregunta precisamente eso: “¿Por qué se «concede» el ser «primeramente» a partir de lo que está-ahí (de lo presente) y no a partir de lo a la mano (útil), que está *mucho más cerca*? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante?” (1977: 437; 2012: 449).

No es necesario hacer referencia a las experiencias negativas como la ausencia de algo, sino que ya en el útil se da cierta negatividad en tanto ausencia de presencia. Al caminar sobre el piso hay ya una negatividad en tanto no está presente el piso. Tal negatividad se hace patente mediante la irrupción del piso mismo. Esto es así porque el modo de ser del útil se sus- tenta en la cadena referencial en la que está inmerso y no en una relación con otros entes presentes. Así, *el qué o esencia del útil* –tal como ha llamado la tradición metafísica– no yace en la identidad consigo mismo, como habría enseñado Platón mediante el *eidos*, sino en la alteridad de la cadena respec-

tiva en la que tiene lugar. Por ello, indica Heidegger (1977: 85; 2012: 107) en el parágrafo 18 de *Ser y tiempo* que la “condición respectiva es el ser del ente intramundano” y por ende su modo de ser no puede ser la presencia.

Lo importante no es pues la crítica a lo óntico pura y simplemente, sino la crítica a cierta determinación óntica y su presupuesto ontológico. De esa forma, la diferencia ontológica no es meramente la diferencia entre ser y ente, donde Heidegger juegue a favor del ser; la radicalidad de su planteamiento yace en enfatizar más bien la diferencia en tanto diferencia y no lo ontológico. En una anotación de los *Cuadernos negros* así lo indica: “Ontología [...] es la última forma del olvido del ser; pues la pregunta por el ser del ente en tanto pregunta por el ente en su ser ha olvidado ya la diferencia, en la medida en que este preguntar se inserta en ella como su elemento inexperienciable” (Heidegger 2015a: 487).

Es decir, no se trata simplemente de indicar que ser es diferente del ente, sino que en esa diferencia se da históricamente una identidad que hace del ente algo presente. La ontología, por tanto, no hacía otra cosa que sostener al ente en su identidad presencial. El énfasis en la diferencia, como indicamos, hace que haya un desfase entre lo que aparece y aquello que lo determina. Tanto el útil de la cotidianidad como el ser humano que manipula yacen en una ausencia de identidad. Hay un desfase entre lo que se presenta como ente y la posible remisión a su fundamento. En todo caso, lo que se descubre es una alteridad que posibilita su salir a la luz.

El gran problema para Heidegger es tratar de tematizar esta ausencia de identidad o este desfase en la diferencia. La diferencia ontológica se presenta como un estar fuera de sí: el ser del ente no es lo idéntico a él mismo, sino una alteridad que lo hace ser lo que es. Me parece que esa es una de las consecuencias asumidas a partir de la ontología fundamental y que conduce al pensar ontohistórico con el énfasis ya no en lo ontológico, sino en la diferencia. De esta forma, considero que hay elementos para justificar el hecho de que Heidegger hable más bien de pregunta por el ser y no de ontología e incluso llegue a decir que “La «ontología» ni siquiera conoce la pregunta por el ser” (2014a: 90, 2015b: 79).

Pese a ello, y eso es lo que he querido presentar aquí, este desconocimiento no es una falla, sino el necesario punto de partida para el despliegue de la pregunta por el ser. Aunque en varias aseveraciones pareciera justificarse un origen radicalmente otro que tome su distancia del tratamiento ontológico, aquí hemos visto que hay por lo menos dos cuestiones que hacen de la ontología una estación determinante en el camino de la pregunta por el ser. Por un lado, el hecho de que mediante la fenomenología el preguntar ontológico no se centre en el contenido esencial, sino en los modos de aparición y, por otro, que tal tematización conduzca a una confrontación profunda en la idea de subjetividad. Con ello, me parece, Heidegger da un lugar preeminente a la ontología en la pregunta por el ser.

## Referencias

- BARTH, H. (1932), "Philosophie, Theologie und Existenzproblem", *Zwischen den Zeiten*, X: 99-124.
- BECK, M. (1928), "Referat und Kritik von Martin Heidegger: *Sein und Zeit*", *Philosophische Hefte I*, Berlin, Der Philosophischen Hefte.
- DELP, A. (1933), "Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute", en J. Bernhard (ed.), *Aufstiege zur Metaphysik. Heute und Ehdern*, Friburgo, Herder, pp. 441-484.
- GADAMER, H.-G. (1986-1987), "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch*, 4: 13-26.
- HEIDEGGER, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977), *Sein und Zeit* (1927), en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1992), *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*, en H.-H. Gander (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 58, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 17, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. J.J. García Norro), Madrid, Trotta.
- (2008), *Introducción a la investigación fenomenológica* (trad. J.J. García Norro), Madrid, Síntesis.
- (2011), *Der Deutsche Idealismus*, en C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 28, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2012), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta.
- (2014a), *Überlegungen A*, en P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 94, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2014b), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. F. de Lara), Madrid, Alianza.
- (2015a), *Amerikungen A*, en P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 97, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2015b), *Reflexiones VII-XI: cuadernos negros. 1931-1938* (trad. A. Ciria), Madrid, Trotta.
- HEIDEGGER, M. y R. BULTMANN (2011), *Correspondencia 1925-1975* (trad. R. Gabsas), Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. y K. JASPERS (2003), *Correspondencia (1920-1963)* (trad. J.J. García Norro), Madrid, Síntesis.
- HEIDEGGER, M. y K. LÖWITZ (2017), *Briefwechsel 1919-1973*, Friburgo, Alber.
- HEIDEGGER, M. y J. STENZEL (2000), "Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)", *Heidegger Studies*, 26: 11-33.
- HEINEMANN, F. (1929), *Neue Wege der Philosophie. Geist-Leben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- HOFFMANN, P. (1921), *Metaphysik oder verstellende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit"*, Berlin, de Gruyter.
- LÖWITZ, K. (1930), "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie", *Theologische Rundschau*, Neue Folge, 2 (1): 26-64.

- MARCK, S. (1929), *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübinga, Halbaarrnd.
- MISCH, G. (1931), *Lebens Philosophie und Phänomenologie*, Leipzig, G.B. Teubner.
- MUÑOZ, E. (2013), *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Universidad de Navarra.
- PRZYWARA, E. (1928), "Drei Richtungen in der Phänomenologie", *Stimmen der Zeit*, 115: 252-259.
- SCHELER, M. (1976), *Späte Schriften*, GW Bd. 9, Berna, Francke Verlag.
- XOLOCOTZI, Á. (2011a), *Fundamento abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*, Ciudad de México, Porrúa-BUAP.
- (2011b), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México, Itaca.

SER Y TIEMPO EN SU DESPLIEGUE TEMÁTICO  
Y SU LUGAR DESDE LA OBRA POSTERIOR  
HEIDEGGERIANA

I

El ideario metafísico de Heidegger en torno a su concepción de la ontología fundamental entre *Ser y tiempo* (1927) e *Introducción a la metafísica* (1935)

Jorge Uscatescu Barrón

La gran cantidad de investigaciones filológico-filosóficas y las interpretaciones realizadas con botas de siete leguas son tantas, tan variadas y tan minuciosas a veces que ocultan en su frondosidad el núcleo de la filosofía de Heidegger, tal como queda expuesto en pasajes señalados de *Ser y tiempo*. En estas páginas quiero elaborar el concepto heideggeriano de metafísica que se gesta en esos años. Aunque esta idea de metafísica u ontología viene preparada y esbozada en sus lecciones de Marburgo anteriores a *Ser y tiempo*, donde finalmente culmina, no entraré aquí a explorar la génesis de aquella desde la “hermenéutica de la facticidad” al comienzo de su andadura filosófica hacia la metafísica, pero sí allegaré los textos de esas lecciones en los que se asome la idea de una metafísica de nuevo cuño.

Solo afinando el concepto positivo heideggeriano de metafísica es posible ponderar cabalmente la crítica que hace Heidegger a la metafísica por esos años y que practicará también en las décadas sucesivas. Es hora, pues, de reparar en su programa metafísico considerando los textos, eso sí, dispersos en los escritos de esos años y corregir así la atención obsesiva al aspecto “des-tractivo” de su historia crítica de la filosofía anterior que predomina no sin razón en la exégesis heideggeriana.

**1. La ontología universal como ideario de *Ser y tiempo* y la relación de esta con la ontología fundamental**

*Ser y tiempo* se abre con la exigencia de plantear de nuevo la cuestión acerca del ser. El lector se encuentra de pronto *in mediis rebus*. Solo con la

lectura más avanzada cobran mayor nitidez los contornos, y el alcance de la cuestión preliminar y fundamental de la filosofía se vuelve más claro. Heidegger (1967: 38) entiende por filosofía la “ontología universal y fenomenológica”.<sup>1</sup> En este artículo me centraré en el concepto de “ontología universal”, término mucho menos frecuente y conocido, que, sin embargo, encierra en sí el entero ideario ontológico o metafísico apuntado en esta obra y explicitado, un tanto, en los escritos y las lecciones subsiguientes, no obstante el empleo de otros términos en años sucesivos, como “metafísica del *Dasein*”<sup>2</sup> u “ontocronía” (Heidegger, 1997: 144, véase nota 98). Por de pronto, baste recordar que los términos “ontología” y “fenomenología” se coimplican. La fenomenología se presenta como el método capaz de hacer aparecer algo como siendo en sí mismo (Heidegger, 1967, § 7). Como la ontología en cuanto elaboración explícita de la pregunta por el ser tiene a este por tema y, además, el ser es el fenómeno por excelencia, fenomenología y ontología son lo mismo. Con esto queda aclarada una parte de la expresión.

El término “universal” no es explicado en parte alguna cuando aparece adjetivando el sustantivo “ontología”, pero en la enumeración de los prejuicios acerca del concepto de ser en la tradición metafísica hay un leve apunte de su sentido. Según el primer prejuicio de la ontología tradicional, el ser es el concepto más general. Con ello se traduce el término griego καθόλου, que Aristóteles emplea al definir el ente como lo más general.<sup>3</sup> Este concepto se interpreta en el sentido de que el ser supera todos los géneros, los trasciende, no siendo su generalidad de naturaleza genérica, como se hace en el parágrafo 7 sobre el método, en que se vincula la “generalidad

máxima del concepto de ser” con la trascendencia o superación de todo género (Heidegger, 1977a: 3, 38). Trascendencia, universalidad y máxima generalidad se emplean aquí como sinónimos, si bien hay que subrayar que la idea de trascendencia que Heidegger (1977a: 38) maneja es diversa de la escolástica, como se verá más tarde.

Fuera de *Ser y tiempo*, en la lección del semestre de verano de 1928, se perfila mejor la cuestión de lo universal y se ilumina el pasaje de *Ser y tiempo*. En la universalización del problema del ser (*Universalisierung des Seinsproblems*) (Heidegger, 1978: 191) se encierra el problema de los distintos modos de ser de cada área o sector ontológico (el ser de la naturaleza, el de la historia, el del hombre etc.), con sus *modi essendi* y *modi existendi* (Heidegger, 1977a: 2; 1978: 192),<sup>4</sup> y con él el de la unidad del ser frente a la multiplicidad de modos de la esencia y de los modos de existir. La universalidad del ser significa tanto su generalidad (*Allgemeinheit*) transgenérica como su unidad (*Einheit*) frente a los múltiples modos de ser en el sentido de lo que Heidegger (1977a: 2; 1978: 192) llama, retomando la tradición filosófica escolástica, la unidad de analogía. En estas aclaraciones se asoma, sin embargo, lo universal en el sentido de la totalidad de los entes y de los sectores o regiones en que se distribuyen. Esta idea de lo universal en el sentido de la totalidad, que no es absolutamente ajena a *Ser y tiempo*<sup>5</sup> (1977a: 7), no se encuentra, sin embargo, explícitamente recogida en la explicación de los prejuicios sobre el ser.

Pero en un pasaje afín a este en *Ser y tiempo*, tras establecer la conexión de la ontología universal con las ontologías regionales y admitir una relación de las distintas ontologías regionales entre sí, Heidegger no solo habla

1. En el comentario a este pasaje Friedrich Wilhelm von Herrmann (1987: 382-397) se esfuerza en destacar lo propio de la ontología de Heidegger frente a la ontología tradicional y alude al sentido de lo universal, que lo pone en relación con el *überhaupt*, pero sin aclarar el sentido especial que este término toma en esas lecciones y en Heidegger en general. Sobre el sentido de “universal” en *Ser y tiempo* véase más adelante en este trabajo.

2. Cf. Heidegger (1978: 125). En ese pasaje se define la “metafísica del *Dasein*” y equivale a una aclaración (*Aufhellung*) de la constitución del ser del *Dasein*.

3. “ταῦτα (scilicet: τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν) γὰρ ἔστι καθόλου μάλιστα πάντων” (Aristóteles, *Metafísica*, B 4, 1001 a 22).

4. Heidegger se ocupa de este tema en relación con Aristóteles en *Arístofores: Metafísica* Θ, 1-3 GA 33. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1981, §§ 4-6: 26-48). En *Ser y tiempo* y en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se cifra la unidad en la conjunción de temporalidad y temporalidad.

5. En ese pasaje se enumeran varios sentidos de ser: el hecho de que es, el ser así, la realidad, el estar en frente, la consistencia (*Bestand*), la validez, el estar ahí, el “hay”.

del ser que es siempre cada vez ser de un ente,<sup>5</sup> sino también del universo del ente (*All dies Seienden*) y de las distintas áreas del ser como naturaleza, historia, existente humano, etc., introduciendo así un nuevo sentido del “en general”. Cada área temática (*Sachgebiet*) es tratada por una ciencia particular, que obtiene los conceptos fundamentales del objeto primero de esa área óntica a partir de una experiencia precientífica del objeto mismo en su ámbito (Heidegger, 1977a: 9). A cada ciencia propia de un área temática independiente le antecede una ontología regional que forma el concepto de ser de esa área determinada. Si bien en ese pasaje no se habla de “ontología regional”, sí se está aludiendo a ella, como se advierte en pasajes paralelos.<sup>7</sup>

Así, la pregunta de la ontología universal y trascendental ante todo no es otra que la pregunta por el sentido del ser en general,<sup>8</sup> es decir, de la idea del ser en general (*Idee des Seins überhaupt*) (Heidegger, 1977a: 13). La elucidación de este tema o explicación del ser exige previamente la tarea de destacar el ser del ente (1977a: 27). En esta segunda tarea se inscribe claramente el ejercicio de la diferencia ontológica como paso preparatorio para la explicación del ser.

Lo universal no alude, pues, solo a lo transgenérico o lo transcategorial, como se desprende de la consideración a primera vista aristotelizante de lo universal como lo que trasciende todo género (1977a: 3), sino a lo total, a lo que abarca a todos los entes y recoge las ontologías regionales respectivas de esas regiones de la realidad. Así queda esbozado el tema de la ontología universal. En *Ser y tiempo* Heidegger parece interpretar a sabiendas el καθόλου en sentido tradicional concibiendo la ontología fundamental como la elaboración de la pregunta por el ser en general, que exige, por su parte, elucidar la posibilidad de la comprensión del ser. Como esta pertenece al

6. “Sein ist jenseits des Sein eines Seienden” (Heidegger, 1977: 9).

7. Es en las lecciones inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* en los semestres de verano de 1927 y de invierno de 1927-1928 cuando Heidegger emplea el término y aclara por menorezadamente el concepto de ontología regional y la relación de esta con la ciencia particular respectiva (cf. 1989: 15-19; 1977b: 17-39, pasaje capital).

8. Cf. *überhaupt* (Heidegger, 1977a: 13).

existente humano, la ontología fundamental tiene por tarea, en primer lugar, elucidar la estructura ontológica del existente humano, y por eso viene designada por Heidegger (1977a, § 5) como analítica del existente humano o “hermenéutica de la facticidad”, como se indica en *Ser y tiempo*: “Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt nur ‘ein Weg’”. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt” (1977a: 436), ya que la *Daseinsanalytik* sirve para desarrollar completamente la pregunta por el ser y a la vez para explicar la idea misma de este. La analítica del existente termina con la mostración de la temporalidad como sentido del ser del existente, la cura (*Sorge*), pero a la ontología fundamental le falta aún mostrar la temporalidad en cuanto sentido de los otros modos de ser.

La ontología fundamental significa, en primer lugar, la fundamentación de la metafísica como ciencia del ser, en la medida en que el existente es el fundamento de la comprensión del ser. A la ontología fundamental le pertenece la analítica del comprender humano, del comportamiento del existente con el ente en general (*perception*), en cuanto que este contribuye al conocimiento, de los temples afectivos y del lenguaje como elemento articulador de los tres existenciales anteriores.

La ejecución del proyecto de la ontología fundamental pasa además por realizar, de modo parcial en cualquier caso, las ontologías regionales, pero exige una panorámica general de todas las ontologías regionales en cuanto que estas contribuyen a la elaboración de la pregunta por el ser en general.

En *Ser y tiempo* se muestra que el ser del existente con sus estructuras ontológicas se hace comprensible en el horizonte de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Este paso se despliega en dos fases con otras tantas tareas: primero se hace ostensible la estructura fundamental de la cura y, en segundo lugar, se revela esta como temporalidad (Heidegger, 1977a, §§ 45-83). Así se obtiene la donación del todo del existente humano. Llevándose a cabo el análisis de su estructura ontológica: la comprensión del ser del existente humano, el comportamiento con el ente en general o la llamada intencionalidad en su pluralidad (*Besorgen des Zuhandenen, Erkennen des Vorhandenen, Fürsorge des Anderen*, etc.), el estar afectivamente templado al mundo (*Befindlichkeit*)

con el correspondiente estar arrojado (*Geworfenheit*) a la totalidad de los entes, estructura que abraza a todos los temples, y la comprensión del ser o proyecto (*Entwurf*), fundamentándose así el lenguaje, que conjunta los tres momentos anteriores.

En la *Daseinsanalytik* llega a la conclusión de que la constitución ontológica del existente, la cura, se funda en la temporalidad (Heidegger, 1989: 323). Partiendo del estudio fenomenológico de la intencionalidad, Heidegger va a mostrar cómo el comportamiento con los entes se proyecta sobre el éxtasis del presente, el estar arrojado a la totalidad de los entes, sobre el éxtasis del pasado, y la comprensión del ser de los entes, sobre el del futuro. Presente, pasado y futuro constituyen los horizontes parciales de la temporalidad de la cura como unidad de comportarse con los entes, estar arrojado a la totalidad de los entes y la comprensión del ser. La temporalidad es esencialmente un fenómeno extático con un movimiento en forma de ímpetu o pujanza (*Schwung*), de carácter libre, que se extiende o hacia adelante (futuro) o hacia atrás (pasado) o al frente (presente) (Heidegger, 1989, § 12).<sup>9</sup> En el ímpetu del éxtasis este se proyecta sobre un esquema horizontal, que se abre como ámbito en que aparece la totalidad de los entes o el ser del ente. En *Ser y tiempo* Heidegger hace mención explícita del triple adónde de la proyección propia de los tres éxtasis: el por mor de sí mismo (horizonte de lo porvenir), el adónde del estar arrojado (horizonte de lo ya sido) y el para-qué del presente (horizonte del presente). Como los esquemas horizontales carecen de un ulterior adónde, la temporalidad misma no se proyecta, a su vez, sobre otro horizonte. En consecuencia, la temporalidad es un autoprojectarse autolimitativo (1989: 437),<sup>10</sup> con que se muestra la finitud del tiempo y de la cura y, a fin de cuentas la de la comprensión del ser y del ser mismo.

9. Esto va más allá de lo que dijo en *Sein und Zeit*.

10. Por eso ve en la horizontalidad de los éxtasis temporales la esencia de la finitud del tiempo mismo y por ende del ser del *Dasein*: "Zeit ist selbst das innerste Wesen der Endlichkeit des Daseins" (Heidegger, 1992b: 46).

De este modo se concluye el primer paso de la ontología fundamental ordenada a revelar el sentido de la cura como temporalidad (*Zeitlichkeit*). En *Ser y tiempo* Heidegger no se limitó a esto solo: por el contrario, prosiguió con el análisis de la temporalidad en el parágrafo 65, donde dilucidó la temporalidad subyacente y constitutiva de la cotidianidad y, en última instancia, de la historicidad, como ya había hecho en la conferencia sobre Dilthey pronunciada en Kassel en 1924 (Heidegger, 2004).

En *Ser y tiempo* se testimonian tres términos para designar la disciplina con que se denomina el propio ejercicio filosófico: "ontología fundamental", "analítica del estar-ahí" y "hermenéutica del estar ahí". Aunque en no pocos pasajes parece imponerse una distinción terminológica neta, sobre todo entre ontología fundamental y analítica del *Dasein*, que, por lo tanto, sería una parte de aquella, que, a su vez, abarcaría otros ámbitos, en realidad son sinónimos, como asegura el propio Heidegger en las reflexiones finales de *Kant y el problema de la metafísica* (1929) al hablar de una "analítica fundamental-ontológica del estar ahí" ("fundamentalontologische Analytik des Daseins"), que tiene por tema la interpretación de la cura y de la angustia con el fin de estudiar la posibilidad de la comprensión del ser (Heidegger, 1991: 237-238), y, en fin, el esclarecimiento de la cura como temporalidad (1991: 238). Todas estas tareas fueron ya cumplidas en *Ser y tiempo*, solo faltó la elaboración cabal de la pregunta por el ser en general.

Con la conclusión real de *Ser y tiempo* queda, pues, el ideario de este a medio hacer. De esta obra solo llegaron a publicarse las dos primeras secciones de la primera parte, faltando, pues, la tercera sección y toda la segunda parte. El público tuvo que esperar hasta 1975, año en que se publicó por vez primera la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* del semestre estivo de 1927, en la que se advierte una verdadera continuación, eso sí, reelaborativa de la temática de *Ser y tiempo* en la forma de redacción parcial de la tercera sección de la primera parte. Con esta lección se prosigue y se complementa en más de un aspecto el proyecto ontológico de *Ser y tiempo*, pero lo que se anuncia que se va a tratar en la lección misma no se lleva a cabo tampoco en su totalidad.

*Ser y tiempo* y esa lección conjuntamente constituyen una unidad en la medida en que ambas desarrollan la elaboración de la pregunta por el ser. La lección del semestre estivo de 1927 es, según palabras del propio Heidegger (1989: 1) en una nota del texto, “una elaboración de la tercera sección de *Ser y tiempo*”, esto es, de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, sin que por ello se modifique el concepto de ontología ya anunciado en su *opus magnum*, cuando Heidegger insiste esta vez en que la ontología es el ejercicio de la diferencia ontológica (1989: 27).<sup>11</sup> Pero en vez de tomar directamente el tratamiento interrumpido de la temática de esa obra prefere, bajo el signo de la ontología universal,<sup>12</sup> dar un rodeo al problema desplegando un estudio histórico de cuatro tesis sostenidas en la metafísica tradicional: 1) el ser no es un predicado real (Kant); 2) la distinción entre *essentia* y *existentia*; 3) la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, y 4) el ser de la cópula. El esclarecimiento de las cuatro tesis es a la vez a un análisis crítico de estas y de sus presupuestos, y prepara el camino para abordar los cuatro problemas fundamentales de la fenomenología, que se recorran sobre el fondo de las cuatro tesis tradicionales (1989: 20-25).

El primer problema de la fenomenología es la diferencia ontológica, tema que no fue explícitamente mencionado en *Sein und Zeit*, si bien abundan alusiones a aquel a lo largo de esa obra. Sin la distinción entre ser y ente no habría la posibilidad de una ciencia del ser. Sin una previa comprensión de ser del enser (*Zeug*) no puede salimos al encuentro un enser concreto e individual. La prioridad de la comprensión del ser del ente entraña también la copertenencia esencial de ente y del ser de ese ente. De esta manera la diferencia ontológica está en estrechísima relación con la diferencia entre intencionalidad y trascendencia (1989, §§ 7-9: 22). Al

11. Ahora bien, la ontología es primeramente ejercicio de la diferencia ontológica y luego explicación del ser mismo.

12. Cf. Heidegger (1989: 16): “Die Philosophie muß sich aus sich selbst als universale Ontologie rechtfertigen”.

interpretar la diferencia ontológica se puso de manifiesto la cuestión de la diferencia entre esencia y existencia; según la escolástica, a la constitución del ser del ente pertenecen la esencia (*ser-qué* o *Wesen*) y la existencia (*Vorhandensein*), pero sin que esa articulación, a juicio de Heidegger, constituyese jamás un problema.

Si bien Heidegger finaliza solo el tratamiento de la diferencia ontológica, se puede reconstruir, al menos parcialmente, la elucidación sistemática de las demás tesis de la fenomenología. El problema de la distinción de la esencia y la existencia fue ya mencionado de pasada y sin eludir la paradójica aseveración en *Ser y tiempo* de que el estar-ahí era el ser cuya esencia era la existencia. Con esta expresión, sin duda, provocativa, recordaba la definición del ente supremo Dios, cuya esencia es toda ella existencia, y por otro, parecía adherirse a la naciente filosofía existencialista en la estela de Kierkegaard. Ahora bien, en otro pasaje aquilata más la expresión y da a entender que la existencia tiene precedencia con respecto a la esencia del existente humano en el sentido de que la esencia de este tiene que ser comprendida a partir de su existencia, con que solo se afirma una prioridad o preeminencia de la existencia sobre la esencia del existente<sup>13</sup> y no, como en el existencialismo, la supresión de su esencia, que no es otra que la misma.

En la lección del semestre de verano de 1927 ofrece una presentación histórica del problema basándose en la trigésimoprimerá disputación de Suárez, a la que más adelante siguen en el texto algunas consideraciones sistemáticas. Aunque en el capítulo de este segundo problema de la fenomenología la explicación de la tesis histórico-filosófica acerca de la distinción de *essentia* y *existentia* ocupa la mayor parte de la explicación ontológica, Heidegger llega a presentar algunas piedras sillares del desarrollo del pro-

13. Cf. Heidegger (1977a: 42): “Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz”; “der Vorrang der «existentia» vor der *essentia*” (43).



blema mismo de la articulación fundamental del ser que permiten una reconstrucción parcial de su posición al respecto.<sup>14</sup>

En la estructura del ser del enser (*Zeng*) Heidegger patentiza la articulación fundamental del ser que toma la forma de la diferencia entre el para-qué del enser (*Wozu* o *Bewandtnis*) y el estar a mano (*Zuhandehenheit*).<sup>15</sup> Del otro lado está lo que está enfrente (*Vorhandenes*), cuyo ser se articula en un ser-qué (*Wessen*) y estar enfrente (*Vorhandensein*), que es revelado en el conocimiento teórico (*Erkennen*). En esta lección Heidegger analiza también la variante de la articulación fundamental del ser respecto del existente humano, algo que no había hecho explícitamente en *Ser y tiempo*, aunque el análisis de la cura había sido completo. En esta lección habla, sin embargo, de la existencia como el modo de ser y de la misma (*Selbstheit*) o ser-qué (*Wessen*) como el modo de ser esencia

14. Sobre este tema véase Uscatescu (1992). Hasta ahora no he visto monografía o artículo alguno ni tratamiento de alguna extensión en parte alguna, dejando de lado menciones más breves o solo monolineales. Incluso ni en léxicos ni en la nueva concordancia se registra el término como tema, exceptuados los más familiares de *essentia*, *existentia* o *Wesen*, *Existenz*, aunque el término se mencione repetidas veces, aun más a menudo se repare en la cosa misma en las lecciones entre 1927 y 1932 y, en fin, la cuestión sea aludida hasta sus últimos escritos. Hay que notar la importancia que Heidegger sigue otorgando a este problema después de 1927. Por ejemplo, en la lección del semestre de verano de 1928 se propone la destrucción de la teoría leibniziana del juicio en siete pasos. El sexto paso se intitula “Concepción fundamental del ser en general: *essentia* y *conatus existentiae*” (1978: 37). Heidegger desiste del empeño por razón de economía lectiva, pero el motivo último es que habrían sido necesarios una notable ampliación de la consideración filosófica y un análisis más detenido de los textos, por otra parte, muy escasos y dispersos, sin mencionar lo arduo del examen de las profundas raíces teológicas (teodiceas) en el sistema leibniziano (cf. Heidegger, 1978: 123). Aunque en ese pasaje citado remita a *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), hay en esta lección otros pasajes muy interesantes en que retoma la cuestión de la articulación fundamental. En el primero señala cómo Max Scheler calificó de imposibles el realismo y el idealismo por fracasar en su intento de querer acortar la relación entre *essentia* y *existentia* (véase *Idealismus - Realismus*, aparecido de forma postuma en 1927-1928, ahora recogido en las obras completas de Scheler, 1976: 183-241). En un segundo pasaje (Heidegger, 1978: 192-194), menciona la articulación fundamental como el segundo problema de la ontología. Asimismo, en la lección del semestre estivo de 1929 (1992b: 43), aun sin mencionarse el término, se alude a la cosa misma.

15. Implícitamente se halla este análisis en *Sein und Zeit*, párrafos 15-18, pero explícitamente se lleva a cabo en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1989: 432-433).

(1989: 169-171). De esta forma corrige su paradójica expresión, ya que también el existente humano no solo tiene una existencia sino también una esencia, o ser-qué frente al ser-qué y al ser-para-qué. Si se consulta la lección del semestre de invierno de 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-finitud-soledad*, se encontrará un complemento de suma importancia a *Ser y tiempo* no solo con respecto a las ontologías regionales. En esa lección se incluye una verdadera ontología regional del viviente (1983, §§ 45-63), de la que se pueden extraer algunas notas aclaratorias respecto de la articulación del ser del viviente. La esencia del viviente es el ser propio del viviente, la particularidad (*Eigentümlichkeit*), distinta de la misma del existente, y el modo de ser del viviente es la viveza (*Lebendigkeit*), diferente de la existencia del existente concebida como comprensión del ser en general. De esta forma se hace ostensible la pluralidad de los modos de ser, por una parte: el estar enfrente, el estar a mano, la existencia y la vida, y la pluralidad de los modos de la esencia, por otra: el para-qué, el ser-qué, la misma y la particularidad.

Aunque el tercer problema contenido en la tesis tradicional de la diferencia entre la *res cogitans* y la *res extensa*<sup>16</sup> debe concebirse como parte integrante del problema más general de la articulación fundamental del ser, cobra una importancia histórica y sistemática que desborda el marco estricto de tal articulación. La tradición filosófica se ha esforzado en elucidar el ser propio y diverso de la cosa pensante, del existente humano, pero lo ha hecho operando con conceptos ontológicos tomados del estar enfrente. En este marco se propone una doble tarea: la elucidación de las formas distintas de la comprensión del existente (Heidegger, 1989: 247) y el ver de dónde viene la tendencia a cosificar la misma del existente. El planteamiento del tercer problema es guiado por dos tareas: la elaboración explícita de la constitución del ser de los distintos entes y la cuestión de la unidad de ser en su totalidad (1989: 247), es decir, la cuestión de la *analogía entis* en la

16. Cf. Descartes: Heidegger (1989, §§ 13-15; 1977a, §§ 19-21).

perspectiva abierta por la ontología universal aquí desarrollada. Aquí se ve cómo la ontología de Heidegger retoma un tema central de la metafísica occidental como es el de la unidad de los distintos sentidos del ser, tema al que había llevado el planteamiento de la segunda tesis. Mientras que en la metafísica transmitida la óvotía por ser el ente por excelencia funda la unidad del ser de los distintos modos de ser o categorías, para Heidegger hay una pluralidad de *modi existendi* (*Seinsweisen*) y de *modi essendi* (*Weisens des Wasseins*); de este modo el primado de la óvotía entendida como *Vorhandenheit* dentro del marco de la *analogia entis* es puesto en tela de juicio (cual sea el *primum analogatum* es una cuestión que Heidegger no decide en este lugar). En este tercer problema se condensa lo que Heidegger llama universalización de la ontología o metafísica, que entraña dos problemas: la pluralidad de los modos de ser-qué y del hecho de que es (*Daßsein*) así como la unidad del ser frente a esa multiplicidad de sentidos (1978: 191-192).

En la destrucción fenomenológica de la tercera tesis Heidegger se ha limitado a analizar la constitución del ser del existente humano con el énfasis puesto en la comprensión del ser. En primer lugar, se resalta la indiferencia primera de esta comprensión del ser en que se confunden en un solo concepto nivelador todas las especies o modos de ser (1989: 250-251). En segundo lugar este fenómeno es confirmado claramente en su estudio de la cópula del juicio, que a lo largo de la historia de la filosofía ha ido adoptando diversos significados (esencia, existencia, ser veritativo, valor, etc.). Esta pluralidad de sentidos constituye el rasgo característico de la cópula, y también es el índice de la riqueza encerrada en la idea del ser. Al hilo de la interpretación de la cópula se van haciendo ostensibles los momentos estructurales de la proposición, que se funda en la apertura del existente humano y en la diferenciabilidad dentro de la comprensión del ser (1989: 302).

El cuarto problema concierne el carácter veritativo del ser. Esta temática fue tratada en realidad en *Ser y tiempo*, parágrafos 43-44. Mientras que en ese pasaje Heidegger se limitaba a mostrar que la verdad es un existencial,

en la lección de 1927 sitúa el problema dentro de la ontología universal y, por tanto, dentro del problema de los distintos modos de ser verdad, del que la verdad del *Dasein* o *Erschlossenheit* es una modulación más, junto con la verdad de lo que está enfrente y la de aquello que está a la mano,<sup>17</sup> si bien la decisiva. Lo relevante es la complicación de ser y de verdad (la verdad como trascendental), por un lado, y la del ser existente y el ser, por otro. Este cuarto problema remite, también, al problema de la trascendencia, que se va a tratar en *De la esencia del fundamento* (1929).

Con todo y con eso, la idea del ser no ha sido agotada en toda su riqueza.<sup>18</sup> Aquí se inserta el problema de la *temporale Exposition des Seinsproblems* (1978: 196). De este hasta ahora solo se había tratado la temporalidad del existente humano. Por ello no se ha revelado aún el sentido del ser en general, sino solo el sentido de un modo concreto de ser, la cura del existente humano.

En las lecciones posteriores a *Ser y tiempo* están diseminados fragmentos del análisis temporal de otros modos del ser, como el de estar a mano y del estar enfrente, así como de la vida. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger (1989: 432) estudia el éxtasis del presente en el comportamiento preocupativo (*besorgender Umgang*) y señala que lo presente no es el ente a mano mismo sino el nexo de los enseres. El éxtasis del presente en el trato con los enseres proyecta el esquema horizontal de la presencia, que constituye el sentido del estar a mano (1989: 433-35). Sea como fuere, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto unidad extático-horizantal no constituye solo el sentido de la cura, sino también el del ser en general, incluyendo así la temporalidad (*Temporalität*) (1989: 453). Con

17. Sobre este trío de verdades se explaya ampliamente Heidegger en la lección del semestre de invierno de 1928-1929 con el título *Introducción a la filosofía* (1996a: 105 ss.).

18. En mi libro *Die Grundartikulation des Seins* (1992: 303-315) hago un esbozo de lo que es esa idea del ser basándose en *Ser y tiempo*, las lecciones de Marburgo y la lección de Friburgo del semestre invernal de 1929-1930 (Heidegger, 1983) así como en los escritos antes de la *Kehr*. A esta idea del ser pertenecen también el fundamento (*Grund*: Heidegger, 1983: 138, 282-283) y la identidad (Heidegger, 1996: 92-105).

hacer manifiesta la temporalidad del ser del ente no se habría concluido la tercera sección de *Ser y tiempo*; antes bien, habría sido necesario aún esclarecer la conexión interna entre la temporalidad extática de la cura y la temporalidad horizontal del ser no existencial, ya que temporalidad y temporalidad constituyen una unidad, la esencia del tiempo mismo. Este complejo de preguntas sobre el tiempo dejó de ser abordado tras *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, si bien en los textos relativos a Kant, especialmente en aquellos que giran en torno al problema de la autoafección, se anuncia un esclarecimiento que va más allá de lo hasta ahora declarado.

No hay que olvidar que de este ideario metafísico de Heidegger formaba parte, sin duda, la lógica filosófica que presenta en su lección del semestre estivo de 1928 *Los principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*. La relación entre metafísica y lógica se concibe de tal modo que la lógica se funda necesariamente en la metafísica de la verdad, formando la lógica filosófica en cuanto que tiene por tema la verdad (1978: 281) parte integrante de la metafísica misma sin ser previa a esta (1978: 123-133). En este contexto Heidegger menoscaba el argumento de que la lógica como ciencia del pensar en general precede a la metafísica, pero en cuanto ciencia sobre las reglas del pensamiento tiene que fundamentar esas reglas, y al hacer esto pasa a convertirse en metafísica. La lógica en cuanto tal se funda por ello necesariamente en una metafísica.

En suma, la ontología universal propuesta y desarrollada en *Ser y tiempo*, así como en la lección inmediatamente posterior, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, consiste en la elaboración de la pregunta por el ser en general, que abarca todos los modos de ser según los respectivos ámbitos o dominios de la realidad, apareciendo todos ellos como en una unidad. En la idea de ontología universal faltan algunos extremos por aclarar. Estas tareas urgentes del proyecto metafísico de Heidegger pueden estudiarse en los escritos siguientes, en los que se va a ocupar entre otras cosas de explicar relativamente por extenso el concepto de ontología o metafísica de la tradición filosófica, que es precisamente el tema de mi estudio.

## 2. La ontología como conjunto de ontología fundamental y ontologías regionales (met-ontología)

### 2.1. La aparente estructura bifronte de la idea aristotélica de πρώτη φιλοσοφία o metafísica y la ontología universal o metafísica de Heidegger

Al ocuparse de la *Crítica de la razón pura* de Kant, Heidegger interpreta esta como una fundamentación de la metafísica. Para explicar esto Heidegger se vuelve al concepto moderno de metafísica tal como lo recibió Kant de Wolff y de sus discípulos (Heidegger (1991: 5-9; 1977b: 11-17), pero no solo movido por el interés histórico-filosófico, sino sobre todo para aquilatar cada vez más finamente si cabe su propio concepto de metafísica. De acuerdo con la metafísica de Baumgarten, que Kant tomaba a modo de hilo conductor en sus lecciones, que darán como resultado su *opus magnum*, la metafísica en cuanto ciencia de los principios primeros del conocimiento humano<sup>19</sup> se divide en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*. La metafísica general es la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente y corresponde a la ciencia cuyos contornos se dibujaban con firmeza en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles y con la definición que de ella ofrece Suárez en su primera disputación metafísica, que recoge una larga y vasta tradición desde la Antigüedad tardía hasta el siglo XVII.<sup>20</sup> Esta metafísica general se llamó ya a partir de principios del siglo XVII, aun antes de que lo hiciera Johann Clauberg, ontología o ciencia del ente en cuanto ente. La metafísica especial comprende, en realidad, tres ciencias filosóficas más especiales con sus respectivos objetos: la psicología racional como ciencia del alma

19. Cf. Alexander G. Baumgarten (1757: 1): "Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum".

20. Cf. mi estudio "El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y su dominio" (1995: 215-236). El trabajo toma en consideración todas las disputaciones -y no solo la primera- para poder elaborar mejor el concepto suareciano de metafísica.

humana y de sus facultades cognitivas y apetitivas, la cosmología o ciencia del mundo y, en fin, la teología racional o ciencia de Dios en cuanto dado a la razón y con independencia de la revelación.

Al recordar el concepto tradicional de metafísica, pretende Heidegger, en primer lugar, contextualizar la *Crítica de la razón pura* como ensayo de fundamentación metafísica y, en segundo lugar, contraponer su propia concepción a la kantiana de forma que su proyecto de ontología se distinga netamente del transmitido. Por de pronto, Heidegger en su *opus magnum* y en las lecciones inmediatas hasta 1928 prefiere hablar de ontología, por lo que en vez de *metaphysica generalis* o de *ontologia* emplea el término “ontología fundamental” (*Fundamentalontologie*). Tanto en esa lección como en *Ser y tiempo* por ontología fundamental se entiende la fundamentación de la objetivación o conceptualización del ser (1977b: 36) incluyendo, por tanto, como ya se vio en *Ser y tiempo*, el análisis de la comprensión de ser, que es por esencia anterior a la conceptualización del ser en general. Ahora bien, hay diversas áreas de la realidad: naturaleza, historia, lo que está a mano, lo que está enfrente, lo matemático-geométrico y el viviente. Cada ciencia particular se ocupa de un área de la realidad, de un ente específico con el objeto de objetivar este y formar su concepto. La ciencia se dirige al ente de esa región determinada, pero para objetivarlo precisa de una comprensión previa del ser de este ente específico, que forma parte de la ontología regional respectiva de esa ciencia particular (1977b: 36). La tarea de configurar las ontologías regionales pertenece a la ontología fundamental en que se fundan aquellas. En esta lección el término “ontología fundamental” adquiere un significado, por tanto, distinto que en *Ser y tiempo*, ya que esa ontología es tal por fundar las ontologías regionales subyacentes a las respectivas ciencias particulares (1977b: 39). Así pues, la ontología universal, al transformar la metafísica recibida de Wolff, comprende la ontología fundamental y las ontologías regionales.

La transformación que lleva a cabo Heidegger de la metafísica tradicional no se produce en exacta correspondencia de los nuevos con los viejos términos. En primer lugar, la metafísica general es ciencia del ser en gene-

ral; la ontología fundamental se desarrolla, sin embargo, en varios pasos. Antes de todo, es una investigación de la posibilidad no del ser mismo, sino de la comprensión del ser, y como esta pertenece al existente humano, la ontología fundamental es analítica del existente, que tiene, a su vez, por tarea la elucidación de la cura – un modo particular y específico del ser en general – como ser del existente y de la temporalidad en tanto sentido de la cura. En la ontología fundamental se incluyen, pues, la metafísica general y una parte de la metafísica especial, la que concierne a la psicología racional, si bien refundidas por completo.

Por otro lado, la metafísica especial considera tres regiones de la realidad: Dios, el alma humana y el mundo concebido al modo de totalidad de las cosas físicas. Para Heidegger, las regiones del ser son, sin embargo: el estar a mano, el estar enfrente, la coexistencia de los Otros, la existencia, el mundo matemático y geométrico, el ser del viviente (vida biológica), etc. Estas son reinos de la realidad independientes y no reducibles los unos a los otros. En el proyecto de las ontologías regionales se amplía la *metaphysica specialis* tripartita, que no corresponde al conjunto de las ontologías regionales apuntado en la ontología fundamental.

Heidegger indica expresamente que la ontología fundamental no agota el concepto de metafísica con que él mismo opera, ya que aquella exige la nueva problemática del ente en su totalidad (*das Seiende im Ganzen*).<sup>21</sup> Para Heidegger la ontología plantea no solo la pregunta por el ser en general, sino también la pregunta por el ente en su totalidad, en todas sus áreas. La ontología universal propuesta en *Ser y tiempo* abraza, pues, la ontología fundamental y las ontologías regionales, que versan sobre los distintos modos de ser y se subordinan a la ontología fundamental, ya que la ontología universal, esto es, la ontología entendida en el sentido más vasto en cuanto elaboración de la pregunta por el ser en general en el sentido de totalidad – y no del ser de un determinado sector de la realidad – es la condición de

21. Cf. nota 29 de este trabajo.

posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) de las ontologías sectoriales que fundan la ciencia particular de cada una de las regiones del ser, esto es, de las ontología regionales (Heidegger, 1977a, §2).<sup>22</sup>

En la lección del semestre de verano de 1928 no acontece de ningún modo cambio radical alguno en el proyecto metafísico de Heidegger; pero sí se produce una modulación significativa de este sin que se abandone el cauce del discurso, que apunta, antes bien, a una aclaración del concepto de metafísica mismo. En este lugar haré algunas consideraciones sobre el sentido de lo universal y presentaré la estructuración que de la metafísica ofrece Heidegger no como alternativa a la de *Ser y tiempo*, sino como una versión más depurada y completa de esta.

Conocida es la llamada doble definición de la filosofía primera ( $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \phi\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ ) de Aristóteles: por un lado, ciencia ( $\acute{\epsilon}\nu\omicron\tau\eta\tau\eta$ ) del ente en cuanto ente y de las propiedades de este<sup>23</sup>; y por otro lado, ciencia teológica ( $\acute{\epsilon}\nu\omicron\tau\eta\tau\eta\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ ), que se ocupa de lo divino, esto es, del ente más noble de todos (Aristóteles (*Metafísica*, T 1, 1026a 18). En el semestre estivo de 1926 Heidegger (1993a: 149 ss., 286 ss.) habla de un concepto doble de la filosofía primera en Aristóteles siguiendo en esto a Paul Natorp, al que asimismo

22. En ese pasaje Heidegger no habla de las ontologías regionales, sino, utilizando un circunloquio, de “las ontologías que anteceden a las ciencias particulares” respectivas (1989, 1977b) con el término técnico de origen husserliano “ontología regional” (1977a, § 7: 27). Por otro lado, en su *opus magnum* la cuestión del ente en su totalidad no es explícitamente planteada. El término lo emplea en 1913 Edmund Husserl (1976a: 23) en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*.

23. Aristóteles (*Metafísica*, T 1, 1003a 21-22). Sobre la interpretación ontoteológica de la metafísica de Aristóteles propuesta por Heidegger véase Enrico Berti (2007: 85-103). Berti estudia críticamente el origen de la interpretación ontoteológica de Heidegger (Natorp y Jaeger), pero por desgracia solo se basa en *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (GA 22). Para este autor, que entona una palinodia de sus anteriores explicaciones de la metafísica de Aristóteles, deudoras de la tradición en la que Heidegger también se inscribe, la filosofía primera versa sobre las causas del ente en cuanto ente (objeto unitario), especialmente de los primeros Principios, de los que lo divino forma parte, pero no exclusiva (Berti, 2007: 101) La discusión sobre si la exégesis ontoteológica se adecua a la idea que Aristóteles forjó de la metafísica queda fuera del ámbito del presente estudio.

sigue muy de cerca cuando cree adivinar las vacilaciones (*Schwanken*) de Aristóteles a la hora de determinar lo que es la filosofía primera.<sup>24</sup>

Unos años más tarde, al interpretar de nuevo este pasaje, Heidegger reconsidera el objeto mismo, lo divino ( $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ ), que es determinado como lo “sobrepoderoso” (*Übermächtiges*), convirtiendo así la ciencia teológica de Aristóteles en una ciencia de lo sobrepoderoso (Heidegger, 1996a: 12-13), que queda distinguida netamente de la ciencia sobre Dios ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ) como Dios personal (1983: 65). Precisamente de la teología cristiana y de su concepto de Dios como ente personal Heidegger se aleja explícitamente. Así, en *Ser y tiempo*, pero con más claridad en otros escritos de esos años, Heidegger, además de separar tajantemente la filosofía en tanto que ciencia del ser y la teología (cristiana) en cuanto ciencia óntica positiva del Dios revelado en el sentido de cristianidad (*Christlichkeit*),<sup>25</sup> abraza un principio metodológico a-teo en el ejercicio de la filosofía. Tal a-teísmo no es, sin embargo, ni una negación de que Dios existe (ateísmo en sentido estricto) ni menos aún la afirmación contraria de que Dios existe (teísmo); por el contrario, la filosofía se mueve más acá de la distinción entre ateísmo y teísmo, porque no es una ciencia óntica como la teología. La filosofía no puede, por tanto, decidir si un ente existe o no.<sup>26</sup> Pero la razón fundamental que lleva a Heidegger a esa posición es la radical separación de fe y filosofía, a la que explícitamente niega que posea un órgano para la revelación de Dios (1993b: 79).

Partiendo de la interpretación de Natorp acerca de la bifrontalidad de la metafísica de Aristóteles como ciencia del ser y ciencia de lo divino a

24. Cf. Natorp (1888: 49 ss.). Ahí insiste en la doble tarea de la filosofía primera aristotélica, si bien no niega la unidad temática misma de esta (1888: 549).

25. Cf. la conferencia pronunciada en 1927 con el título *Phänomenologie und Theologie*, recogida en Heidegger (1976b: 47-77, en especial, 52).

26. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (semestre de invierno 1926-1927, Heidegger, 1993b: 77-80 y 230-231). En la lección del semestre de verano de 1928, Heidegger está dispuesto a admitir que su ontología fundamental, en virtud del sesgo radicalmente existencial que le imprime, toma la apariencia de un ateísmo radical y extremadamente individualista (1978: 177), llegando incluso a dar por buena la acusación de ateísmo en sentido óntico (1978: 211, n. 3).

La vez, con la consiguiente duplicidad del objeto de esa ciencia, Heidegger señala, aun admitiendo la constitución ontoteológica de la metafísica, la dificultad de entrelazar la teología con la ontología (1996a: 17). Pues si es así que tiene dos objetos distintos, no puede haber sino otras tantas ciencias, dado que la ciencia lo es de un solo objeto. Al citar el espurio escrito de Aristóteles *De mundo* 391b 4 da a entender, por otro lado, que la teología es una consideración teórica del mundo (κόσμος) y con ello apunta la solución del problema de la doble naturaleza de la filosofía primera de Aristóteles, al menos en su propia concepción de esta.<sup>27</sup>

Para comprender la solución propuesta por Heidegger a este problema es necesario adentrarse en su ideario metafísico mismo. Como la elaboración de la pregunta por el ente en cuanto tal exige elucidar la estructura del existente humano, que esencialmente se comporta con los entes, en la ontología fundamental está implícito un giro a las diversas ontologías de

27. Xavier Zubiri, quien asistió a cursos de Heidegger en Friburgo, recogió esta interpretación en su curso de 1931-1932 profesado en la Universidad Central de Madrid bajo el título "Introducción a filosofía: la metafísica de Aristóteles", publicada ahora en *Cursos universitarios I* (Zubiri, 2007). En general la lección recoge no pocas ideas tomadas de las lecciones y los seminarios de Heidegger: unas veces sin más como ideas erráticas, otras veces siendo re-ocadas o modificadas notablemente. En ocasiones llega a mencionarse a Heidegger, del que Zubiri se confiesa discípulo. El editor de los textos zubirianos habla de la originalidad total del ente que zubiriano (Zubiri, 2007: VII). Tal juicio no parece descansar en conocimiento de los textos ahora disponibles de Heidegger. Según el mismo editor, Zubiri profesó estos cursos ahora publicados entre septiembre de 1931 y diciembre de 1935 tras su reincorporación a la universidad después de dos años de estudio en Alemania al parecer con Heidegger. Según Ángel Xolocotzi Yáñez, quien ha tenido acceso a la documentación universitaria *in situ*, Zubiri estudió, sin embargo, solo un año bajo la dirección de Heidegger asistiendo en el semestre de invierno de 1928-1929 a la lección "Introducción a la filosofía" (ahora en *GA 27*) y al *Oberseminar* con el título "Los principios ontológicos y el problema de las categorías", y en el semestre de verano de 1929 a la lección "El idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel" (ahora en *GA 28*) así como al *Proseminar* titulado "Sobre realismo e idealismo" (Xolocotzi, 2013: 182). De estas lecciones –no hay que olvidar naturalmente los textos que hasta la fecha había publicado el mismo Heidegger– pueden advertirse bastantes de esos préstamos. Pero, a juzgar por algunas ideas, pudiera haber seguido algún curso posterior. Dejo solo apuntado este asunto, pero no sin dejar de señalar el interés del estudio de los numerosísimos préstamos zubirianos de Heidegger en su curso universitario madrileño tanto por lo que atañe a la génesis y el desarrollo del pensamiento de Zubiri cuanto a la recepción y difusión de la filosofía de Heidegger.

las regiones del ser mencionadas y una versión al ente en su totalidad.<sup>28</sup> La conversión exigida por la ontología fundamental recibe la denominación de met-ontología.<sup>29</sup> Poco más adelante propone el término *metaphysische*

28. "Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seien dem schon da ist. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Sein im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus dem Umschlag, ihrer *Uermaß*. Diese Problematik bezeichne ich als Metontologie. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage nach der Ethik stellen" (Heidegger, 1978: 199).

29. Como no podía ser de otro modo, este término ha suscitado una cierta controversia. Mientras que al principio se interpretó de una forma más ajustada al texto en que se testimonia el término, como puede verse por ejemplo en mi trabajo *Die Grundartikulation des Seins* (1992: 12) y también en el de Jean Grisech (1994: 481-483). Con el andar del tiempo se han ido formulando otras interpretaciones. El mismo Grisech en su contribución titulada "Der philosophische Umbbruch in den Jahren 1928-1932" (2013: 92), interpreta la met-ontología como transformación de la ontología fundamental en "metafísica del *Dasein*", que él verá desarrollada en Heidegger (1996a: 93). Grisech no aporta texto alguno; además, por la temática, esta "metafísica del *Dasein*" "met-ontologizada" no se correspondería con la met-ontología, que no se limitaría a ofrecer una ontología regional del *Dasein*. En todo caso, no se podría admitir –esto no lo sugiere Grisech– tampoco una equivalencia de la "metafísica del *Dasein*" con la ontología regional del *Dasein* apuntada y distinguida de la *Daseinsanalytik* en *Ser y tiempo* mismo. En un pasaje importante ya citado (véase nota XX) el mismo Heidegger incluye la "metafísica de la existencia" en esa met-ontología. Aunque la expresión pueda ser equivalente a la "Metaphysik des *Daseins*" en *Kant y el problema de la metafísica* (*GA 3*), porque *Dasein* es tomado en un sentido muy amplio, el texto de 1927 deja bien claro que la existencia y el *Dasein* es solo un sector de la realidad y por tanto solo una parte de la met-ontología, por lo que en ningún caso el giro postulado puede sero solo a esa metafísica existencial del *Dasein*. Otra interpretación más sostenible es la que presenta François Jaran (2010: 167-170). En este caso la met-ontología será la ciencia teológica de Aristóteles sin más. Pues, así como la ontología fundamental en cuanto elaboración de la pregunta por el ser se corresponderá con la filosofía primera de Aristóteles entendida como ciencia del ente en cuanto ente, la met-ontología equivaldrá necesariamente a la ciencia teológica. Aunque la correspondencia postulada sea muy sugerente y encuentre apoyo, eso sí algo remoto, en algún texto, no es del todo exacta como tampoco es exacta la correspondencia entre el objeto de la met-ontología, el ente en su totalidad, y el objeto o tema de la ciencia teológica aristotélica, lo divino, como confío en mostrar en las líneas siguientes. Finalmente, quisiera salir al paso de un posible malentendido. En *Gesamtausgabe* 26 (1978: 201) la alteración o conversión de la ontología en met-ontología se denomina también *Kehe* ("giro"). Aquí se trata evidentemente del paso o giro que da la ontología después de haber llevado a cabo el análisis de la temporalidad del ser (*temporale Analytik*) hacia la met-on-

*Ontik* (Heidegger, 1978:201), que se opone a la *metafísica inductiva*, esto es, a una metafísica especulativa a partir de los datos allegados por las ciencias particulares (Eduard von Hartmann, Wilhelm Wundt y otros filósofos de finales del XIX y principios del XX). Con el término *met-ontología* Heidegger parece haber encontrado una denominación adecuada del conjunto de ontologías regionales que se perfilaba como tarea de la ontología universal de *Ser y tiempo*. En los textos posteriores a *Ser y tiempo* las ontologías regionales se describen como disciplinas que estudian, entre otras cosas, los modos específicos del ser de cada región del mundo y también del mundo de su respectiva región. Pero la met-ontología tal como la define ahora Heidegger en este pasaje cardinal no se corresponde exactamente ni con una ontología regional particular ni con todas a la vez, sino en el fondo con la elaboración del concepto de ente en su totalidad o mundo, cuestión que entraña necesariamente la realización de las distintas ontologías regionales, tarea que por ello se asigna a la met-ontología misma.

Vistas así las cosas, ¿puede haber una correspondencia entre la aparente bifrontalidad temática de la metafísica de Aristóteles con la ontología universal articulada en ontología fundamental y met-ontología?

A primera vista aparece clara la correspondencia de la ciencia del ente en general y sus propiedades con la ontología fundamental, que también se ocupa del ser en cuanto tal, en general, pero no hay ningún pasaje en la obra de Heidegger que afirme esta ecuación. Si esto fuera así, ¿equivale a la met-ontología a la εἰροτιχη θεολογική de Aristóteles?

Reparemos en este giro de la ontología fundamental al conjunto de ontologías regionales. Lo importante es que este giro viene exigido por la propia ontología fundamental y, por tanto, por la elaboración misma de la pregunta por el ser en general. ¿Cómo se produce esta conversión de la

---

ología, esto es, hacia la totalidad de los entes. La *Keîne* del pensar heideggeriano después de 1936 es, en cambio, el giro hacia al ser como acontecimiento. No hay, pues, nada más dispar que una *Keîne* como giro desde el ser hacia los entes en su conjunto y la *Keîne* del pensar el ser como acontecimiento.

ontología fundamental en met-ontología? En el análisis de la posibilidad de la comprensión del ser, que es el objeto de la ontología fundamental, no solo se harán ostensibles los momentos del ser, sino también se pondrá de manifiesto que tal comprensión o noción del ser radica en la existencia fáctica del estar-ahí. El existente humano en su facticidad se constituye en el fundamento óntico de la ontología y de la comprensión misma del ser en que sucede la diferencia entre el ser y el ente. La existencia fáctica del existente no es, a su vez, algo aislado, sino plenamente imbricado con la totalidad de los entes, con la naturaleza, a la que el existente mismo está arrojado (*Geworfenheit*) (Heidegger, 1978: 199). Por eso, la pregunta por el ser en general de la metafísica, de la ontología y de la ontología fundamental, en último lugar, se transforma necesariamente en la pregunta por el ente en su totalidad. La conversión o alteración (*Umschlag*) de la ontología fundamental en met-ontología está prefigurada en la pregunta por el ser en general. De ahora en adelante la pregunta por el mundo se situará en el centro de interés del proyecto metafísico, sobre el que pivotan los demás temas como fundamento, verdad, trascendencia, libertad y finitud.

Es obvio que el término “met-ontología” está formado análogamente al de *metafísica*. No voy a entrar en la cuestión harto discutida del origen del término *metafísica*. Conforme a la interpretación tradicional a la que se suma Heidegger, se trata de un término bibliotecológico que significa lo que va detrás de los libros sobre física. Así, la metafísica será la ciencia que trata de lo que viene después de la física. Es en este sentido como interpreta Heidegger el término, solo que añade que tal posterioridad expresada por la preposición griega jetrá la va entender en el sentido de conversión basándose en el término griego también formado con la misma preposición ηετρεβολή (*alteración*) (Heidegger, 1991: 6, nota 68).<sup>30</sup> Heidegger advierte, además, el sentido de transpaso (*Überschritt*) propio del término y valorado por la tradición filosófica, que interpreta jetrá en sentido de la preposición

30. Sobre este aspecto de la interpretación de Heidegger (1978: 199) del concepto aristotélico de metafísica, véase Jean-François Courtine (2005: 83-99).

latina *trans* y concibe la metafísica en términos de ciencia de los objetos suprasensibles, en especial de Dios y del alma (Heidegger, 1977b: 13 ss.; 1991: 6 ss.; 1983: 64 ss.). Para Heidegger la conversión hay que interpretarla, en cambio, no en el sentido de una trascendencia óptica a un sector del ente en su totalidad, como es el dominio suprasensible, dejando “tras” de sí, “abstrayendo”, lo sensible, sino de la trascendencia ontológica o giro al ente en su totalidad sin exceptuar región óptica alguna. Aquí estriba la diferencia esencial entre la concepción heideggeriana de la ontología universal o metafísica y el concepto aristotélico de metafísica. La met-ontología no puede equivaler por principio a la ἐπισημη θεολογική de Aristóteles, se la interprete o bien como equivalente a la filosofía primera o ciencia del ente en cuanto tal, o bien como ciencia yuxtapuesta a aquella (Aristóteles según Natorp y Jaeger).

En un pasaje más temprano aborda la aparente bifrontalidad de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles con una meridiana claridad y originalidad a la vez. En esa lección de 1924 Heidegger presenta la metafísica de Aristóteles de una forma bien distinta a lo que va a ser habitual en él. Conforme a esta exégesis, Aristóteles no solo planteará la cuestión del ente en general, sino también la del todo del ente (πάντα, ὄλον); resalta, además, la doble temática de la metafísica como ontología y teología. La teología aristotélica no tiene ya por objeto elucidar el ente más noble (τιμωτάρον), sino el ente en cuanto todo, el mundo, la naturaleza, incluido el motor inmóvil, Dios. Heidegger precisa que tanto la ontología como la teología tienen por objeto el ente mismo en su totalidad. Pero mientras la teología se ocupa de la “más auténtica y elevada presencia (Anwesenheit) del ente”, la ontología lo hace del ente en cuanto que está presente con todas sus determinaciones sin restricción a un área concreta.<sup>31</sup> De esta manera ofrece una interpretación unitaria de ambas definiciones aristotélicas de la filosofía primera al

31. Cf. Heidegger (1992a: 221-223; 1993a: 149-151, 286-288). Este texto es más esquemático y parco que el anterior, que resulta así más rico y más aprovechable para interpretar mejor la idea que Heidegger se forjó de la bifrontalidad de la metafísica de Aristóteles.

establecer un solo tema para ambas *disciplinas*, que, por su parte, tratarán respectivamente un aspecto del ente en su totalidad: una ciencia se ocupará del ente en cuanto tal y la otra, del ente más excelente.<sup>32</sup> En esta nueva interpretación de la primera filosofía aristotélica Heidegger (1978: 11-18) recomponen la ciencia teológica al hacer de ella ciencia de lo sobreponderoso. Con el término *sobreponderoso* Heidegger (1978: 13) traduce el griego θεῖον, que distingue netamente de θεός.<sup>33</sup>

En este último pasaje ni se alude al problema del todo, si bien más adelante se pone junto al problema del ente en cuanto tal el del mundo o del ente en su totalidad (Heidegger, 1978: 33), ni se dice menos aun que la ciencia teológica se ocupe del ente en totalidad, ya que sobreponderoso no coincide ni con la totalidad del ente ni con el ente en su totalidad, por más que sobrepuje o envuelva a este. La propia concepción de Heidegger, guiada por la idea de la totalidad de las regiones del ser y no solo por la idea de lo sobreponderoso, irradia sobre su propia interpretación bifronte de la metafísica aristotélica, por lo que la ἐπισημη θεολογική en cuanto ciencia sobre la “máxima y más auténtica presencia de la totalidad del ente”, esto es, de lo divino (θεῖον), no se corresponderá tampoco con la met-ontología, en la que se da la versión a la totalidad de los entes. Por consiguiente, no se puede sostener en ningún caso una equivalencia exacta entre met-ontología heideggeriana y la ciencia teológica aristotélica, por más que a esta se la redefina en tono heideggerizante como *theiología*.<sup>34</sup> El tema del ente en su totalidad pertenece con pleno derecho al concepto heideggeriano de

32. Jaran (2010: 183-184) asigna en su interpretación de este pasaje a la teología exclusivamente el tratamiento del ente en su totalidad, pero no es lo que Heidegger dice aquí.

33. Cf. Zubiri (2007: 246). En este pasaje Zubiri recoge la interpretación heideggeriana de θεῖον como “momento absoluto de la naturaleza” frente al θεῖον o “Dios personal”. En las dos lecciones a las que asistió Zubiri no se menciona, sin embargo, esa idea, que, por otra parte, muy bien pudiera estar circulando ya entre los estudiantes.

34. Así, Jean-François Courtime (2005: 123-152), quien, sin embargo, no identifica la *theiología* o la teología aristotélica con la met-ontología.



metafísica porque la pregunta por el ente en cuanto ente pregunta a la vez por el ente en su conjunto sin restricción a un sector de la realidad.

Ontología fundamental y met-ontología forman una unidad, que es la metafísica de nuevo cuño ahora propuesta en la estela de *Ser y tiempo* por Heidegger, quien, sin embargo, no se descide de lo que afirmó en esta obra respecto de la ontología universal (1978: 202). Con todo, esto no impide que la met-ontología se subordine a la ontología fundamental, como la misma preposición griega le irá indicando. Como la pregunta por el ente en su totalidad solo puede plantearse después de la elaboración de la pregunta por el ente en general, la met-ontología viene después de la ontología fundamental y depende esencialmente de esta: ¿cómo si no se va a obtener un concepto de mundo o de totalidad sin haber forjado antes el concepto de ser que guía a priori toda investigación de cada región óntica y, por ende, de la región de las regiones, el mundo? Esta subordinación de la met-ontología a la ontología fundamental que viene exigida por la constitución de ambas permite, por otro lado, también distinguirlas entre sí, eso sí dentro de la unidad de la metafísica u ontología universal. Como en *Ser y tiempo* se trataba del planteamiento de la pregunta por el ser, la cuestión del ente en cuanto tal ni fue tratada de forma explícita, ni tampoco se entró a ponderar el lugar de la pregunta por el mundo dentro de la ontología universal, lo que explica por qué Heidegger, al presentar su ontología universal, ofreciese la versión tradicional del concepto *universal*, evitando así distorsionar la marcha de la cuestión fundamental misma, temática de esa obra.

El término *metafísica* cobra un matiz positivo, como ya había ocurrido en una lección anterior, al presentar la *Seinsfrage* como una cuestión propia de la metafísica (Heidegger, 1993b: 7-10) o al hablar de una metafísica trascendental distinta de la metafísica vulgar, que trata del ente detrás de lo manifiesto, pero también diversa de la filosofía trascendental kantiana (1989: 23). Es más, para Heidegger lo que se llama ahora “ciencia trascendental del ser” constituye el concepto científico de metafísica, que hace equivar al de filosofía, esto es, al de ciencia trascendental crítica del ser u ontología. En este pasaje se testimonia bien a las claras que “filosofía”, “on-

tología” y “metafísica” en el sentido que Heidegger los toma son términos con idéntico significado.

Con el nuevo concepto de metafísica se reformula y se profundiza la noción de ontología universal esbozada en *Ser y tiempo* sin corregirla. Por ello, la ontología fundamental en el sentido de la analítica del estar-ahí se había ocupado de elucidar la posibilidad de la comprensión del ser. La analítica del estar-ahí como había sido llevada en *Ser y tiempo*, va a ser retomada con el fin de mostrar la finitud de la comprensión del ser y del estar-ahí mismo (Heidegger, 1991: 229). Este es el tema de la nueva metafísica del estar-ahí.

## 2.2. ¿Es la “metafísica del *Dasein*” el nuevo proyecto metafísico de Heidegger tras *Ser y tiempo*?

En los últimos años se ha establecido una especie de consenso entre los exégetas de Heidegger, según el cual después de *Ser y tiempo* el filósofo se habrá esforzado en fundar una metafísica de nuevo corte, que él mismo había bautizado con el nombre de *Metaphysik des Daseins*, término que por vez primera se testimonia en su lección de 1927 (1978: 125, 214, 240), donde dice explícitamente que la “metafísica del *Dasein*” remite al problema de la trascendencia y con ello al problema del mundo, que es como se muestra el ente en su totalidad y que es, a su vez, como ya se ha visto, parte del objeto de la metafísica. Pero es en su libro de 1929 *Kant y el problema de la metafísica* donde da a conocer ese término que poco después dejará de emplear. ¿Compendia esta nueva designación de la metafísica el proyecto heideggeriano que en esos años completa el de *Ser y tiempo*?<sup>35</sup>

35. Esta es la interpretación propuesta por Jean Greisch (1994, nota 34) y que Jaran desarrolla en *extenso* (2010, especialmente 19 ss., 125-128). Para estos autores la “metafísica del *Dasein*” es el título del ideario metafísico que Heidegger profesa en esos años posteriores a *Ser y tiempo*. La interpretación de Jaran corre paralela con la idea de que la “metafísica del *Dasein*” se corresponde con el proyecto kantiano de una metafísica conforme a la naturaleza humana. Pese a la proximidad de los planteamientos kantiano y heideggeriano, no

En lo que sigue trataré de minar esta opinión para que pueda refluir con mayor fuerza el ideario metafísico que Heidegger está revisando y remodelando en esa época tras la publicación de *Ser y tiempo*, sin modificar, eso sí, sustancialmente, el proyecto precedente.

Con el término “metafísica del *Dasein*” Heidegger intenta reordenar la ontología fundamental y la analítica del estar-ahí sin refundirlas por ello en una sola, para así poder distinguir su concepción estrictamente ontológica del estar-ahí y el análisis meramente ontológico de este llevado a cabo en *Ser y tiempo* de la antropología física en general y, en especial, de la filosófica en su versión scheleriana. En efecto, el término “metafísica del *Dasein*” se menciona por vez primera en la lección del semestre de verano de 1928 en Marburgo (1978: 125).<sup>36</sup> En esa lección hay dos excursos muy interesantes sobre Max Scheler en los que las interpretaciones sostenidas sobre este lo acercan a las propuestas metafísicas que aquí ofrece Heidegger y con ello lo presentan como un pensador metafísico. En su **primer** excurso, una nota necrológica (*In memoriam*, 1978: 62-64), Heidegger ve la originalidad de Scheler en su propuesta de un preguntar totalizante. Especial interés tienen las palabras de Heidegger referidas, sin duda, a la última obra de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. A juicio de Heidegger, el último Scheler se plantea la pregunta por el hombre y la sitúa dentro de la filosofía entendida al modo de la teología aristotélica, ya que el hombre es visto en su relación con Dios, pero con un Dios “débil” (*schwach*) que no puede subsistir sin el hombre –esto es cuando menos poco aristotélico–. Con esta interpretación acertada del teísmo y de la antropología tardíos de **Scheler**, Heidegger deja entrever el cauce por el que discurrirá el proyecto metafísico que trata de realizar. Aunque el hombre y Dios son temas de la

---

parece nada claro que por de pronto tanto Heidegger como Kant pretendan elaborar una metafísica natural; además, Heidegger entiende la naturaleza humana de una forma bien distinta a Kant. Basándose en *Kritik der reinen Vernunft* B 21-22 Heidegger (1984: 205-206) interpreta a Kant de modo que este concibe la naturaleza humana como vertida a la idea de Dios, alma y mundo, pero tal metafísica es rechazada por Kant mismo en su dialéctica.

36. Cf. notas XX y XX.

metafísica heideggeriana, con el término “metafísica del *Dasein*” discrepa ya de Max Scheler, porque *Dasein* no equivale sin más a *Mensch*, que, por otro lado, no está excluido del concepto de *Dasein*. Más adelante vuelve Heidegger (1978: 165-168) a hablar sobre Scheler a propósito de la última conversación que mantuvo con él en diciembre de 1927 y de la que destaca cuatro puntos de acuerdo. En el último de ellos, que es el que aquí importa, se afirma que la relación objeto-sujeto, que debe ser reconsiderada y no tratada en forma de cuestión de teoría del conocimiento –punto segundo–, es básica para la fundamentación de la metafísica, pero de una metafísica auténtica (*eigentliche Metaphysik*).<sup>37</sup> Aunque no lo diga Heidegger explícitamente, la expresión *Metaphysik des Daseins* alude a un ideario metafísico semejante, pero en el fondo diverso de la metafísica scheleriana, basada en la antropología filosófica. Por eso no debe sorprender que por esta expresión entienda una “fundamentación de la metafísica” al modo kantiano. En el término “metafísica del *Dasein*” se recoge, por un lado, la pregunta por el hombre que late en la tendencia del tiempo a cultivar la antropología (Heidegger, 1996: 10 ss.) y, por otro, eleva a esta al plano del preguntar metafísico, ya que la pregunta por el hombre se decanta finalmente en la pregunta por la comprensión del ser, lo que equivale a fundamentar la metafísica. Como la elucidación de la comprensión del ser exige preguntar por el ente en su totalidad, la “metafísica del *Dasein*” no es sino una versión más del ideario metafísico de Heidegger y no una nueva metafísica que reemplaza la ontología universal de *Ser y tiempo*. La expresión misma más que una circunscripción de la metafísica, se antoja una consigna de combate contra la tendencia antropozigante de la época contemporánea, que, por un lado, subraya la dimensión eminentemente ontológica de lo presentado en *Ser y tiempo*, y, por otro, anuncia el contenido, como ahora vamos a ver:

37. Obsérvese el testimonio más temprano de este término en *Gesamtausgabe* 24 (1989: 23).

Es en este contexto de análisis crítico de la obra de Scheler y polémico a la vez contra la metafísica de este<sup>38</sup> donde hay que interpretar el sentido de la “metafísica del *Dasein*” y la crítica a la antropología como tendencia fundamental de la filosofía<sup>39</sup> y en consecuencia el rechazo de la llamada antropología filosófica en cuanto disciplina fundamental de la filosofía, por nacer de aquella antropología como tendencia fundamental, que está viciada *ab origine*.<sup>40</sup> Pero, a diferencia de la antropología física, la “metafísica del *Dasein*” sí surge de la esencia de la filosofía. Baste recordar que el *Dasein* no es exactamente el hombre, como puede verse partiendo de un análisis del concepto de *Dasein* según *Ser y tiempo* y los escritos o anteriores o inmediatamente posteriores a este. En todos los textos en que se elabora el concepto de *Dasein* se observa también la disparidad básica entre la filosofía o metafísica y la antropología filosófica.<sup>41</sup>

¿Cómo se relaciona la ontología fundamental con la nueva metafísica del estar-ahí? Heidegger presenta en *Kant y problema de la metafísica* una concepción de metafísica del estar-ahí amplia. Su primer grado o paso es la ontología fundamental, que se ocupa de la posibilidad de la comprensión del ser en cuanto radicada en el estar-ahí. Como en *Ser y tiempo*, la onto-

38. Sobre las relaciones entre Scheler y Heidegger consulte Otto Pöggeler (1994: 166-203). Sobre temas más especiales, véase Enrique Muñoz Pérez (2013). En estas monografías no se trata este asunto especial que nos ocupa, pero sí los textos que aquí comentamos a la luz de la cuestión concreta del presente estudio.

39. Esto se ve en la lección de semestre de verano de 1929 en *Gesamttausgabe* 28 (1992b: 10-20), en especial las páginas 14-18, y en la conferencia “Philosophische Anthropologie und die Metaphysik des *Daseins*” pronunciada el 24 de enero de 1929 y ahora recogida en *Vorträge. Teil 1, 1915-1932* (2016: 215-251), pero, sobre todo *Kant und das Problem der Metaphysik* (1991: 208-218).

40. Sobre la antropología filosófica, véase Heidegger (2016: 223-229). Aquí rechaza la antropología filosófica como núcleo de la filosofía por el límite interno de la misma disciplina (Heidegger, 1991: 212; 2016: 227). Es decir, la antropología filosófica no se fundamenta a partir de sí misma, sino a partir de la esencia de la filosofía, estos, del problema fundamental de esta, que es la pregunta por el ser. La razón estriba en que el “hombre” es básicamente comprensión de ser.

41. Véanse las aclaraciones de lo que es el *Dasein* en la lección del semestre de verano de 1928 sobre Leibniz (Heidegger, 1978: 171-177).

logía fundamental incluye aquí también el tratamiento de la cotidianidad y de la cura así como la elucidación de esta como temporalidad. Lo nuevo de la ontología fundamental y de la metafísica del estar-ahí es el problema de la finitud, que podríamos llamar el objeto del segundo paso o grado de la metafísica del estar-ahí. En esta expresión se reflejan los esfuerzos por pensar la finitud del estar-ahí. Pero tanto en este escrito como en los siguientes, esto es, en la lección del semestre estival de 1928, la del semestre invernal de 1928-1929, *De la esencia del fundamento* de 1929 y la lección del semestre invernal de 1929-1930, son otros los temas sobre los que gravita este incipiente pensar metafísico: fundamento, mundo, trascendencia, libertad y verdad. Resulta, pues, a todas luces paradójico que el tema de la finitud, solemnemente anunciado y repetidas veces evocado tanto en su libro sobre Kant como en los escritos de esos años, apenas merezca sino breves y fugaces alusiones,<sup>42</sup> con que parece poco menos que inconveniente reducir todo a la finitud y, por tanto, a la metafísica del estar-ahí propuesta casi de pasada, no obstante la innegable importancia de este tema.

Entre ambas fechas y antes de la conferencia sobre la metafísica de 1929 intercala Heidegger una lección sobre filosofía en la estela directa de *Ser y tiempo*, pero en combinación con la cuestión recientemente abordada de la trascendencia y también con la de la *Welanschauung*. Ya algo más antigua en el pensamiento de Heidegger. Aunque Heidegger hable en esta lección principalmente de filosofía, que hace equivar, como en *Ser y tiempo*, a la ontología, afirmando así una vez más que la filosofía no es sino la elaboración de la pregunta por el ser (1996a: 217), propone un concepto auténtico de metafísica en el que se incluirá el problema del ser (*Seinsproblem*) y el del

42. En las lecciones dedicadas al idealismo alemán en los semestres siguientes el tema de la finitud es recurrente como *Leitmotiv* en los pasos de la elucidación de los principios filosóficos del idealismo en los que precisamente se prima la incondicionalidad (Heidegger, 1997: 52-57), donde se insiste en la finitud del ser mismo. Esto es índice cierto de que la cuestión de la finitud del *Dasein* y del *Seinsverständnis* tiene una gran importancia en esa fase del pensamiento heideggeriano, a pesar de la escasez de aclaraciones en alguna medida por menoreizadas del asunto.

mundo (*Weltproblem*),<sup>43</sup> por lo que se ve claramente que el concepto auténtico de metafísica y el de filosofía coinciden plenamente.<sup>44</sup> Heidegger elabora, pues, un concepto metafísico auténtico al replantear ambas preguntas. Lo novedoso de esta lección estriba en la insistencia en el entrelazamiento de ambas preguntas y en el orden de su exposición, ya que en el artículo de *De la esencia del fundamento* se hacía solo mención de ambas cuestiones, concentrándose la mirada en el problema de la trascendencia y del fundamento. Al final de la lección, tras haber pasado revista a los conceptos de mundo en la historia de la filosofía –resumiendo, en el fondo, lo dicho en la contribución al homenaje de Husserl en 1928–, desglosa el contenido conceptual del problema del mundo en sus elementos: fundamento, libertad, nada e irrupción de la trascendencia en el ente y ente en su totalidad según los poderes que gobiernan cada totalidad regional (1996a: 394). A esta síntesis de lo dicho en su artículo mencionado añade algo importante al señalar que el problema del mundo solo puede ser acometido una vez esclarecida la pregunta por el ser (1996a: 394). Este orden ahora determinado, pero que ya estaba prefigurado en el concepto de met-ontología como ciencia de lo que viene después de la ontología en forma de conversión al ente en su totalidad, obedece al hecho de que en la tradición metafísica el problema del ser es mucho más conocido, por tanto más tratado que el problema del mundo, pero ambos problemas están mutuamente interconectados y constituyen en su conjunto la temática de lo que Heidegger da ahora en llamar filosofía sin más (1996a: 394).

43. Cf. Heidegger (1996a: 324). Poco antes Heidegger dice que la filosofía se dirige a la vez al ser y al ente en su totalidad (1996a: 219).

44. Cf. Heidegger (1996a: 391-395). En ese pasaje los problemas de la filosofía son los mismos que los de la metafísica, expresada ya en la definición de filosofía primera de Aristóteles al interpretar *καθόλου* no como “en general”, sino como “en su totalidad”. Cf. Heidegger (1996a: 249): “*Μεταφυσικὴ ἐπιστήμη τῶν ὅλων ἐν ᾧ ὅν ἰμ ἄπαντα (καθόλου)*”.

### 3. La metafísica como preguntar total: la idea de metafísica como pregunta por el ente en cuanto ente y por el ente en su totalidad

No es en la metafísica del *estar-ahí* sino en la metafísica totalizante o incluyente donde está encerrada la nueva versión de la *ontología universal* presentada en *Ser y tiempo*. Este proyecto se esboza en los escritos de 1929 y de 1930.

En primer lugar, quiero referirme a una lección de importancia capital en la obra de Heidegger, la lección del semestre de invierno de 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-finitud-soledad*, texto que pertenece a la fase entre el principio metodológico de la ontología fundamental de 1927-1928 y los pródomos del pensamiento sobre la historia del ser, en 1936. En esta extensa lección Heidegger teje una serie de reflexiones generales acerca del concepto de metafísica en Aristóteles mostrando, a la vez, la estructura ontoteológica de la metafísica aristotélica, que finalmente es rechazada. Sin embargo, Heidegger, en numerosos pasajes, interpreta su filosofía misma abiertamente como metafísica, pero sin concretar el significado de este término. Merced a la temática anunciada en el título de la lección –mundo, finitud y soledad– es, sin embargo, fácil formarse una idea de la metafísica que aquí se está esbozando. En algunos pasajes Heidegger nos lega, en fin, una caracterización de la metafísica en cuanto preguntar totalizante o inclusivo (*inbegriffliches Fragen*) condensado en las preguntas por el mundo, la finitud y la individuación (*Verinzulung*) (1983: 37). El carácter totalizante de esta metafísica obedece básicamente al hecho de que el preguntar metafísico abarca el todo del ente de tal modo que el mismo que pregunta queda incluido también en la pregunta (1983: 86, 268), extremo este último, por otra parte, ya descrito por Heidegger en *Ser y tiempo* al explicar los rasgos característicos del preguntar la cuestión del ser –de ahí su carácter incluyente o inclusivo– (1977a, § 2). La metafísica aquí presentada tiene por temática el todo, incluido el hombre, y, por tanto, el mundo como problema, sin ser por ello una versión, al menos, corregida de la *cosmología* como parte de la *metaphysica specialis*: ¿Queda así relegada

a un segundo plano la pregunta por el ser? Rectifica Heidegger su opinión y pone el mundo en vez del ser como tema de la metafísica:

Aunque el título de la conferencia, *¿Qué es metafísica?* de 1929 prometa una presentación del nuevo concepto de metafísica que está gestando Heidegger en ese periodo, desde el comienzo la pregunta sobre la nada requiere todos sus esfuerzos metafísicos. No obstante, desarrolla esta pregunta en forma de introducción a la metafísica, que ahora se caracteriza de una forma más precisa que en la lección, en términos de un preguntar que va más allá del ente para obtener el ente en cuanto tal y en su totalidad con vista a la conceptualización de ambos (1976b: 118). De esta forma, Heidegger resume de una forma más que concisa todos los esfuerzos anteriores por delimitar el concepto de metafísica propio, así claramente desgejado del modelo ontoteológico de la metafísica aristotélica y de su heredera final, la metafísica wolffiana, que se divide en metafísica general y especial. Ser y mundo, incluido en este el existente humano, pero con un lugar especial dentro de él por su comprensión del ser mismo, constituyen el objeto unificado de la metafísica heideggeriana, en vez del ente en cuanto ente y de Dios de la metafísica desde Aristóteles (1996a: 324). En esta concepción contrapuesta a la “ontoteología” culmina también el pensamiento sobre la trascendencia, que ya deja de ser entendida como una trascendencia óntica hacia el ente supremo, en el sentido de una trascendencia ultramundana, para concebirse ahora cual trascendencia que supera el ente para dirigirse al mundo como totalidad de los entes, esto es, al ente en su totalidad (*Seiendes im Ganzen*). Una vez se instala uno en este nivel trascendental, se puede llegar a revelar la noción y el concepto de ser.

Examinemos más atentamente el concepto de “ente en su totalidad”, que ocupa un lugar preeminente en estas lecciones que ahora consideramos, pero que es también un tema frecuente en los numerosos tratamientos del concepto de metafísica. La expresión “en su totalidad” (*im Ganzen*) traduce el término aristotélico καθόλου, que Heidegger (1992: 78-90) ha estudiado atentamente y que traduce por “totalidad” (*Ganzheit*) en vez de “en general”,

como lo entiende Aristóteles.<sup>45</sup> Esta totalidad no es una *Allheit* o conjunto de todas las entidades individuales (πᾶν), sino una *Ganzheit* en sentido del griego ὅλον. De esta manera, el ente en su totalidad se interpreta en términos de mundo, que viene a ser definido finalmente como la forma en que se da el ente en su totalidad (*Wie das Seienden im Ganzen*), o sea, la manifestación del ente múltiple en sus distintos nexos de ser (“Offenbarkeit des mannigfaltigen Seienden in seinen verschiedenen Seinszusammenhängen”, 1983: 513-514). En esta lección del semestre de invierno de 1929-1930 la cuestión del ente en su totalidad desemboca en la cuestión de la φύσις, que se cifra, a su vez, en el imperar del ente en su totalidad (1983: 28-29), porque la φύσις, que en el sentido en que la toma Heidegger, esto es, en cuanto ente en su totalidad, no se opone a otros sectores de la realidad; es más, llega incluso a abrazar lo divino (1983: 39). Este es el segundo sentido frente al primer sentido de φύσις en cuanto opuesta a los entes artificiales (1983: 46-47) el que alcanza aquí su máxima dilatación y contenido. Por ello la cuestión teológica está lejos de ser excluida de la metafísica, como tampoco la teología o *theologia* dejará de tener cabida en la met-ontología porque en la totalidad de los entes se transparece lo divino como lo sobrepoderoso y envolvente, pero también como perteneciente al mundo mismo, al ente en su totalidad.

Al final de la conferencia, a la pregunta por la nada se le asigna un lugar dentro de la metafísica a la par que a la pregunta por el ser. Ambas confluyen en la pregunta de la metafísica (leibniziana): ¿por qué el ente en general en vez de la nada? (1976b: 22).<sup>46</sup> A tenor del texto esta pregunta debe emanar necesariamente de las dos preguntas que constituyen la metafísica. Cuál sea la conexión entre nada, ser y ente en su totalidad es algo que en parte

45. En este pasaje Aristóteles se esfuerza por mostrar la conexión de la expresión aristotélica con la predicación y la sensación y estudia la diferencia entre καθόλου y lo concreto (καθ' ἕκαστον). Por cierto, Zubiri (2007: 162 ss.) también interpreta καθόλου del mismo modo que Heidegger.

46. Sobre la interpretación que Heidegger hace de Leibniz, véase Neumann (2017: 27-75).

ha sido abordado en la conferencia, pero en modo alguno tratado exhaustivamente. Por eso este tema tan inextricable seguirá atareando al proyecto metafísico y posmetafísico de Heidegger.

A partir del semestre de verano de 1930, cuando Heidegger parece haber renunciado a la palabra *metafísica* para denominar su ideario filosófico, en las lecciones subsiguientes o interpretaciones históricas de Hegel (GA 32),<sup>47</sup> Aristóteles (GA 33), Platón (GA 34), Anaximandro y Parménides (GA 35), la pregunta por el ser es ya la pregunta de la filosofía en vez de ser la pregunta de la metafísica, como ya se ve con mayor claridad en la lección del semestre de verano de 1933 (2001: 3 ss.), en que el título de metafísica queda reservado para la filosofía anterior y no ya para la suya propia. La filosofía de la tradición se interpreta ya en clave de *ontoteología*, que culmina en la *onto-teo-lógica* de Hegel (Heidegger, 2001: 75-77).<sup>48</sup> A la vez Heidegger (1998) desbroza en la lección del semestre de verano de 1934 un nuevo camino con reflexiones sobre la lógica y el lenguaje,<sup>49</sup> iniciándose así a partir del semestre de invierno de 1934-1935 un ciclo de lecciones sobre Hölderlin que serán prolongadas hasta la quinta década del siglo.

Pese al licenciamiento del término *metafísica* en la primera mitad de la década de 1930 para designar la filosofía, vuelve a plantear directamente el problema de la metafísica en la lección del semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica* y lo hace retomando lo que había dicho en su conferencia: *¿Qué es metafísica?*, según la cual la metafísica se cifraba en la pregunta: ¿por qué es el ente **vez** de la nada? En 1935 Heidegger distingue claramente la metafísica, que pregunta por el ente en cuanto tal, y la filosofía,

47. En esa lección Heidegger describe su ideario metafísico en *Ser y tiempo* como *ontocronía* (*Ontochronie*) por comprender el ser a partir del tiempo (1997: 144). Con ello no se reescribe su ideario metafísico; por el contrario, se clarifica aún más.

48. Sobre la ontoteología como estructura pivotal de la filosofía tradicional desde Platón hasta Hegel y después según la interpretación de Heidegger, véase mi artículo “*Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie*” (2010: 165-182).

49. Véase mi reseña (Uscatescu, 1996: 195-214) a la edición pirata del texto hecha por Victor Fariás a partir de los apuntes de Helene Weiss.

que pregunta por el ser en el ejercicio de la diferencia ontológica (1976a: 20 ss.), por lo que abandona pronto la cuestión propuesta para adentrarse en otros temas como el ser, la historia, el lenguaje. Con esta lección se deja definitivamente tras de sí la metafísica como ideario filosófico, sin que por ello desaparezca la temática misma inscrita en la metafísica anteriormente esbozada, como es la pregunta por el ser (en vez del ente en cuanto ente) y por el ente en su totalidad, visto ya bajo el concepto griego de *phōros*, que reemplaza en esos años el problema del mundo. El ideario metafísico de Heidegger no hace sino clarificarse aún más, al pasar ya a ser un ideario filosófico sin más, pero los temas permanecen los mismos pese a su transformación.

## Referencias

- BAUMGARTEN, A.G. (1757), *Metaphysica* (4ª ed.), Halle, Hemmerde.
- BERTI, E. (2007), “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología”, en L. Suárez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 85-103.
- COURTINE, J.-F. (2005), *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*, París, Vrin.
- GREISCH, J. (1994), *Ontologie et temporalité*, París, PUR.
- (2013), “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932”, en D. Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Metzler, vol. 2, pp. 91-102.
- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer.
- (1976a), *Einführung in die Metaphysik*, en P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 40, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1976b), *Wegmarken (1919-1961)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 9, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977a), *Sein und Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.

- (1977b), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, en I. Görland (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 25, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), en K. Held (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1981), *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, en H. Hüni (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 31, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1984), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, en H. Tietjen (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 31, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 3, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1992a), *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), en I. Schüßler (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 19, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1992b), *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1928), en C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 28, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1993a), *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, en F.-K. Blust (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 22, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1993b), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, en H. Vetter (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 23, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1996a), *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), en O. Saame e I. Saame-Speidel (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 27, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1996b), “Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart”, en C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 28, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1997), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930/31), en I. Görland (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 32, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1998), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, en *Gesamtausgabe*, vol. 38, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2001), *Sein und Wahrheit*, en H. Tietjen (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 36-37, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2004), *Der Begriff der Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 64, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2016), *Vorträge (1915-1932)*, en G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 80.1, Fränfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, I. Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en K. Schuhmann (ed.), I. Halbband, *Husserliana* III. 1, La Haya, Nijhoff.
- JARAN, F. (2010), *La Métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique* (1927-1930), Bucarest, Zeta.
- MUÑOZ PÉREZ, E. (2013), “Heidegger y Scheeler: estudios sobre una relación olvidada”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona.
- NATORP, P. (1888), “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, *Philosophische Monatshefte*, 24: 37-65, 540-574.
- NEUMANN, G. (2017), “Die Gesamtinterpretation der *Monadologie* in Heideggers Leibniz-Seminar vom Wintersemester 1935/36”, *Heidegger Studies*, 33: 27-75.
- PÖGGELER, O. (1994), “Ausgleich und anderer Anfang. Scheeler und Heidegger”, en E.W. Orth y G. Pfäfferort (eds.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Friburgo, Karl Alber, pp. 166-203.
- SCHIELER, M. (1976), *Gesammelte Werke*, t. 9, M.S. Frings (ed.), Berna, Francke.
- USCATESCU, J. (1992), *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentallontologie Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- (1995), “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y su dominio”, *Pen-samiento*, 51: 215-236.
- (1996), “Anotaciones sobre la lección de *Logica* dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 1: 195-214.

- (2010), “Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie”, *Heidegger Studies*, 26: 165-182.
- VON HERRMANN, F.-W. (1987), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, t. 1, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. (2013), *Heidegger y el nacional-socialismo: una crónica*, Ciudad de México, Plaza y Valdes.
- ZUBIRI, X. (2007), “Introducción a flosofía: la metafísica de Aristóteles”, en M. Mazón (ed.), *Cursos universitarios*, Madrid, Fundación Zubiri-Allianza, pp. 27-105.

## Ceticismo, verdade e necessidade existencial\*

*Róbson Ramos dos Reis*

### 1. Necessidade da verdade e interpretação fenomenológica do ceticismo

De acordo com a analítica existencial de *Ser e Tempo*, a identidade dos entes que desfrutam do modo de ser da existência é formada por projeção em possibilidades herdadas. A primazia do possível sobre o efetivo, explicitamente afirmada por Heidegger (1977: 191), sugere que as demais categorias modais não possuiriam correspondentes na dimensão existencial.<sup>2</sup> Não obstante, não há um impedimento de princípio para conceber a existência como dotada de outras estruturas modais e que também as noções de efetividade e necessidade possam ser apresentadas em termos existenciais. Mais do que uma suposição, pode-se constatar na analítica existencial de *Ser e Tempo* a ocorrência de enunciados que expressam um condicionamento necessário entre estruturas e fenômenos existenciais.<sup>3</sup> Heidegger declarou, por exemplo, que “a sintonia (*Stimmung*), que já abriu a cada vez o ser-no-mundo como um todo e faz possível pela primeira vez

\* Este trabalho recebeu o apoio do CNPq/Brasil.

2. O tema foi explicitamente abordado por Becker (1952), Müller-Lauter (1960) e Mohanty (1999). Sobre o conceito de dimensão na obra de Heidegger, cf. Andrew Mitchell (2010, 2015: 121-128) e Reis (2018).

3. Neste ponto situa-se o conhecido problema da tensão entre as interpretações transcendental e existencialista de *Ser e Tempo*. O primado da possibilidade histórica favorece a leitura existencialista, ao passo que o reconhecimento de estruturas essenciais apóia a leitura transcendentalista. Uma via intermediária foi apresentada por Wayne Martin (2013), com base numa semântica exemplarista do termo *Dasein*, e também por Nate Zuckermann (2015), com base na noção de generalidade categorial.



todo dirigir-se para...” (1977: 182). Considerando que as sintonias afetivas estão referidas à estrutura existencial da *Beinglichkeit* e que a expressão “dirigir-se para...” denota a intencionalidade dos comportamentos, segue-se que *Stimmung* e *Beinglichkeit* são necessárias para que seja possível a intencionalidade.<sup>1</sup> Assim sendo, a ocorrência de enunciados flexionados na modalidade do necessário é um forte indicador da presença da necessidade no modo da existência.

O problema modal é especialmente visível quando se considera uma das mais fundamentais relações de condicionamento que é enunciada na analítica existencial: a verdade em sentido originário –a transcendência compreensiva do ser-á para os modos de ser– é condição de toda intencionalidade. Todavia, essa relação de condicionamento é modalizada como necessária, ou seja, deve-se pressupor a verdade em sentido originário:

Nós devemos pressupor a verdade; ela *deve ser* como abertura do ser-á, assim como este mesmo *deve ser* como a cada vez meu e este. Isto pertence ao essencial estar lançado do ser-á no mundo. *O ser-á decidiu alguma vez livremente, e poderá alguma vez decidir, se quer ou não vir à “existência”?* “Em si” não se pode ver de modo algum por que o ente deve ser descoberto, por que deve ser *verdade e ser-á*. A refutação usual do ceticismo, da negação da verdade ou da cognoscibilidade da “verdade”, fica a meio caminho. (Heidegger, 1977: 302)

A pressuposição de verdade é necessária, ou seja, não se pode negar que acontece a compreensão de ser que condiciona os comportamentos intencionais. A referência ao ceticismo neste contexto é natural, pois uma possível formulação do ceticismo é precisamente a negação da verdade. Deste modo, um exame da abordagem fenomenológica do ceticismo se

apresenta como relevante para elucidar o estatuto modal da pressuposição da abertura para ser e, hipoteticamente, para uma tematização do significado existencial de “necessidade”?

Nas sumárias observações que Heidegger registrou sobre o ceticismo verifica-se um duplo movimento. O primeiro toma em consideração o entendimento tradicional do ceticismo como resultante de uma atitude teórica. Neste registro, é introduzida uma distinção que permite, de um lado, uma operação de dissolução de pseudoproblemas e, de outro, uma apropriação construtiva que conhece o ceticismo como integrante de uma investigação mais ampla. O segundo movimento é uma breve indicação que aponta para uma aceção não teórica, mas existencial do ceticismo. Uma interpretação fenomenológica resulta, portanto, numa eliminação das pressuposições que dão lugar aos problemas que fomentam as refutações do ceticismo, bem como uma construção que reconhece o cético como alguém que leva a cabo uma inspeção e, no limite, um modo extremo de existir.

## 2. Pseudoproblemas no ceticismo e nas suas refutações

O ceticismo pode ser compreendido como uma atitude teórica da qual resulta um conjunto de concepções filosóficas, por exemplo, a negação da existência ou da cognoscibilidade da verdade. Assim entendido, este conceito é usualmente reconhecido como um obstáculo fundamental a ser removido na filosofia da Lógica. De outro lado, a forma moderna do ceticismo, gerada a partir do problema cartesiano da prova da existência do mundo externo à mente, é reconhecida por Heidegger no âmbito do assim chamado “problema da realidade” (1977: 273).<sup>3</sup> Diante destas concepções

1. Outros enunciados modalizados com operadores de necessidade foram identificados em *Ser e Tempo* por Wayne Martin (2013: 102-103).

2. Sobre o problema do ceticismo em *Ser e Tempo*, cf. Fehér (1998), Minar (1999: 288-293; 2001).

3. Sobre o ceticismo “cartesiano” e a refutação do idealismo, cf. Richardson (1986: 119), Stevenson (1993), Frede (1986).

supostamente fundamentais, a fenomenologia hermenêutica não julga como filosoficamente apropriado empreender uma refutação. Não se trata de responder criticamente às negações céticas, mas de identificar e recusar as suas pressuposições implícitas.

Com a dissolução das pressuposições a questão é resolvida criticamente. Entre estas pressuposições situa-se, por exemplo, uma noção exclusivamente proposicional de verdade, uma subjetivação equivocada da noção de intencionalidade (1976a: 83-84), um primado irrestrito da atitude teórica e da exigência de prova, e uma transgressão categorial na determinação do ente capaz de conhecimento e verdade. Tais pressuposições dão origem aos programas de fundamentação da Lógica e da epistemologia, gerando internamente as variantes do ceticismo como negação da verdade ou da realidade do mundo exterior.

Algumas destas pressuposições estão presentes no que Heidegger denominou de “refutação usual” do ceticismo, tendo em vista provavelmente aquela elaborada por Husserl (1968, I, capítulo VII) em suas *Investigações Lógicas*. Neste contexto, a refutação do psicologismo é uma tarefa prope-déutica para o estabelecimento dos fundamentos da Lógica. Nas variadas formas de psicologismo Husserl identifica diferentes tipos de relativismo. Genericamente entendido, o relativismo implica o que pode ser chamado de “teoria cética”, cuja formulação esquemática resulta na conjunção de três sentenças: r) não há verdade; s) não há verdade eterna; t) uma proposição é verdadeira quando é reconhecida como verdadeira. Esta formulação evidencia a inconsistência da teoria cética, porque ela é a asserção de que a conjunção (r, s, t) é eternamente verdadeira independentemente de ser reconhecida como tal. Exibir essa inconsistência é a refutação usual do ceticismo. A observação de que esta refutação fica a meio caminho é elucidada Heidegger nos seguintes termos:

O que ela mostra, numa argumentação formal, é unicamente que, quando se julga, verdade é pressuposta. É a indicação de que “verdade” pertence ao enunciado, e de que o mostrar é, segundo seu sentido, um descobrir. Nisso permanece *sem esclarecer por*

76

*que isto deve ser assim, onde reside o fundamento ontológico dessa necessária conexão ontológica entre enunciado e verdade. Do mesmo modo, permanece totalmente obscuro o modo de ser da verdade e do sentido do pressupor e de seu fundamento ontológico no ser-aí mesmo. Além de que se desconhece que, também quando ninguém julga, verdade já foi pressuposta, na medida em que em geral o ser-aí é.* (Heidegger, 1977: 302)

Em resumo, compreendido como uma atitude teórica –por exemplo, como a negação da verdade– o ceticismo não precisa ser refutado, mas desaparece como problema quando suas pressuposições são dissolvidas. A refutação comum do ceticismo, por outro lado, não apenas partilha destas mesmas pressuposições, mas é insuficiente como elucidação do complexo de questões referidas ao fenómeno da verdade.

Aprofundando a operação de eliminação de pseudoproblemas, Heidegger também levanta a suspeita de que apresentar o ceticismo como negação da verdade pode ser parte de uma estratégia retórica: “Talvez este ceticismo seja apenas a construção do oponente, que gostaria de refutá-lo para assegurar-se a si mesmo pelo caminho da refutação” (1976b: 21).

Com a suspeita crítica sobre a apresentação do significado do ceticismo em termos negativos abre-se uma linha construtiva de entendimento, segundo a qual o ceticismo seria uma atitude teórica investigativa pertencente a um complexo mais amplo de perguntas:

A questão –o que é verdade?– é certamente a questão fundamental, não no sentido de que ela tenha o problema do ceticismo como já de antemão eliminado por si mesmo, mas no sentido de que este problema a ela pertence essencialmente como o conjunto de perguntas pela condição de possibilidade da verdade em geral. (1976b: 22)

Heidegger sustenta, portanto, que o problemado do ceticismo integra a questão da verdade, não em termos negativos, mas como parte do contexto de per-

77

guntas sobre a condições da verdade em geral. Deste modo, certa legitimidade é concedida ao ceticismo, na medida em que originado de uma oposição em parte correta ao absolutismo e dogmatismo do conceito de verdade:

Propor verdades eternas segue sendo uma afirmação fantástica, do mesmo modo como resulta um mal-entendido ingênuo crer que, se somente há verdade enquanto o ser-ai existe, ela foi entregue ao relativismo e ao ceticismo. Ao contrário, as teorias do relativismo e do ceticismo surgem de uma oposição em parte correta contra um dogmatismo e absolutismo equivocado do conceito de verdade, o qual tem seu fundamento no fato de que se toma superficialmente o fenômeno da verdade como determinação do sujeito ou do objeto, ou então, quando ambos não procedem, como algum terceiro reino do sentido. (1976a: 316)

Como atitude teórica, portanto, o ceticismo toma parte na investigação sobre as condições da verdade, originando-se de uma oposição às determinações da verdade com base nos conceitos de sujeito e objeto ou, inclusive, com base na postulação de um âmbito não físico nem metal, o terceiro reino do sentido válido. Observa-se que, neste contexto, o ceticismo continua sendo compreendido como uma atitude teórica, cuja origem seria em parte justificada. Não obstante, Heidegger diferencia em *Ser e Tempo* um significado de “ceticismo” que não corresponde a uma atitude teórica.

### 3. Ceticismo ontológico-existencial e a necessidade da verdade

Nem o cético pode ser refutado, nem o ser da verdade pode ser demonstrado. Assim se pronuncia Heidegger (1977: 302-303) numa passagem muito densa:

Um cético não pode ser refutado, tão pouco como o ser da verdade pode ser “demonstrado”. O cético, se ele faticamente é no

modo da negação da verdade, também *não precisa* ser refutado. Na medida em que é e se compreendeu neste ser, ele terá extinguido, no desespero do suicídio, o ser-ai e com isso a verdade. A verdade não pode ser demonstrada em sua necessidade, porque o ser-ai não pode por ele mesmo submeter-se à demonstração.

O texto apresenta a negação de dois enunciados modalizados sobre refutação e demonstração. A negação da possibilidade de refutação do cético baseia-se no significado existencial de ceticismo. Existir no modo da negação da verdade é a maneira de ser do cético, que não se define por sustentar uma opinião, mas por existir projetando-se em uma possibilidade existencial. Aqui não se trata, portanto, de um ceticismo dóxico derivado de uma atitude teórica, mas de uma práxis na vida, um ceticismo ontológico existencial (Fehér, 1998: 8).

Esta maneira de ser consiste na negação da verdade: “Verdade” refere-se à aceção originária que designa a abertura para ser, isto é, a transcendência para os modos de ser que constituem a normatividade dos comportamentos intencionais para com algo. Por sua vez, “negação” não designa uma operação executada sobre o valor de verdade de um enunciado. Assim sendo, “negação da verdade” não significa sustentar que sejam falsos os seguintes enunciados: “Existe verdade”, “Verdade é cognoscível”, “Há experiência intencional”, etc. “Negação” não deve ser entendida como uma operação, mas sim como privação. Portanto, a negação da verdade significa a ausência da abertura para ser que possibilita todo comportamento intencional e toda normatividade. Assim sendo, existir no modo da privação da abertura para ser é o que caracteriza o cético em sentido ontológico-existencial.

Para compreender porque o cético existencial *não pode* e *não precisa* ser refutado deve-se considerar a noção de refutação. “Refutação” designa usualmente a apresentação de uma evidência da falsidade ou inconsistência de um enunciado, opinião ou concepção (ou de suas consequências). Deste modo, o cético existencial não pode ser refutado, porque, não sendo dóxico, não é capaz de refutação (ou confirmação) em sentido usual. Con-

tudo, apesar de correto, este não é o sentido mais específico em que não é possível nem requerida a refutação do cético existencial.

Em aceção existencial, “refutação” significa evidenciar que uma maneira de existir é inconsistente, ou seja, que sua específica determinação implica uma determinação oposta. Portanto, refutar o cético existencial significa mostrar que, caso ele seja facticamente no modo de ser da negação da verdade (a privação da abertura ontológica), então ele ainda tem abertura e intencionalidade, ou seja, não existe no modo da negação da verdade. Em suma, o ceticismo existencial é refutado existencialmente, porque o cético, determinando-se em uma maneira de existir, ainda não está privado de abertura ontológica. No entanto, esta análise implica *prima facie* que, ao contrário do que afirma Heidegger, o cético pode ser refutado. Para resolver essa dificuldade é preciso considerar as razões pelas quais o cético existencial não *precisa* ser refutado.

Heidegger ressalta que são requeridas duas condições para que se dê o caso do cético existencial: 1) se ele é facticamente no modo da negação da verdade e 2) se ele compreendeu a si mesmo neste ser. A primeira condição enuncia a característica existencial e não dóxica deste ceticismo. A segunda introduz uma cláusula adicional, cujo significado baseia-se na aceção técnica do termo “compreender” no âmbito da analítica existencial. Compreender é projetar-se em possibilidades existenciais. No caso do cético, projetar-se na possibilidade da negação da verdade, isto é, na ausência da abertura de ser e da experiência intencional de entes.

Quando estas duas condições estão satisfeitas, então o cético dissolveu de maneira extrema o ser-aí e a verdade. A abertura para ser e o próprio ser-aí são levados à extinção no desespero do suicídio.<sup>4</sup> Conclui-se, portanto, que o cético existencial extinguiu a verdade no suicídio. Esta é propriamente a

4. Heber (1998: 8, note 10) sugere que uma interpretação mais desenvolvida da afirmação sobre o suicídio poderia iniciar com um exame do conceito de desespero em Kierkegaard. Heidegger (1994: 439; 1996: 325; 1983: 426; 1999: 175) referiu-se ao suicídio em outras ocasiões. Contudo, uma análise sistemática do tema do suicídio na obra de Heidegger excede os limites do presente ensaio.

negação da verdade, mas com isso não resta nenhum existir em algum modo de ser. Seria preciso refutar o cético como existencialmente inconsistente, caso ele ainda estivesse em alguma maneira fáctica de existir. Como não há mais nenhuma maneira fáctica de existir, não é preciso refutá-lo.

A razão pela qual *não é preciso* refutar o cético revela também porque ele *não pode* ser refutado. Trata-se aqui de um sentido mais forte de impossibilidade, distinta daquela que resulta do fato do ceticismo existencial não ser dóxico. Para que uma maneira fáctica de existir possa ser internamente inconsistente é preciso que ela seja uma maneira de existir, ou seja, que nela aconteça a projeção em uma possibilidade existencial. Porém, compreender-se e projetar-se no modo da negação da verdade significa extinguir no suicídio o ser-aí e toda abertura. Por conseguinte, isto implica que não há mais nenhuma maneira de existir, o que suprime a condição que tornaria possível refutar o cético como existencialmente inconsistente. Em resumo, o cético existencial não está na atitude que possibilita a refutação em sentido usual, mas tampouco está na dimensão que permite a refutação em sentido existencial.

A impossibilidade de refutar o cético existencial evidencia que a verdade, a abertura para ser, pode deixar de ser o caso. No suicídio o cético extingue o ser-aí, evidenciando que verdade não é necessária. Contudo, se poderia objetar que a verdade é necessária numa outra aceção, na medida em que o suicídio do cético acontece a partir do *factum* do ser-aí e da verdade. É pensável, portanto, que o *factum* do ser-aí seja necessário. Para lidar com esta objeção, Heidegger correlaciona com o enunciado sobre a irrefutabilidade do cético um enunciado sobre a indemonstrabilidade do ser da verdade.

Inicialmente, Heidegger esclarece que a impossibilidade da prova do ser da verdade equivale a não ser possível provar a necessidade da verdade. A razão para que não seja demonstrável a necessidade da verdade supõe a correlação entre verdade, como abertura para ser, e o ser-aí. Provar que a verdade é necessária significa, assim sendo, provar que o ser-aí é necessário, no sentido de que o *factum* do ser-aí não poderia não ter sido o caso. Desta

forma, a demonstração da necessidade da verdade requer a demonstração de que o ser-aí existe porque deveria existir, isto é, porque algum fator determinante tornou necessário o acontecer do ser-aí.

Para que esta alternativa seja pensável, no entanto, são requeridas duas condições: 1) que o ser-aí possa ser posto sob uma demonstração e 2) que possa ser *por si mesmo* submetido a tal demonstração. A demonstração em questão deve resultar na conclusão de que o *factum* do ser-aí é necessário. Contudo, a segunda condição exige que esta prova não contenha referência a fatores externos ao ser-aí, por exemplo, considerações sobre uma legalidade natural ou sobrenatural que teria feito necessária a ocorrência do ser-aí. Caso sejam pensáveis, estas considerações exigem um ponto de vista externo ao ser-aí, como, por exemplo, a perspectiva de um absoluto transcendente ou imanente à natureza. Uma restrição ao acesso filosófico a essa perspectiva pode ser lida na seguinte passagem:

Porém, nunca pode ser demonstrado que seja necessário ou eterno um ente do caráter do ser-aí, ou seja, um ente que segundo sua essência existe na verdade. Pode-se acreditar nisso a partir de fundamentos religiosos ou quaisquer fundamentos similares, mas não falamos de um conhecimento que, de acordo com seu sentido demonstrativo, estaria muito distanciado de ser apropriado para ser um fundamento de um conhecimento científico. Decidiu alguma vez um ser-aí facticamente existente, algum de nós enquanto tal pôde decidir livremente por si mesmo e poderá decidir por si algum ser-aí existente se quer ou não vir a existência? De modo algum. (Heidegger, 1976a: 316)

O ponto de vista que permitiria provar a necessidade da existência do ser-aí poderia ser adotado, mas não a partir de supostos filosóficos e científicos. Por conseguinte, não se pode provar a necessidade da verdade. É relevante frisar que se fosse dada uma situação em que se pudesse decidir querer entrar na existência, então essa decisão livremente voluntária

tornaria pensável a existência necessária do ser-aí. Contudo, tal situação é excluída por princípio. Com base nestas considerações, a possibilidade de refutação do cético e de demonstração da necessidade da verdade é negada. No entanto, há uma objeção quase trivial a este resultado, pois ele será falsado com a simples exibição de uma demonstração de que há verdades eternas e de uma refutação do cético. Em razão disso, é preciso considerar a existência factual de tais provas.

#### 4. Verdades eternas e o cético real

Após negar a possibilidade de refutação do cético e de demonstração da necessidade da verdade, Heidegger (1977: 303) considera outra correlação de enunciados. Desta feita, são dois enunciados factuais:

Assim como não está demonstrado que há “verdades eternas”, também não está demonstrado que alguma vez “houve” um cético “efetivo” – o que no fundo acreditam, apesar do seu próprio empenho, todas as refutações do ceticismo. Talvez tenha havido mais frequentemente do que imagina as tentativas dialético-fórmicas de tomar de surpresa o “ceticismo”.

A menção da expressão “verdades eternas” é uma referência não explícita à refutação do psicologismo e do ceticismo apresentada por Husserl.<sup>5</sup> Referindo-se criticamente à posição de Sigwart, Husserl sustenta que condicionar a verdade de um enunciado ao seu reconhecimento ou descoberta resulta numa consequência inaceitável.<sup>6</sup> Por exemplo, caso a verdade do juízo que expressa a fórmula da gravitação seja condicionada pela descoberta feita

5. O ponto foi detalhadamente examinado por Fehér (1998: 12-13).

6. Sigwart respondeu criticamente às objeções de Husserl, caracterizando-as como baseadas em más-compreensões e implicando falsas consequências. Sobre o tópico exemplificado

por Newton, então antes dessa descoberta ele seria falso. Mais exatamente: haveria uma inconsistência entre este condicionamento e a intenção da afirmação de tal juízo, pois ela inclui a validade incondicionada no tempo. Tornar a verdade dependente do reconhecimento implica relativizá-la a vivências da consciência, que são temporalmente qualificadas e dotadas de início e fim no tempo. Ao contrário: a verdade é “eterna” ou supratemporal, afirma Husserl (1968: 127-128).

Diante deste argumento, a objeção de Heidegger baseia-se na análise da dependência da verdade proposicional em relação à verdade como abertura do ser-ai. Isto implica a relatividade da verdade ao ser-ai, o que, por certo, não significa psicologismo ou antropologismo. Ao contrário, antes da sua descoberta, um juízo não era nem verdadeiro nem falso. Por conseguinte, para provar a eternidade atemporal da verdade é preciso provar a atemporalidade de sua condição mais fundamental:

Que há “verdades eternas somente será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o ser-ai foi e será por toda a eternidade. Enquanto esta prova falhar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela “accreditam” (Heidegger, 1977: 300)

Deste modo, assim como o falta uma prova da atemporalidade da verdade, tampouco está disponível uma demonstração da necessidade da verdade. O enunciado sobre ausência de uma demonstração de que em algum momento existiu um cético real está relacionado com a falta de uma refutação efetivamente ocorrida do cético. Mais exatamente: se não está provado que alguma vez existiu um cético efetivo, então as pretensas refutações do

ceticismo são baseadas numa construção. Talvez essa seja a construção de que retoricamente precisa o oponente do cético.

Naturalmente, avaliar se alguma vez existiu ou não um cético real depende do conceito de ceticismo que se maneja. Neste sentido, há um ponto filológico conceitualmente esclarecedor relacionado com a afirmação em questão. Aparentemente a afirmação da falta de uma prova da existência de um cético é inconsistente com a declaração sobre o cético existencial que dissolveu a verdade no suicídio. O tema foi detalhadamente examinado na literatura, que apontou uma correção feita por Heidegger na frase em questão. Até a 7ª edição de *Ser e Tempo*, a frase declarava que não estava provado que *nunca* (*nie*) existiu um cético. As edições posteriores trazem a alteração com a palavra *alguma vez* (*je*). Esta não é apenas uma correção estilística, pois promove uma completa inversão no sentido da frase. Quando se analisa a expressão “não está provado” em termos modais, resulta o operador “não é necessário”, ou seja, “é possível”? As duas versões da frase seriam as seguintes:

*Nunca*: Não é necessário que “um cético efetivo nunca existiu” ou é possível que “um cético efetivo tenha existido”.

*Alguma vez*: Não é necessário que “um cético efetivo existiu alguma vez” ou é possível que “um cético efetivo não tenha existido”.

A solução para a inconsistência originada com a substituição de “nunca” por “alguma vez” é encontrada quando se entende que a versão “nunca” lida com o conceito existencial de ceticismo. Neste caso, não estar provado que nunca existiu um cético existencial significa que é possível que o ceticismo existencial encontre instâncias nos atos suicidas ao longo da história (Fehér, 1998: 9). Com a mudança para a variante “alguma vez”, Heidegger está usando o conceito dóxico de ceticismo. Assim sendo, que não tenha sido provado

---

com as Leis de Newton, Sigwart (1904: 23) declara que hipostasiar proposições ao estatuto de essências independentes é mitologia.

7. Agradeço a Frank Sautter por essa observação sobre a análise modal de “estar provado que”.

que alguma vez existiu um cético real significa que não há evidências que alguém tenha efetivamente sustentado uma teoria cética. Pelo contrário, para a suspeita de que esta não seja uma crença do cético, mas sim do seu oponente, que procura assegurar a sua própria doutrina através da refutação de tal construção. A conjectura final na citação permite ser lida tanto com o conceito existencial de ceticismo, quanto a partir do entendimento do ceticismo como integrante da investigação sobre a verdade. Em todo caso, é plausível supor que não se trata do conceito de ceticismo como uma teoria que em seus enunciados nega a verdade de enunciados.

Em resumo, Heidegger sustenta que não estão disponíveis demonstrações de que há verdades atemporais e de que alguma vez existiu um cético real. A justificação desta negação representa uma resposta importante à estratégia que tenta falsificar factualmente a declaração sobre a impossibilidade de refutação do cético e de demonstração da necessidade da verdade. Todavia, estes resultados não são relevantes apenas para estabelecer uma noção de apropriada de ceticismo, mas contribuem para a abordagem do problema do estatuto modal da verdade.

## 5. A modalização da verdade

Heidegger sugere um conceito de ceticismo que não implica uma negação da verdade de enunciados, conjecturando que uma teoria cética que afirme a inexistência ou incognoscibilidade da verdade talvez seja uma construção retórica. Visto em outro aspecto, o ceticismo no plano dóxico integra o complexo de questões sobre as condições da verdade em geral. Além disso, diferentemente de qualquer atitude teórica, o ceticismo existencial refere-se a uma forma de projetar-se na possibilidade extrema que extingue no suicídio o ser-aí e toda verdade. Este cético não pode nem precisa ser refutado. Referindo-se a Sexto Empírico, Heidegger declara que, “para nós, céticos são aquele que duvidam apenas para duvidar; verdadeiramente, porém, eles são os que examiniam [*die Prüfenden*]” (1998: 94).

Assim entendido, é consistente que o cético tenha ensinamentos para oferecer. Uma lição mais geral por ele ensinada relaciona-se com o estatuto modal da verdade. Com base na relatividade da verdade ao ser-aí, Heidegger argumentou que não é possível provar a necessidade da verdade: a verdade pode ser extinguida no suicídio e o ser-aí não pode ser posto sob uma demonstração. Não há, portanto, necessidade incondicional da verdade. Contudo, uma necessidade interna pode ser identificada no modo de ser da verdade. Neste caso, trata-se da necessidade que resulta do condicionamento de toda intencionalidade pela abertura para os modos de ser. Se há normatividade, então a verdade, a abertura para os modos de ser, está necessariamente pressuposta.

Por outro lado, a relatividade da verdade ao ser-aí não resulta na relativização dos verdadeiros dos enunciados justificados como verdadeiros. Ao contrário, tais enunciados promovem um descentramento do ser-aí, no sentido específico de que as proposições verdadeiras descobrem entes cujas determinações são independentes do ser-aí. Referindo-se ao exemplo das Leis de Newton, Heidegger sublinha qual é exatamente o modo de ser da verdade:

Que as leis de Newton não eram nem verdadeiras nem falsas antes dele não pode significar que o ente que elas mostram no seu descobrir não tenha sido antes. Essas leis se tornaram verdadeiras por meio de Newton; com elas o ente se tornou acessível em si mesmo para o ser-aí. Com o estar descoberto do ente, este se mostra precisamente como o ente que já era antes. Descobrir assim é o modo de ser da “verdade”. (1977: 300)

O modo de ser da verdade não oferece nenhuma necessidade incondicional, mas uma necessidade interna que, no caso específico das verdades enunciativas, permite o acesso a domínios de entes cuja existência e determinação não são relativas ao ser-aí. Sendo a abertura relativa ao ser-aí, refratário a toda prova e aniquilável no suicídio, o cético ensina que a

necessidade da verdade é condicionada. No entanto, suas lições também se estendem para a dimensão modal da existência em geral.

## 6. Necessidade existencial

Oskar Becker (1952: 72-74) examinou os aspectos em que se pode encontrar um elemento modal de necessidade no modo de ser da existência. Baseando-se na distinção feita por Aristóteles, Becker descreve o necessário como sendo o compulsório, a força obrigante (*die zwingende Gewalt*). Segundo esta aceção, a necessidade existencial localiza-se na facticidade do ser-aí, dado que as possibilidades em que alguém se projeta estão limitadas por uma situação fáctica em que está lançado. No entanto, a situação enquanto tal é contingente, pois poderia ser outra qualquer. Dado que a opacidade derivada do estar lançado impede que se possa encontrar alguma legalidade explicativa do encontrar-se em uma situação específica, então esta é uma necessidade impura.

Essa mesma determinação modal também está presente na abertura para os modos de ser. Há uma força obrigante que opera na limitação da compreensão de ser que desvela os modos de ser, na medida em que ela está facticamente situada. Isso significa que a normatividade ontológica proporcionada pelos modos de ser é sempre situada, o que implica, certamente, uma limitação. Contudo, essa força constrangedora da facticidade da abertura para os modos de ser é relativa ao ser-aí, o qual, por sua vez, não pode ser demonstrado como necessário. Trata-se, portanto, de uma necessidade existencial condicionada, na medida em que, mesmo sendo limitadora da compreensão de ser e da normatividade ontológica, ela é contingente.

Entretanto, o cético existencial guarda uma derradeira lição sobre a necessidade existencial. Como foi visto antes, o ser-aí não pode ser provado como necessário, porque não decidiu chegar à existência. Contudo, o ser-aí e a verdade podem ser levados até a extinção no desespere do suicídio. A

dissolução suicida da verdade aparentemente revela uma assimetria no constrangimento da existência, pois, diferentemente do chegar à existência, talvez a extinção da verdade e do ser-aí possa ser decidida. No entanto, o ceticismo existencial revela a continuidade da necessidade existencial, mesmo com o aniquilamento da existência. A rigor, esse contínuo do necessário na existência precisa ser compreendido com uma aceção diferente de “necessidade existencial”.

O ponto decisivo neste contexto é a interpretação do suicídio como fenómeno existencial. De acordo com a analítica existencial, antes que desfrutem do modo de ser da existência são determinados por possibilidades existenciais e a sua individuação é uma tarefa a ser cumprida. Neste marco teórico, o suicídio é interpretado como sendo a forma extrema de realização da tarefa essencial da existência:

O ser é para esse ente propriamente tarefa e possibilidade; e isso essencialmente; o ser-aí não pode se esquivar dessa tarefa e dessa possibilidade enquanto existe, mas precisa sempre e a cada vez, de um modo ou de outro, levar a termo essa tarefa. O suicídio é apenas uma forma extrema na qual a tarefa essencial da existência do ser-aí pode chegar a resolver-se. (1996: 325)

Ainda que de maneira extrema, o suicídio continua sendo uma forma de realização da existência, ou seja, de levar a termo a tarefa de determinar-se de um modo ou de outro, preservando a situação fáctica de possibilidades herdadas a partir da qual efetiva-se a projeção na dissolução do ser-aí e da verdade. Há, no entanto, algo mais que se revela no fenómeno existencial do suicídio. Com ele evidencia-se uma ambiguidade que mostra a presença integral de uma necessidade interna ao existir. O ponto é enunciado no Curso sobre o hino “O Reno”:

Com efeito, pensamos sermos nós quem dirige inteiramente o nosso ser e dele dispõe. Em certo sentido isso é verdadeiro,



mas em certo sentido também é não verdadeiro, visto que nem entregamos a nós mesmos este ser (*Sein*), nem podemos nos tirar deste seer; e mesmo no suicídio mais livre, se é que se pode saber o que aí deve significar livre, bem podemos nós próprios tirar o seer, mas nunca podemos tomar a nós e, por assim dizer, livrar-nos do seer, porque com a devastação do seer devastamos-nos a nós próprios, de modo que passa a faltar aquele que, agora, poderia “ser” (!) livre do seu seer. Precisamente aqui é que se mostra a singular relação do homem, enquanto um ente, com o ser deste ente. (1999: 175)

O suicídio é uma evidência de que se pode tirar o próprio modo de ser (a existência, o ser-aí, a verdade). No entanto, visto sob outro aspecto, continua havendo uma limitação interna ao poder-ser existencial. Não se trata, note-se bem, de uma negação da liberdade que supostamente estaria presente na consecução do suicídio. O limite refere-se à impossibilidade de tomar a si mesmo, extinguir o próprio ser-aí e a verdade, e ainda continuar sendo sem este modo de ser. Não há, portanto, uma assimetria do necessário na existência, pois a falta da autoria é contínua desde a entrega até a retirada do próprio modo de ser.

Alição que permanece da inspeção derradeira do cético, que dissolve o ser-aí e a verdade no desespero do suicídio, é que na dimensão da existência, mesmo sendo determinada como poder-ser, a necessidade é contínua. Entretanto, este fenômeno modal é capturado mais propriamente com o terceiro significado de “necessário” analisado por Becker. O necessário, neste caso, é o indubitável, o inequívoco, o inquestionável: o que simplesmente acontece porque deve acontecer e não pode acontecer de maneira diferente (Becker, 1952: 72).<sup>8</sup> A verdade, a abertura do ser-aí para os modos de ser,

apresenta-se como o que simplesmente acontece e não pode acontecer de modo diferente enquanto o ser-aí continuar existindo.

## Conclusão

Exame de algumas declarações de Heidegger sobre o ceticismo permite extrair dois resultados gerais. De um lado, a interpretação fenomenológica dissolve as premissas que tornam possível o ceticismo (entendido como uma concepção teórica que nega a verdade e sua cognoscibilidade) e os seus antagonistas. De outro lado, a noção positiva de ceticismo resultante da construção fenomenológica fornece indicações relevantes para identificar um fenômeno modal de necessidade existencial. A diferença entre os conceitos dóxico e existencial de ceticismo, bem como as razões que sustentam a declaração de que o cético não pode ser refutado e a necessidade da verdade não pode ser provada, apontam para um conjunto de aspectos de natureza modal. Estes aspectos foram caracterizados com base na análise do conceito de necessidade feito por Oskar Becker. Inicialmente, a abertura para os modos de ser apresenta-se como necessária, no sentido de que os modos de ser são constituintes e determinantes de toda normatividade intencional. Trata-se do necessário como o *indispensável* que é requerido para os comportamentos intencionais. Em segundo lugar, a abertura para os modos de ser é sempre situada faticamente. Neste sentido, ela apresenta-se como uma *força limitante* que constrange faticamente os comportamentos intencionais e suas respectivas normatividades. Vista sob a perspectiva da abertura que faculta o acesso aos entes tais como são independentemente do existente humano, a transcendência para os modos de ser permite uma vinculação aos entes que é limitativa do poder-ser existencial. Por fim, entendido como o *que não pode acontecer*

8. Neste caso, porém, Becker identifica o necessário como sendo próprio do domínio Para-existencial, ou seja, do aspecto natural exterior à existência. O problema é complexo,

porque no suicídio evidencia-se a relação de unidade entre os modos de ser da vida e da existência.

*de maneira diferente*, há uma continuidade do necessário na existência, que se evidencia no fato de que não se pode dar a si mesmo o próprio modo de ser, mas também não se pode dele retirar-se. Com o céptico, portanto, aprende-se que o campo modal da existência não se esgota no possível, mas integra também, ao seu modo, um fenômeno complexo de necessidade existencial.

## Referências

- BECKER, O. (1952), *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain.
- FEHÉR M., ISTVÁN (1998), «Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit», en: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, pp. 1-20.
- FREDE, D. (1986), “Heidegger and the scandal of philosophy”, en A. Donagan, A. Perovich y M. Wedin (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 128-151.
- HEIDEGGER, M. (1976a), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1976b), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en W. Biemel (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 21, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977), *Sein und Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30), en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), en P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 20, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1996), *Einleitung in die Philosophie*, en O. Saame y I. Saame-Speidel (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 27, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.

– (1998), *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, en I. Schüßler (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 42, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.

– (1999), *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, en S. Ziegler (ed.), *Gesamtausgabe* (3ª ed.), vol. 39, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.

HUSSERL, E. (1968), *Logische Untersuchungen I* (5ª ed.), Tübinga, Max Niemeyer.

MARTIN, W. (2013), “The semantics of *Dasein* and the modality of *Being and Time*”, en *Heidegger’s Being and Time*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 100-128.

MINAR, F.H. (1999), “The thinging of the thing: A late Heideggerian approach to skepticism?”, *Philosophical Topics*, 27 (2): 287-307.

– (2001), “Heidegger’s response to skepticism in *Being and Time*”, en J. Floyd e S. Shieh (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, pp. 193-213.

MITCHELL, A. (2010), “The Exposure of Grace: Dimensionality in late Heidegger”, *Research in Phenomenology*, 40 (3): 309-330.

– (2015), *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press.

MOHANTY, J. (1999), “Phenomenology and the Modalities”, en *Logic, Truth and the Modalities*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 168-179.

MÜLLER-LAUTER, W. (1960), *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter.

REIS, R. (2018), “Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica”, *Trans/Form/Ação*, 41 (3): 191-211.

RICHARDSON, J. (1986), *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford, Clarendon Press.

SIGWART, C. (1904), *Logik. Band I* (3ª ed.), Tübinga, J.C.B. Mohr.

STEVENSON, L. (1993), “Heidegger on cartesian skepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 1 (1): 81-98.

ZUCKERMAN, N. (2015), “Heidegger and the essence of *Dasein*”, *The Southern Journal of Philosophy*, 53 (4): 495-516.

¿Se contraponen la analítica del *Dasein* a la antropología filosófica y a la biología? Una lectura crítica del parágrafo 10 de *Ser y tiempo*

Enrique Muñoz Pérez

### Introducción

Algunas lecturas del pensamiento de Heidegger tienden a obviar apresuradamente la relación entre el programa de *Ser y tiempo*, la antropología filosófica y la biología. Tal parece que basta con interpretar correctamente el parágrafo 10 de la obra principal de Heidegger para dar por terminada la discusión. En otras palabras, dado que Heidegger sostiene allí que la analítica del *Dasein* tiene que ser diferenciada de ciertas disciplinas particulares, el desarrollo del problema antropológico y biológico a partir de la filosofía heideggeriana sería un esfuerzo inútil e innecesario.

Será necesario mostrar que los cuestionamientos e investigaciones hechos hasta ahora apuntando hacia el *Dasein*, sin perjuicio de su productividad en los respectivos campos de averiguación, yerran el verdadero problema, el problema *filosófico*, y que, por ende, mientras persistan en este error no pueden pretender siquiera *estar capacitados* para llevar a cabo aquello a que en el fondo aspiran. La fijación de los límites de la analítica existencial frente a la antropología, la psicología y la biología se refiere solamente a la pregunta ontológica fundamental. (Heidegger, 2009: 66-67)

La intención de este artículo es discutir esta interpretación del pensamiento heideggeriano, es decir, la pregunta orientadora es la siguiente: ¿es

tan cierto que se contraponen la analítica del *Dasein* con la antropología filosófica y la biología? La hipótesis que pretendo sostener al respecto es que las críticas de Heidegger a la antropología filosófica y a la biología, que se expresan en el parágrafo 10 de *Ser y tiempo*, tienen algunas modificaciones relevantes unos años más tarde, por ejemplo, en la conferencia de 1929, denominada *Antropología filosófica y metafísica del Dasein* (GA 80), donde Heidegger esboza lo que podría llegar a ser una antropología filosófica de tintes “heideggerianos”. Algo similar ocurre con la biología, la que es leída filosófica o metafísicamente en la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29-30), donde Heidegger discute, entre otros, el concepto de animalidad con biólogos como Hans Driesch, Wilhelm Roux y Jakob von Uexküll. En el fondo, lo que quisiera mostrar es el ejercicio filosófico mismo de Heidegger que vuelve sobre sus planteamientos acerca de la antropología filosófica y la biología, modificando de manera importante su forma de pensar.

En consecuencia, este artículo se dividirá en tres partes: 1) “El lugar de la antropología filosófica y la biología al interior de *Ser y tiempo*”; 2) “El lugar de la antropología filosófica y la biología en el entorno de *Ser y tiempo*”, y 3) “Algunas consideraciones finales”.

## 1. El lugar de la antropología filosófica y de la biología al interior de *Ser y tiempo*

### 1.1. La insuficiencia de la antropología

Desde su publicación en 1927, *Ser y tiempo* es un texto que ha sido interpretado desde las más diversas perspectivas. La obra fundamental de Heidegger ha sido entendida, cuando menos, como una ruptura con la tradición metafísica occidental –que va, a juicio de Heidegger, de Platón a Hegel–, como una heterodoxa manera de interpretar la fenomenología de Husserl, como uno de los impulsos decisivos del pensamiento posmoder-

no o como una original, pero a la vez compleja, manera de comprender la condición humana. Sobre esta última manera de entender *Ser y tiempo* se pronunció el propio Heidegger explícitamente en desacuerdo. Hay que recordar aquí que la pregunta por la interpretación antropológica de *Ser y tiempo* fue planteada, entre otros, por Richard Wisser en el diálogo con Martin Heidegger a propósito de su octogésimo cumpleaños.<sup>1</sup> Sin embargo, tal parece que este “provechoso malentendido” (Figal, 1999: 660) ha seguido permaneciendo.

No pretendo insistir en una interpretación antropológica de la mencionada obra de Heidegger, sino que busco esclarecer el rol que ocupa la antropología y la biología en *Ser y tiempo*, y bosquejar sus proyecciones en el entorno de esa obra. Por ello, comenzaré caracterizando a la antropología como “ambigua”, aunque “con proyección”.

La noción de “antropología” en *Ser y tiempo* es, sin duda alguna, “ambigua”. Heidegger, por ejemplo, utiliza expresiones como “antropología”, “antropología filosófica”, “antropología tradicional” e incluso “a priori de una antropología existencial”. Con los primeros usos, es decir, “antropología” o “antropología tradicional”, busca Heidegger deslindar, por un lado, metodológicamente la analítica existencial y, por otro, mostrar la insuficiencia ontológica de caracterizaciones del ser humano como “animal racional”, “imagen y semejanza de Dios”, “conciencia” o “sujeto”. Este es el objetivo principal del parágrafo 10 de *Ser y tiempo*.

Heidegger identifica ya en la definición griega de hombre como ζῷον λόγον ἔχον la mencionada situación –esto es, sus insuficientes fundamentos ontológicos–. La antropología tradicional, sostiene él, comporta lo siguiente:

La definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, en el sentido de *animal rationale*. Ahora bien, el modo de ser del ζῷον es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante.

1. La pregunta por la interpretación antropológica de *Ser y tiempo* fue planteada, entre otros, por Richard Wisser en el diálogo con Heidegger a propósito de su 80 cumpleaños (Wisser, 1970).

El Λόγος es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto. (Heidegger, 2009: 70)

Con la noción del “estar-ahí” (*Vorhandensein*) y del “encontrarse delante” (*Vorkommen*) se asocia la ontología de la sustancia. Es sabido que para Heidegger *Vorhandenheit* es un sinónimo del término latino *existentia*. Estos es, el “estar-ahí” (*Vorhandensein*) describe sencillamente el modo de ser de las cosas que yacen ante nuestros ojos. El problema para Heidegger es que, en definitiva, la noción tradicional de existencia como *Vorhandenheit* iguala en su explicación al hombre, los animales y los objetos. Por eso mismo el *Dasein* “no es ni cosa, ni sustancia ni objeto” (Heidegger, 2009: 69).

Algo similar ocurre con la interpretación teológico-medieval del hombre. Si bien ella alcanza con el cristianismo una nueva perspectiva, según Heidegger, la mencionada interpretación es realizada con medios filosóficos que provienen de la ontología clásica.<sup>2</sup> Es por ello que Heidegger caracteriza los fundamentos de la antropología antiguo-cristiana como ontológicamente insuficientes: esa antropología ha olvidado la pregunta por el ser del hombre<sup>3</sup> y ha comprendido el ser de ese ente como algo “obvio”, que está-ahí ante los ojos.

Uno podría suponer entonces que los análisis antes mencionados no serían extensibles a la filosofía moderna, porque la noción de sujeto sería el fundamento de esa perspectiva filosófica. Sin embargo, es claro para

2. “(2) El otro hilo conductor para la determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico: καὶ εἶνεν ὁ θεὸς ποιητικῶν ἀνθρώπων κατ' εἰκόνα ἡγερέων καὶ κατ' ὁμοιωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*. La antropología cristiana alcanza, a partir de aquí y con la simultánea recepción de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre” (Heidegger, 2009: 70).

3. “En el curso de esta historia, ciertos dominios particulares del ser –tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, y la persona– caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser” (Heidegger, 2009: 43).

Heidegger que, en la filosofía del sujeto que va entre Descartes y Husserl, yace todavía una dificultad: el estatus ontológico de la subjetividad. De este modo, uno puede entender todavía la noción de hombre en esta época bajo una influencia “sustancial”. Esa “influencia sustancial” puede ser identificada en los esfuerzos modernos por alcanzar una *res cogitans*. Pero, todavía más, es evidente para Heidegger (2009: 67) que “toda idea de «sujeto» –si no está depurada por un previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὑποκειμενον) [...] No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones «vida» y «hombre», para designar al ente que somos nosotros mismos?”

Podría considerarse, a partir de lo expuesto, que Heidegger ha hecho un conjunto de afirmaciones lapidarias en contra de la antropología. Sin embargo, uno mismo puede identificar en *Ser y tiempo* una sorprendente línea argumentativa que se relaciona con un tratamiento diferente de la cuestión del hombre: en *Ser y tiempo* Heidegger reserva un espacio para una posible “antropología existencial” (*existenziale Anthropologie*), cuestión a la que nos referiremos más adelante. Antes, me resta presentar el tratamiento que hace Heidegger de la biología en el parágrafo 10 de *Ser y tiempo*.

## 1.2. La biología también tiene fundamentos insuficientes

Heidegger alude a la biología en el parágrafo 10 de *Ser y tiempo* con el objetivo de diferenciarse de una “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*) o de una filosofía biológica que no ha pensado los problemas hasta sus estructuras categoriales o fundamentales.<sup>4</sup>

4. En la lección de Marburgo *Lógica: la pregunta por la verdad* del semestre de invierno de 1925-1926, Heidegger toma distancia de la filosofía de la vida. “Dentro de la filosofía actual

En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente solo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir”. La vida no es un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente determinada) y, además, otra cosa. (Heidegger, 2009: 71)

En otras palabras, la biología, en cuanto ciencia positiva, no puede determinar o encontrar la estructura del ser. Un poco más adelante, en el parágrafo 12, Heidegger (2009: 79) agrega que “la estructura misma no puede ser explicitada filosóficamente, incluso como un a priori del objeto temático de la biología, si ella no ha sido previamente comprendida como estructura del *Dasein*”. En consecuencia, la biología debe ser entendida a partir de la ontología fundamental; empero, esto no significa, como veremos, desdénar el aporte que ella puede realizar, puesto que, sostiene Heidegger, “no se ha formulado ningún juicio sobre el trabajo positivo” (71) de la biología. Hagamos una breve síntesis. Hasta el momento, se puede afirmar lo siguiente: a) en *Ser y tiempo*, Heidegger deslinda la analítica del *Dasein*

---

estas advertencias son importantes en la medida en que, como ustedes ya deberían saber, se ha intentado hacer frente a la llamada filosofía de la vida y se ha tratado de mostrar que esta filosofía de la vida, como en efecto se ha autodenominado de modo desacertado, es una filosofía biológica. Esta oposición frente a la filosofía de la vida, que ha arrancado de Rickett, se basa de entrada en este malentendido de confundir la problemática categorial de la filosofía en lo referente a la vida con la biológica. A Rickett hay que darle la razón en tanto que, *de facto*, la filosofía de la vida, en sus investigaciones y resultados, en el fondo no ha llegado hasta las estructuras categoriales, pero según su propia tendencia tiene a la vista tal cosa. Que en realidad ella no se comprenda a sí misma se debe ya a la denominación de «filosofía de la vida», que en sí misma es una tautología, pues la filosofía no tiene que ver con otra cosa que con la propia existencia. Es decir, «filosofía de la vida» es algo tan agudo como «botánica de las plantas» (Heidegger, 2004: 175-176).

de la antropología, porque ella tiene insuficientes fundamentos ontológicos; b) sin embargo, ya en *Ser y tiempo*, él menciona la posibilidad de desarrollar una antropología existencial, y c) en *Ser y tiempo*, Heidegger también toma distancia de la biología, en la medida en que ella no puede determinar la estructura del ser. Con todo, en *Ser y tiempo*, Heidegger rescata su aporte científico. Paso de esta forma al siguiente momento de mi artículo.

## **2. El lugar de la antropología filosófica y la biología en el entorno de *Ser y tiempo***

### **2.1. Antropología existencial**

El tema de la antropología filosófica y de la biología es retomado por Heidegger en el denominado entorno de *Ser y tiempo*, esto es, aquel período que va aproximadamente hasta 1932. Como sostiene anteriormente, Heidegger se refiere con anterioridad en *Ser y tiempo* a una “antropología existencial”. Recordaré, entonces, el pasaje correspondiente, para contextualizar mi exposición:

Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero esa no es la finalidad de la presente investigación. Su propósito está en la línea de una ontología fundamental. (Heidegger, 2009: 156)

La pregunta que se impone es la siguiente: ¿por qué Heidegger deja un espacio abierto para una “antropología existencial” en *Ser y tiempo*? La respuesta inmediata sería sostener que una posible “antropología existencial” profundizaría algunas investigaciones específicas, que no interesa o

no sería necesario desarrollar en el marco de una ontología fundamental.<sup>5</sup> Siendo esta interpretación correcta, me parece insuficiente. Lo anterior, porque se restringe únicamente al marco dado por la obra fundamental de Heidegger, sin apreciar los alcances de una expresión como la de “antropología existencial”.

Por el momento, me parece plausible afirmar que es posible identificar en el pensamiento de Heidegger, en términos generales, el bosquejo de una “antropología filosófica”. Ella desarrollaría un rol complementario con relación al análisis del *Dasein*. Dichos análisis han sentido las bases de una descripción de la vida o de la existencia humana; ellos suministran, también, algo que debería quedar en un segundo plano, según lo entiende el propio Heidegger en *Ser y tiempo*,<sup>6</sup> es decir: los rasgos fundamentales de una antropología filosófica, que no se ocupa del ser humano como desde fuera, como si fuera un ser vivo al que nosotros pudiéramos “fijar” en su esencia, sino que hace comprensible el ser del hombre a partir del *Dasein*.<sup>7</sup> En otras palabras, si existiera algo así como una antropología de características heideggerianas, ella debería fundamentarse en el ser del hombre, cuya base se encuentra en las estructuras del *Dasein*, más específicamente, en la comprensión de ser, como lo evidencia la conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*”. Esta es la “proyección” de la antropología, a la que me refería con anterioridad.

5. Esta es, por ejemplo, la interpretación de von Herrmann (1987).

6. “La analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del *Dasein*, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología «filosófica» apoyada sobre bases filosóficamente suficientes. En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan solo algunos «fragmentos»” (Heidegger, 2009: 41).

7. En este punto sigo la interpretación de Figal (2001: 57).

## 2.2. Lo que sería una antropología filosófica heideggeriana

La mencionada conferencia fue leída por Heidegger el 24 de enero de 1929 en la Sociedad Científica Kant (Kantgesellschaft) en Fráncfort y se encuentra en el volumen 80.1, denominado *Vorträge, Teil I: 1915-1932*.<sup>8</sup>

La conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*” me parece que constituye un interesante puente entre el programa de *Ser y tiempo* y del “entorno” (*Umkreis*) más inmediato de la obra principal de Heidegger. En dicha conferencia Heidegger profundiza sus conocidas y radicales críticas contra la antropología filosófica tradicional y enfatiza una de las ideas que marca el período inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, esto es, el surgimiento de la “metafísica del *Dasein*” (*Metaphysik des Daseins*); problemática que no es del todo desconocida, porque también es identificable en textos como *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y en la “lección magistral” (*Vorlesung*) del semestre de verano de 1929, denominada “El idealismo alemán”.

En lo que sigue, bosquejaré algunos de sus rasgos principales, para dejar un espacio, posteriormente, para el tratamiento que hace Heidegger de la biología.

La conferencia de Heidegger tiene como punto de partida un diagnóstico de la filosofía de su época. Ella es dominada por dos tendencias: una es la “antropología” y la otra es la “metafísica”. Cito a Heidegger:

Una se presenta como interés en la *antropología* (pregunta:

qué es el hombre), la otra se hace reconocible como línea para

la *metafísica* (pregunta: qué es el ente como tal y como todo).<sup>9</sup>

8. Ese volumen está siendo traducido en estos momentos por el destacado especialista en Heidegger Angel Xolocotzi Yáñez.

9. “Die eine bekundet sich als Interesse an der *Anthropologie* (Frage: was der Mensch sei), die andere verrät sich als Zug zur *Metaphysik* (Frage: was das Seiende als solches und im Ganzen sei)” (Heidegger, 2016: 215).

“Antropología” y “metafísica”, así lo cree Heidegger, dominan la escena filosófica a fines de la década de 1920. Por un lado, la “antropología” es, para él, una importante pero a la vez indeterminada disciplina filosófica. La “antropología” procura desarrollar una “enseñanza del ser humano” (*Lehre des Menschen*) del mismo modo que disciplinas como la psicología, la caracterología o la tipología. Con todo, su problema esencial yace precisamente en la reducción de toda la discusión filosófica al tema del hombre o la pregunta por el hombre. Es decir, la filosofía se ve y se evalúa a través del prisma antropológico. En esta reducción se encuentra, a juicio de Heidegger, la indeterminación de la antropología.

Por otro lado, la “metafísica” es caracterizada como el sucedáneo de un antiguo debate filosófico. Tampoco su situación es alentadora. Ella es entendida por Heidegger sea como una sustitución del decaído poder de influencia de las iglesias cristianas, sea como una especie de renovación del sistema del idealismo alemán. No obstante lo anterior, hay que hacer presente que esta caracterización negativa del término “metafísica” es supepada en el desarrollo de la conferencia de Heidegger. A la “metafísica” de características tradicionales se contrapondrá la “metafísica del *Dasein*”. Hecho este diagnóstico de la filosofía de su tiempo, Heidegger plantea un interesante problema filosófico: esto es, la pregunta por la relación interna y la unidad radical entre la “antropología” y la “metafísica”. Dicha pregunta no debe ser respondida superficialmente, sino mostrando el fondo del problema. Así lo sostiene Heidegger:

Entonces, cuando nosotros hacemos la pregunta por la relación interna y la unidad radical de la antropología y de la metafísica como tendencia, *filosófica*, luego eso significa que la pregunta no puede ser formulada desde la periferia de esas corrientes, sino que a partir del centro de una o incluso *del* problema *filosófico* fundamental.<sup>10</sup>

10. “Denn wenn wir die Frage nach dem *inneren* Zusammenhang und der *wurzelhaften* Einheit von Anthropologie und Metaphysik als *philosophische* Tendenz zum Thema machen,

Para responder el mencionado interrogante Heidegger utiliza sorprendentemente la figura de Max Scheler como compañero de diálogo. ¿Por qué es ello sorprendente? Porque la relación Heidegger-Scheler pasa, por lo menos, por tres momentos que son claramente distinguibles (Großheim, 2003): 1) un juicio riguroso de Heidegger contra Scheler; 2) una aproximación gradual entre Heidegger y Scheler, y 3) finalmente, la dedicatoria de Heidegger a Scheler de *Kant y el problema de la metafísica*, además del detallado recuerdo que hace Heidegger de Scheler en su lección magistral sobre Leibniz, llamada *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (semestre de verano de 1928), inmediatamente acaecida la muerte de Scheler.

La conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*” se enmarca, entonces, en el período de mayor cercanía entre ambos filósofos. A juicio de Heidegger, Scheler tiene la peculiaridad de haber hecho confluir en su trabajo filosófico la “antropología” y la “metafísica”. Heidegger cita en su conferencia, por ejemplo, pasajes de *Abhandlungen und Aufsätze I* (1915) y de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). En síntesis, el mérito de Scheler estriba, a juicio de Heidegger, en que él circunscribe todos los problemas centrales de la filosofía a la pregunta por el hombre. Aparentemente, de esa manera se resolvería el problema antes planteado, esto es, comprender la pregunta metafísica, la pregunta por el “ente como tal y como totalidad” a partir de la pregunta por el hombre, la pregunta “¿qué es el hombre?”

Como es de esperar, estos positivos comentarios de Heidegger sobre Scheler no son definitivos. Heidegger erige, entonces, la siguiente crítica:

Los problemas que Scheler trata en la mencionada conferencia, esto es, la esencia del hombre en relación con el animal y las plantas, asimismo la situación metafísica peculiar del hombre, constituyen entonces solo algunos puntos principales de la an-

dann heißt das: nicht aus der Peripherie dieser Strömungen her die Frage stellen, sondern aus dem Zentrum eines oder sogar *des philosophischen* Grundproblems.” (Heidegger, 2016: 218).



tropología filosófica. Como ella es construida, desde donde toma su punto de partida y es fundada en su totalidad, ello no llega a ser claro a partir de las presentes publicaciones.<sup>11</sup>

La radicalización del problema hecha por Heidegger intenta mostrar que, a pesar de los esfuerzos de Scheler para relacionar la antropología filosófica y la metafísica, ello es insuficiente: la fundamentación de su argumentación es poco plausible. Scheler, según Heidegger, no ha discutido el sentido, el derecho y la necesidad de la pregunta por la esencia del hombre. Con otras palabras, la pregunta por el hombre puede y deber ser formulada, pero con limitaciones. Así lo sostiene Heidegger:

Hay una pregunta por la esencia del ser humano, la que en su origen, punto de partida y tratamiento se encuentra antes de toda antropología filosófica, porque ella fundamenta la posibilidad interna de la filosofía *como tal* y con ello de todo preguntar *filosófico* –por lo tanto también de una antropología, la que debe poder ser filosófica.–<sup>12</sup>

La mencionada pregunta es ni más ni menos que la pregunta fundamental de la metafísica, es decir, “la pregunta por la esencia del *Dasein*” (“die Frage nach dem Wesen des Daseins<sup>13</sup>”). Solo esta pregunta puede superar la indeterminación de la antropología filosófica y hacer seguros sus límites internos.

11. “Die Probleme, die Scheler in dem genannten Vortrag behandelt: das Wesen des Menschen im Verhältnis zu Tier und Pflanze; ferner die metaphysische Sonderstellung des Menschen, machen also nur einige Hauptpunkte der Philosophischen Anthropologie aus. Wie diese im Ganzen gebaut, angesetzt und begründet ist, das wird aus den vorliegenden Veröffentlichungen nicht deutlich” (Heidegger, 2016: 221-222).

12. “Es gibt eine Frage nach dem Wesen des Menschen, die in ihrer Auslösung, in Ansatz und Behandlung vor aller philosophischen Anthropologie liegt, weil sie die innere Möglichkeit der Philosophie *als solches* selbst und damit alles *philosophischen* Fragens begründet –also auch eine Anthropologie, die philosophisch sein können” (Heidegger, 2016: 222).

Curiosamente, en esta conferencia Heidegger no se conforma con denunciar las carencias de la antropología filosófica, como en *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, sino que también expone sus posibles alcances y límites.

Si uno quisiera desarrollar una antropología, debería circunscribirse a la perspectiva correcta. Ella no debería ser empírica, sino “filosófica”. Y en ese sentido, precisa Heidegger: “Antropología filosófica puede significar: 1. Antropología en un *modo* filosófico; pero también 2. Antropología en un *propósito* filosófico.”<sup>13</sup>

¿Qué implica esta afirmación de Heidegger? Por un lado, quiere discutir la posibilidad de una antropología filosófica como ontología regional; por otro, quiere acentuar el extraordinario carácter del ser humano.

La idea de una antropología filosófica como una “ontología regional” del ser humano emerge a propósito de la discusión del método de una antropología filosófica en *Kant y el problema de la metafísica*.<sup>14</sup> Ahora, sostiene Heidegger que esta ontología regional del ser humano es una idea insuficiente, porque ella en el marco del quehacer filosófico solo sería una disciplina más, una disciplina cualquiera entre otras.

Sin embargo, “antropología filosófica” puede significar también la pregunta por la esencia del ser humano en un *propósito* filosófico. En palabras de Heidegger:

La pregunta por la esencia del ser humano tiene una función particularmente destacada para la filosofía misma y para la *reali-*

13. “Philosophische Anthropologie kann heißen: 1. Anthropologie in philosophischer Weise; sodann aber 2. Anthropologie in philosophischer Absicht” (Heidegger, 2016: 223).

14. “Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre. Esta se pondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal, de las demás regiones del ente, poniendo de manifiesto la constitución esencial específica de esa región determinada del ente. La antropología se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente” (Heidegger, 1996: 178).

zación de ella misma. El ser humano no es solo un ente entre otros, sino que él ostenta una posición preferencial, a saber, a partir de distintos motivos: a) con relación a la meta de la filosofía (ética, concepción del mundo); b) con relación a su *punto de partida*, y c) en consideración del *ámbito* de su preguntar en general.<sup>15</sup>

Como se dijo antes, Heidegger subraya el extraordinario carácter del ser humano, el que no es un ente entre otros, como la piedra, la planta o el animal, sino que ostenta una posición preferencial. Pero, al mismo tiempo, desnuda la ambigüedad de la pregunta por el hombre, en el sentido antropológico tradicional, puesto que ella es, al mismo tiempo, “meta”, “fin” y/o “ámbito” de la filosofía. En otras palabras, la antropología filosófica no puede erigirse como centro del quehacer filosófico. Así lo sostiene Heidegger: “Como tal ella no sirve de ninguna manera como disciplina central de la filosofía.”<sup>16</sup>

Esta aspiración desmedida de la antropología filosófica tradicional es consecuencia, a juicio de Heidegger, del “antropologismo”. Por “antropologismo” entiende Heidegger “empirismo” y “subjetivismo”. Con el “antropologismo” se vincula todo conocimiento empíricamente accesible acerca del ser humano. Con todo, la situación es mucho más compleja aún, porque con el “antropologismo” se asocia también un peligroso relativismo, es decir, el mencionado “subjetivismo”. “Todo es relativizado con relación al ser humano, la medida de todas las cosas.”<sup>17</sup> En otras palabras, el “antro-

15. “Die Frage nach dem Wesen des Menschen hat eine besonders betonte Funktion für die Philosophie selbst und für die *Verwirklichung ihrer selbst*. Der Mensch ist nicht nur ein Seiendes unter anderen, sondern er erhält eine Vorzugsstellung, und zwar aus verschiedenen Motiven: a) mit Bezug auf das Ziel der Philosophie (Ethik, Weltanschauung), b) im Hinblick auf ihren *Ausgang*, c) mit Rücksicht auf den *Bezirk* ihres Fragens überhaupt” (Heidegger, 2016: 224).

16. “Als solche eignet sie sich in keiner Weise als Zentraldisziplin der Philosophie” (Heidegger, 2016: 225).

17. “Alles wird relativiert auf den Menschen, das Maß aller Dinge” (Heidegger, 2016: 226).

pologismo” no desarrolla la pregunta por la esencia de la filosofía,<sup>18</sup> porque todos los problemas son vistos y determinados en relación al sujeto. Por consiguiente, la tarea de Heidegger es, ahora, clarificar cuál es la pregunta fundamental de la filosofía y en qué sentido se vincula ella con la pregunta por la “esencia” (*Wesen*) del ser humano.

Si esto es así, entonces uno puede preguntarse razonablemente: si la antropología filosófica no constituye el núcleo de la actividad filosófica, ¿cuál es la disciplina central del filosofar? La respuesta de Heidegger es la siguiente: “la metafísica del *Dasein*” (“die Metaphysik des Daseins”). La mencionada metafísica es, en una primera aproximación, aquel punto en el que la pregunta por la esencia del hombre y la pregunta metafísica convergen. En esta “metafísica” se tematiza al ente que denominamos *Dasein*, pero no bajo las categorías de la antropología filosófica, es decir, no como “ser humano” (*Mensch*). Así lo comenta Heidegger: “*Dasein* –el ente, que somos nosotros mismos– pero no con el propósito de ser humano.”<sup>19</sup>

18. “Der Philosophischen Anthropologie gibt die folgende These Recht und Bedeutung: Alle zentralen philosophischen Probleme lassen sich zurückführen auf die Frage, was der Mensch sei. Demgegenüber ist kritisch zu fragen: 1. Warum lassen sich die zentralen philosophischen Probleme darauf zurückführen? 2. Lassen sie sich nur darauf zurückführen, sofern man den Einfall hat, das zu tun, oder müssen sie hierauf zurückgeführt werden? 3. Und wenn sie es müssen, warum müssen sie? Offenbar weil sie dort entsprungen und zuhause sind. Daher 4.: *Inwiefern* sind die zentralen philosophischen Probleme in der Frage, was der Mensch sei, beheimatet? 5. Welches sind die zentralen philosophischen Probleme; welches ist die Grundfrage der Philosophie? 6. Was ist diese selbst?” (Heidegger, 2016: 227). “La siguiente tesis adquiere derecho y significado a partir de la antropología filosófica: todos los problemas centrales filosóficos se reducen a la pregunta que es el ser humano. Por el contrario, es urgente preguntar: 1. ¿Por qué se dejan reducir los problemas filosóficos centrales a esto? 2. ¿Se dejan solo reducir a esto, siempre y cuando uno tiene la ocurrencia de hacerlo o ellos deben por encima de esto ser reducidos? 3. ¿Y si ellos deben ser reducidos, ¿por qué deben serlo? Por lo visto porque ellos se originaron allí y se sienten en casa. De ahí 4. ¿Hasta qué punto están establecidos los problemas filosóficos centrales en la pregunta, que es el ser humano? 5. ¿Cuáles son los problemas filosóficos centrales?, ¿cuál es la pregunta fundamental de la filosofía? 6. ¿Cuál es esta misma?”

19. “*Dasein* –das Seiende, das wir selbst sind– aber mit Absicht nicht Mensch” (Heidegger, 2016: 218).

Uno puede preguntarse, con razón, por qué Heidegger habla nuevamente de la antropología. Su tesis es, al respecto, clara: dado que la determinación esencial del ser humano es la comprensión del ser, entonces la antropología filosófica tradicional debe ser transformada a partir de esta perspectiva. Es decir, la antropología filosófica, tal como se ha desarrollado hasta la época de Heidegger, ha errado sus fundamentos filosóficos. Como se ha dicho con anterioridad, si uno quisiera desarrollar una antropología filosófica, debería fundamentarla a partir de la orientación que entrega “la comprensión del ser”. Esto implica al mismo tiempo que, para Heidegger, la centralidad de la antropología filosófica en el quehacer filosófico debe ser dejada a un lado. Por otra parte, la comprensión del ser es también la posibilidad fundamental para el *Dasein*. Así lo sostiene Heidegger:

Si la comprensión del ser no solo pertenece a la esencia del hombre [*Mensch*], sino que se hace patente como aquello, por mor de cual el hombre [*Mensch*] es algo más original que el hombre [*Mensch*]; si el ser hombre del hombre [*das Menschsein des Menschen*] se fundamenta en lo que nosotros llamamos el *Dasein*.<sup>20</sup>

En otras palabras, si uno pretende reflexionar acerca del hombre o del “ser humano”, no puede hacerlo “como ser humano”. El concepto *Mensch* se muestra para Heidegger insuficiente y menos original que *Dasein*. Con la noción de *Dasein* Heidegger no solo quiere enfatizar la comprensión del ser como una posibilidad fundamental de dicho ente –que uno conoce desde *Ser y tiempo*–, sino que sostiene ahora, en la conferencia “*Antropología filosófica y metafísica del Dasein*”, que la comprensión del ser no es

20. “Wenn das Seinsverständnis nicht *nur* zum Wesen des Menschen gehört, sondern sich als dasjenige erweist, in kraft dessen der Mensch etwas Ursprünglicheres ist denn Mensch; wenn das Menschsein des Menschen in dem gründet, was *wir das Dasein nennen*” (Heidegger, 2016: 236-237).

un puro saber sobre el ser, sino que ello es en cierto modo “histórico”. Así lo sostiene Heidegger:

Solo sobre y a partir del fundamento de esa historia original del *Dasein* es posible la existencia del ser humano. Más original que el ser del hombre [*Menschsein*] es este acontecimiento original del comprender el ser del *Dasein*, al cual el ser humano en cuanto existente fáctico es arrojado.<sup>21</sup>

No es sencillo interpretar el sentido de esta determinación histórica del *Dasein*. Un posible criterio de interpretación puede encontrarse en un texto paralelo a la conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*”, que mucho tiene que ver con la biología, esto es, la “lección magistral” (*Vorlesung*) del semestre de invierno *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (1929-1930). Es sabido que allí Heidegger intenta una nueva aproximación al concepto de mundo. Ese intento toma la forma de una comparación entre la piedra, el animal y el ser humano. El hombre es caracterizado por Heidegger como “formador o configurador de mundo” (“*der Mensch als weltbildend*”). Con todo, el punto decisivo se encuentra en la caracterización que hace, en el contexto de la explicación de la “formación de mundo” (“*die Weltbildung*”), del “ser humano como historia” (“*Der Mensch als Geschichte*”). Cito a Heidegger (2007: 432):

El hombre es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse del sitio” [...] Arrojado así en el lanzamiento, el hombre es un *tránsito*, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia o, mejor, la historia es el hombre.

21. “Nur auf und aus dem Grunde dieser ursprünglichen Geschichte des Daseins ist Existenz des Menschen möglich. Ursprünglicher als das Menschsein ist dieses Ursgehen des Seinsverstehens des Daseins, in das der Mensch als faktisch existierender geworfen ist” (Heidegger, 2016: 237).

El “ser humano” (*Mensch*) se presenta como un modo de ser histórico, o sea, como un tránsito en dirección del *Dasein*. Por eso el hombre debe transformarse o debe cambiar o debe alcanzar el nivel del *Dasein*, que naturalmente no significa lo mismo que en *Ser y tiempo*. El *Dasein* es ahora un modo de ser advenero, el *Dasein* es aquello que podemos ser, a partir del hombre que nosotros somos. De este modo, el “ser humano” (*Mensch*) se constituye en el pensamiento ontológico de Heidegger en un elemento relevante de su reflexión, que está en camino del “giro” (*die Kehre*). Este es percibido como una figura histórica, como una especie de “coagulado” o de “concentrado” de todo lo que ha se dicho respecto de la noción de ser humano, como una especie de tradición constituida, lo que pasa a ser parte del *Dasein*.

Hasta aquí la cuestión de la antropología. Hagamos nuevamente una breve síntesis: a) Heidegger menciona la posibilidad de desarrollar una antropología existencial en *Ser y tiempo*; b) todavía más, en la conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*”, bosqueja algunos rasgos de lo que podría ser una antropología, esto es, a su juicio, la pregunta por el ser humano deber ser formulada a partir de una variante de la ontología fundamental, esto es, la metafísica del *Dasein*.

### 2.3. Una lectura metafísica de la biología

Respecto de la biología en el entorno de *Ser y tiempo*, quisiera plantear, en primer lugar, el siguiente problema metodológico, esto es, cómo entender la relación entre filosofía y biología. Posteriormente, quisiera mostrar un par de ejemplos, mediante los aportes de Hans Driesch y Jakob von Uexküll al pensamiento heideggeriano.

Una de las cuestiones preliminares que supone el tratamiento que hace Heidegger de los estudios biológicos es metodológica: ¿cómo entender la relación entre biología y filosofía? El contexto de la discusión heideggeriana está dado por una nueva aproximación a la noción de mundo, en contraste

con *Ser y tiempo* y *De la esencia del fundamento*, a partir de la consideración comparativa entre la piedra, el animal y el ser humano. El interés de Heidegger se focaliza en identificar las divergencias esenciales entre estos dos últimos. Si bien no es fácil establecer, por ejemplo, la diferencia entre el ser humano y el animal,<sup>22</sup> Heidegger establece un criterio orientador: en toda esta discusión, no hay que perder de vista que el interés último es metafísico.

Tenemos que poder dar información no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre [...] A su vez, la animalidad del animal solo podemos determinar si resulta claro que es lo que constituye la vida de lo vivo a diferencia de lo no vivo, que ni siquiera tiene la posibilidad de morir. Una piedra no puede estar muerta porque no vive. (Heidegger, 2007: 228)

Sin embargo, para Heidegger (2007: 228-229) este no es todo el problema, porque también hay, como sostiene, cuestiones de corte metodológico que deben aclararse: “¿de qué modo puede y debe hacerse accesible la vida de lo vivo en su esencia? ¿De qué modo se nos ha de hacer accesible la vida, el ser-animal del animal y el ser-planta de la planta?”. En otras palabras, la esencia del ser humano o del animal no podrá ser determinada, únicamente, en laboratorios ni mediante estudios morfológicos o anatómicos, tampoco mediante consideraciones teleológicas de la vida, sino mediante un esfuerzo fenomenológico: buscar un acceso original a su respectiva esencia.

De este modo, Heidegger toma la decisión metodológica de esclarecer la diferencia entre el ser humano y el animal a partir de la segunda tesis formulada, es decir, a partir de la tesis intermedia: el animal es pobre de

22. En otro lugar he intentado explicar las principales diferencias entre el ser humano y el animal en el marco de *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad 1929-1930* (Muñoz, 2013).

mundo. Con ello pretende tener presente las dos tesis adicionales, esto es, la falta de mundo de la piedra y la configuración de mundo del ser humano. Heidegger se pregunta, en consecuencia, qué tipo de tesis es “el animal es pobre de mundo”. Una aproximación desde el entendimiento no especializado sostendría que la mencionada tesis proviene de la biología y, específicamente, de la zoología, puesto que es la disciplina biológica que se encarga de estudiar los animales. Sin embargo, enfatiza Heidegger (2007: 237), es un “enunciado esencial” o, como sostiene más adelante, el enunciado sobre la carencia del animal se enmarca en una “*interpretación metafísica de la vida*” (239). Esto quiere decir, según Heidegger, que la proposición “el animal es pobre de mundo” ni procede de la zoología ni puede discutirse independientemente de la zoología. “La proposición no se basta sin una determinada orientación con arreglo a la zoología y biología en general, y, pese a todo, la dirección de su confirmación no la tiene en ellas” (237). En otras palabras, considera que la tesis “el animal es pobre de mundo” es un enunciado metafísico que tiene que ser entendido como presupuesto para la zoología, pero que no tiene un genuino contenido con independencia de la zoología.

¿Qué quiere decir eso? Para esclarecer estos pasajes de la lección de 1929-1930 es necesario volver al ~~parágrafo~~ parágrafo 3 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger aborda el tema de los “conceptos fundamentales” (*Grundbegriffe*). El contexto de las reflexiones heideggerianas está dado por la utilidad de la investigación propuesta en la obra fundamental de Heidegger, específicamente la pregunta ¿para qué sirve volver a plantear la pregunta por el ser? Al respecto, sostiene, preliminarmente, que ser es siempre el ser de un ente y que el todo del ente puede convertirse en “ámbito del descubrimiento y delimitación de determinadas regiones esenciales” (Heidegger, 2009: 30); dichas regiones esenciales, a su vez, pueden ser objeto de las investigaciones científicas específicas. Por ejemplo, la vida, que es una región esencial para Heidegger, puede ser estudiada particularmente a partir de la noción de “animal”.

En otras palabras, el término “animal” funciona, en la argumentación heideggeriana de *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo,*

*soledad, finitud*, como un “concepto fundamental” que tiene un carácter bifronte, esto es, que mirata tanto a la metafísica como a la biología. Heidegger (2009: 31) define, de este modo, el mencionado concepto en *Ser y tiempo*:

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y “fundamentación” únicamente a través de la previa investigación de la región esencial misma.

Probablemente se comprenda mejor ahora que la proposición “el animal es pobre de mundo”, siendo un enunciado metafísico, no pueda entenderse sino con relación a la zoología y a la biología. Es decir, ciertamente el preguntar ontológico o metafísico es más originario que el preguntar de la ciencia que estudia los animales, pero inversamente las investigaciones científicas sobre el animal ayudan a que el *Dasein* se autoesclarezca.<sup>23</sup> He ahí la bifrontalidad de los “conceptos fundamentales”.

Hay, entonces, una continuidad en este punto entre la lección de *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* y el proyecto de *Ser y tiempo*. La metafísica –la ontología fundamental de *Ser y tiempo*– es vista precisamente como la base de todas las ciencias particulares y ontologías regionales. Es decir, si bien en la lección de 1929-1930 Heidegger toma en consideración las ciencias particulares como la biología, lo que constituye una diferencia con *Ser y tiempo*, no renuncia al carácter prioritario de la ontología fundamental. El matiz que introduce en la mencionada lección es que la relación entre filosofía y ciencia tiene que entenderse de

23. “La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no solo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan” (Heidegger, 2009: 32).

La siguiente manera: “una produce conceptos fundamentales, la otra aporta hechos” (Heidegger, 2007: 241). Pero, en el fondo, estas afirmaciones no contradicen la argumentación de *Ser y tiempo*. De hecho, afirma sobre la ciencia en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* que “la tomamos más bien como una posibilidad existencial de la existencia humana” (242), es decir, como una de las posibilidades que el ser humano puede llevar a cabo o no llevar a cabo. De este modo, hay que leer la pregunta por la esencia del animal, por la esencia del ser humano o la discusión con los mecanicistas, vitalistas o medioambientalistas desde una mirada metafísica, en el caso de *Los conceptos de la metafísica: mundo, finitud, soledad*.<sup>24</sup>

Permitáame, brevemente, ejemplificar el aporte de la biología de Hans Driesch y Jakob von Uexküll al pensamiento heideggeriano en el marco sobre el esclarecimiento del órgano, el organismo y la animalidad.

Heidegger considera que las investigaciones biológicas de Driesch y de von Uexküll constituyen dos referentes esenciales de la biología contemporánea. A juicio de Heidegger, la contribución de Driesch radica en el conocimiento del “carácter de totalidad del organismo” (“Ganzheitcharacters des Organismus”) o también la llamada “idea de totalidad” (“Idee des Ganzes”). La totalidad significa que “el organismo no es una suma, no está compuesto de elementos y partes, sino que el hacerse y la construcción del organismo están guiados en cada uno de sus estadios por su totalidad misma” (Heidegger, 2007: 316). Sin embargo, Heidegger considera que las investigaciones de Driesch no valoran lo suficiente la relación del organis-

24. Quisiera entañizar todavía sobre este punto que cuando Heidegger aborda la discusión entre vitalistas y mecanicistas no tiene un interés inter o transdisciplinar, es decir, no está poniendo en el mismo nivel la metafísica que la biología. Como ya se ha dicho, no quiere hacer filosofía de la biología, aunque, quizá, esboce una reflexión sobre la ciencia natural. Más bien, él se hace cargo, desde su proyecto trascendental o fundamental, de aquellos elementos de la discusión biológica de su época que puedan mejorar, profundizar o confirmar sus planteamientos o, si se prefiere con palabras de Heidegger, la más reciente investigación de la biología de su época tiene que ser leída “con mirada filosófica” (Heidegger, 2007: 243). Por ejemplo, el concepto de “medio ambiente” en Jakob von Uexküll.

mo con el medio ambiente. En otras palabras, si tenemos presente que la determinación esencial del organismo, según Heidegger, es el perturbamiento o la focalización,<sup>25</sup> vemos aquí que, aunque el organismo se toma como totalidad, sin embargo, se lo toma de tal modo que la relación con el medio ambiente no queda recogida en la estructura fundamental. Este es, precisamente, el lugar donde se aprecia el aporte de Jakob von Uexküll: la significación esencial de la vinculación del animal con su medio ambiente.

Heidegger reconoce, en primer lugar, que la biología de la época ya utilizaba la noción “ecología” (*Ökologie*). Como es sabido, la palabra “ecología” viene del término griego οἶκος, “casa”. El significado de la palabra apunta a la investigación acerca de dónde y de cómo están los animales en casa y su modo de vida en relación con su medio ambiente. La observación de Heidegger apunta a la manera en que el darwinismo comprendió esta idea de medio ambiente en un sentido externo y vinculado a la idea de adaptación. “En el darwinismo, esta investigación tiene como presupuesto la opinión fundamentalmente errónea de que el animal está presente, y de que entonces se adapta a un mundo presente y luego se comporta de modo correspondiente, y que de él se selecciona lo mejor” (Heidegger, 2007: 318). El mérito de las investigaciones de von Uexküll radica, según Heidegger, en superar el darwinismo mediante el establecimiento de las relaciones entre el “mundo interno” (*Innenwelt*) y el “medio ambiente” (*Umwelt*) de los animales, que no es otra cosa que el “anillo de desinhibición” (*Enthemmungsring*).

Con todo, Heidegger hace presente también sus diferencias con las reflexiones de von Uexküll. Si bien las investigaciones biológicas de von Uexküll son la manera más fructífera que tiene la filosofía para apropiarse, en aquella época, de la biología dominante, el problema está cuando él

25. “Perturbamiento” es la expresión que utiliza el traductor Alberto Ciria para referirse al término alemán *Benommenheit*. Me permito discrepar con la mencionada traducción, puesto que considero que dicha expresión debiera traducirse como “inmersión” o “focalización” y no como “perturbamiento” o “atontamiento”, porque *sich Benommen* apunta al modo de comportarse del animal que no es atontado o perturbado, sino que “concentrado” o “inmerso” en un radio de acción determinado.

extrapola la misma conceptualidad al ser humano, esto es, se refiere a un mundo interno y a un medio ambiente del ser humano.

Cierto que Uexküll es precisamente aquel de entre los biólogos que otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo para el hombre. Solo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendería que extraerse. Pues no se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. (Heidegger, 2007: 318-319)

La observación crítica de Heidegger a las reflexiones de von Uexküll van en una dirección conocida: no se trata de establecer diferencias cualitativas o cuantitativas entre el ser humano y el animal, al modo, por ejemplo, que la antropología filosófica de Scheler o la zootología proceden, respectivamente. Se trata de una cuestión más esencial: ¿tiene el animal capacidad de tratar el ente en cuanto ente? La respuesta es también conocida: si bien el animal trata con el mundo y trata con los entes del mundo, como cuando el “gato manula juega con el mísero ratón”, no le es posible al gato comprender dicho ente en cuanto tal y ahí reside su carencia o pobreza de mundo. Solo el ser humano tiene esa capacidad.

### 3. Algunas consideraciones finales

Como sostuve al inicio, mi objetivo era discutir la afirmación de Heidegger según la cual la analítica del *Dasein*, el proyecto de *Ser y tiempo* en último término, debía deslindarse de la antropología filosófica y de la bio-

logía. Espero haber presentado suficiente evidencia respecto de cuestiones como las siguientes:

- La crítica a la antropología y a la biología por su insuficiencia ontológica.
- La posibilidad de desarrollar una antropología filosófica fundada en la metafísica del *Dasein*.
- El aporte de la biología al pensamiento heideggeriano.

No obstante lo anterior, la presente propuesta investigativa también ha presentado algunos límites. Evidentemente, es posible comprobar el interés de Martín Heidegger por dialogar con la biología de su tiempo (Driesch, Roux y Von Uexküll), pero también se puede constatar algunos límites del pensamiento heideggeriano sobre la pregunta por el ser humano. Dicho de otra manera, el preguntar por el ser humano y, también, por el animal decae en el pensamiento de Heidegger con posterioridad a la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* del semestre de invierno de 1929-1930. La novedosa propuesta heideggeriana –en comparación con *Ser y tiempo*– acerca de que “el ser humano es formador de mundo” (“Der Mensch als weltbildend”), no se desarrolla significativamente con posterioridad a la mencionada lección. Concluye, entonces, si se me permite la expresión, la fase “antropológica” del pensamiento de Heidegger que tiene que ver, por un lado, con la equivocada aunque productiva recepción inicial de *Ser y tiempo*, y por otro, con la discusión que tiene Heidegger con los representantes de la antropología filosófica.

Las preguntas que me surgieron, en consecuencia, fueron: ¿cómo seguir pensando la pregunta por el ser humano más allá de Heidegger? y, vinculado con ello, ¿qué actualidad tiene dicho preguntar? A mi juicio, una alternativa plausible se encuentra en el pensamiento filosófico de Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Hans Blumenberg o Joachim Fischer. Pero, espero, eso será tema de un próximo artículo.

## Referencias

- FIGAL, G. (1999), "Martin Heidegger", en F. Volpi (ed.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart, Alfred Kröner.
- (2001), "El pensar como tomar un aliento", *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 11: 53-60.
- GROSSHEIM, M. (2003), "Heidegger und die Philosophische Anthropologie", en D. Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)*, Stuttgart, J.B. Metzler, pp. 333-337.
- HEIDEGGER, M. (1996), *Kant y el problema de la metafísica* (trad. M. García Morente), Ciudad de México, FCE.
- (2004), *Lógica: la pregunta por la verdad* (trad. J.A. Ciriá), Madrid, Alianza.
- (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (trad. J.A. Ciriá), Madrid, Alianza.
- (2009), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta.
- (2016), *Vorträge Teil I: 1915-1932*, en G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 80.1, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- MUÑOZ, E. (2013), "Ser humano, animal y animalidad en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929-1930* de Martin Heidegger", *Veritas*, 29: 77-96.
- VONHERRMANN, F.-W. (1987), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- WISSER, R. (ed.) (1970), *Martin Heidegger im Gespräch*, München, Karl Alber.

## La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo* y la fenomenología de la conciencia moral

Jean Oregiarena Torres

### Introducción

En *Ser y tiempo*, en los primeros dos capítulos de la sección segunda, Heidegger desarrolla un particular análisis acerca de la posibilidad de la comprensión del sentido "propio" y "total" de la existencia por parte del *Dasein*, centrado en dos ejes fundamentales. Mientras en el capítulo 1 – que va del parágrafo 46 al 53 – examina la estructura del "estar vuelto hacia la muerte" (*Sein zum Tode*) en dirección al "ser-total" (*Ganzsein*) del *Dasein*, en el capítulo 2 – que va del parágrafo 54 al 60 – el examen recae específicamente sobre el tema de la "conciencia moral" (*Gewissen*), en dirección al llamado "poder-ser propio" (*eigenliches SINKönnen*) de la existencia. En vistas de este doble análisis, la intención de Heidegger con el examen de ambas estructuras apunta, por un lado, a la superación de una particular insuficiencia presentada en la primera sección de la obra, en tanto que su punto de partida estuvo caracterizado por el carácter "impropio" o "inauténtico" de la existencia. Y, por otro lado, a la exhibición explícita de las posibilidades que caracterizan a la existencia "propia" o "auténtica" del *Dasein*.

Ahora bien, tras un vistazo rápido al propósito temático de esa sección, no deja de ser sorprendente, a todas luces, la incorporación del concepto de *Gewissen*, proveniente de los enfoques propios de la filosofía práctica. Pero, además de la sorpresa que a primera vista significa la incorporación de dicho concepto, no menos llamativa resulta la asignación de una



específica *función rectora* en lo que podría llamarse como el paso de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) a la propiedad (*Eigentlichkeit*), y que tiene que ver, específicamente, con la posibilidad que Heidegger ve en el *ser del Dasein* de comprenderse a sí mismo “en su posible existencia propia” (*in seiner möglichen eigentlichen Existenz*). Con todo, tanto la incorporación de este concepto como el peculiar direccionamiento que Heidegger le da están condicionados a una serie de consideraciones crítico-productivas sobre la relación entre la filosofía práctica y el proyecto de *Ser y tiempo*. Se trata, entonces, de establecer el ámbito en el que esta relación es posible e interrogar acerca de los puntos de encuentro entre lo que podría llamarse la “versión tradicional” de la *Gewissen* y la particular versión desarrollada en la obra de 1927.

En el presente texto me propongo examinar, justamente, algunas de las características más destacadas del análisis heideggeriano de la *Gewissen*. Como se verá, la concepción elaborada en *Ser y tiempo* es fruto del empleo de una serie de estrategias metodicas en las que algunas nociones elaboradas en la tradición son incorporadas, en el marco del programa filosófico de esta obra, a partir de una singular confrontación (*Auseinandersetzung*) en la que se hace patente, de diversas formas, un procedimiento de asimilación y de crítica sistemática. Sin embargo, y a diferencia de lo que podría parecer a primera vista, no abordaré en esta presentación la confrontación entre Heidegger y la tradición, en este aspecto puntual. Prefero, en esta ocasión, situar esta exposición en un aspecto que bien podría considerarse como anterior (e indispensable) al panorama confrontativo: se trata básicamente de la recreación de una serie de condiciones básicas que posibilitan el análisis de la *Gewissen* en los términos propios en los que lo hace Heidegger.

## 1. La relación entre ética y ontología

Una de las características que más ha llamado la atención, a lo largo de los años, acerca del pensamiento de Heidegger ha sido su archiconocida

relación deficitaria general con la filosofía práctica y, de forma particular, con la ética. Asumida como uno de los puntos más problemáticos de su pensamiento, esta insuficiencia ha sido vista desde las más variadas perspectivas posibles; en algunos casos –por mencionar solo dos entre muchos otros– tal relación ha sido vista como la posibilidad abierta para pensar *de manera más originaria* lo concerniente a la esfera de la ética; en otros casos, mucho menos optimistas que el anterior, pero también un poco más oportunistas, tal insuficiencia ha sido vista como la prueba irrefutable que viene a mostrar cierta inadecuación moral de Heidegger frente a casos muy concretos, por ejemplo, su actuación en la rectoría de la Universidad de Friburgo y su actuación política en relación con el régimen nazi. Tal insuficiencia no ha impedido, en todo caso, que se haya dado en la investigación especializada, incluso desde los tiempos cercanos a la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*, un interés profuso acerca del papel que desempeñan los temas morales en su pensamiento, que no ha disminuido su intensidad con el paso de los años<sup>1</sup>. Como es de sobra conocido, en *Carta sobre el humanismo*, de 1946, Heidegger relató que poco después de la aparición de *Ser y tiempo* un joven amigo le preguntó: “¿cuándo escribe usted una ética?”. La desarmante respuesta de Heidegger –como la llamó Franco Volpi (2007: 221)– fue la siguiente: “El deseo de una ética cobra tanto mayor urgencia, cuánto más aumenta, desmedidamente, la desorientación del hombre” (1976a: 353). Como se deja ver en este peculiar pasaje, Heidegger siempre fue reticente a desarrollar sus planteamientos filosóficos en sede ética. En otros contextos se encuentran afirmaciones del mismo calibre acerca de la imposibilidad intrínseca de la filosofía a la hora de dar orientaciones concretas en torno al obrar humano.<sup>2</sup>

1. Para una buena enumeración de los trabajos recientes en torno al lugar de la ética en Heidegger, véase Rodríguez (2014: 110, nota 4).

2. Véase, en este sentido, “Spiegel-Gespäch mit Martin Heidegger (23. September 1966)” (Heidegger, 2000: 675-679).

Ahora bien, en el caso específico del tema del presente trabajo, es decir, el análisis de la *Gewissen* en *Ser y tiempo*, la discusión posee un trasfondo desde el que se trata de indagar acerca de las condiciones que hacen posible tal tratamiento por parte de Heidegger; es decir, se trata de indagar cuál es su particular *relación productiva* con determinados elementos provenientes del contexto de la ética. Lo que sí es claro, a primera vista, es que el abordaje de Heidegger en *Ser y tiempo* se caracteriza por no adoptar el enfoque característico y tradicional de la filosofía práctica, de la ética, o de la antropología, entre otras disciplinas. Como ha señalado pertinentemente Ramón Rodríguez (2018: 40), *Ser y tiempo* no se propone como tarea, ni siquiera secundaria, la fundamentación de la moralidad. Su proceder no quiere ni pretende fundamentar algún modelo de moralidad; tampoco quiere, como es esperable, adoptar un punto de vista o un enfoque particular acerca de la moral, proveniente de la tradición. ¿De qué forma procede, entonces, la caracterización del fenómeno mentado? ¿Bajo qué criterio puede entenderse que la tematización de la *Gewissen* plantea algún tipo de *relación posible* con la filosofía práctica? ¿Hay, en este tratamiento, una posible apertura a una nueva manera de *concebir* aquello que es *lo ético*?

En lo que sigue, trataré de ofrecer una breve y panorámica exposición de algunas de las condiciones características del peculiar abordaje heideggeriano del tema de la *Gewissen*. Estas condiciones sitúan, por una parte, la función y el propósito del análisis llevado a cabo por Heidegger en los terrenos propios de la *analítica del Dasein* que es parte de su *ontología fundamental*; por otra parte, implican que su modo de proceder se da en el marco metódico de la *fenomenología*.

### 1.1. Ontología fundamental

De lo anterior se desprende que, si pudiera pensarse el lugar en el que debe establecerse *la relación posible* entre la concepción de la *Gewissen* desarrollada por Heidegger y por la filosofía práctica, ese lugar apunta a

las virtuales potencialidades que ofrece la llamada ontología fundamental a la hora de establecer una *relación productiva* con el contexto propio de la reflexión por la ética. Hay aquí, me parece, dos *escenarios de relación* posibles en torno a la ontología fundamental: 1) la *relación crítica* con lo que podría llamarse la *ética en sentido tradicional* (es decir, las imposibilidad metodica por plantear una *relación productiva* con la ética como disciplina), y 2) la *relación productiva* con lo que podría llamarse, sencillamente, *lo ético* (y que tiene que ver con el estudio de la *Gewissen*, en este momento particular, tomado como un *fenómeno* especial que da cuenta del propio ser del *Dasein*) sin necesidad de entrar en los terrenos de la *ética en sentido tradicional*. No debe olvidarse, en este sentido, que el concepto de *Gewissen* ha desempeñado un rol con una importancia considerable en la llamada filosofía práctica. Ha sido Kant quien ha desarrollado con mayor precisión y rigurosidad una concepción detallada de la *Gewissen*, que Heidegger tiene muy presente en el marco de su propia elaboración. No obstante, como señala Heidegger a este respecto, en *Carta sobre el humanismo*, antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre “la ontología” y “la ética” es necesario preguntar *qué son* en sí mismas dichas “ontología” y “ética”. La invitación de Heidegger (1976a: 353-354), en este punto, se dirige a meditar si lo nombrado por ambos nombres (*Thain*) sigue siendo adecuado.

A este respecto, en el célebre parágrafo acerca del método en *Ser y tiempo* (el 7), Heidegger lleva a cabo una caracterización de la ontología en la que se trata de destacar que su uso no se corresponde con el uso habitual que es propio de los enfoques tradicionales. En el inicio de ese parágrafo, Heidegger destaca que el empleo del término “ontología” responde a una exigencia muy particular que es propia de la investigación desarrollada en *Ser y tiempo*. El argumento empleado en ese punto expresa que con el uso del término “ontología” no se hace alusión, como es habitual, a alguna disciplina filosófica determinada ni se trata de responder a las exigencias de dicha disciplina; en oposición a este enfoque, el término es empleado con arreglo a la “forma de tratamiento exigida por las «cosas mismas»”

(“aus den «Sachen selbst» geforderten Behandlungsart”) y a las “necesidades objetivas de determinadas preguntas” (“sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen”) (1977: 37; 1998: 50). Por lo tanto, no se trata, como ya se dijo, de responder a las exigencias de alguna disciplina determinada, “sino al revés” (“sondern umgekehrt”): conforme al “modo de tratamiento” es posible que pueda configurarse tal vez una disciplina.

*Ser y tiempo*, como es ampliamente sabido, trata de plantear la “necesidad de una repetición ~~explícita~~ de la pregunta por el ser” (“Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein”) (1977: 3; 1998: 25). Esta repetición explícita de la pregunta que “mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles” se centra específicamente en el *preguntar* como hilo conductor de la investigación, en vez de basarse en el núcleo filosófico de lo alcanzado por ambos pensadores seminales de la filosofía occidental y en la manera en que eso alcanzado se mantuvo a lo largo de la tradición, con “modificaciones” y “retroques”, hasta la *Lógica* de Hegel (Heidegger 1977: 3; 1998: 25). De ello se desprende que la investigación presentada tiene la “necesidad objetiva” (“sachliche Notwendigkeit”) de plantear el ámbito específico en el que se establece la pregunta, antes de acoger el procedimiento tradicional con la adopción de la disciplina que es propia del ámbito temático de la investigación: la ontología, tal como ha sido desarrollada por la larga tradición posterior a Aristóteles, y su modo de dirigirse unilateralmente a partir de la investigación acerca del ente. La ontología fundamental de *Ser y tiempo* es, como contracara crítica de esta investigación, el intento de repetición explícita del preguntar por el ser. No se trata del intento por repetir justamente aquello que derivó y enmudeció al explícito preguntar. Es por esta razón por la que en su aclaración del significado del término “ontología”, Heidegger (1977: 36; 1998: 50) introduce la siguiente precisión:

Pero el método de la ontología resulta altamente cuestionable si se quiere recurrir a ontologías históricamente legadas o a tentativas análogas. Como en esta investigación el término

ontología se usa en un sentido formalmente amplio, la vía para la aclaración de su método siguiendo el curso de su historia se nos cierra por sí misma.

En el anterior pasaje Heidegger manifiesta su rechazo explícito al empleo de ontologías históricamente legadas, a la vez que indica que la aclaración del método propio de dicha “disciplina” se cierra a través de cualquier tipo de remisión a la historia del propio término. En este rechazo, sin embargo, vale la pena advertir la presencia implícita de dos elementos decisivos: en primer lugar, la inadecuación que Heidegger ve entre el “contenido” de su ontología fundamental y el de la ontología tradicional (sobre este punto volveremos brevemente más adelante) y, en segundo lugar, la caracterización del *filosofar* genuino en relación con su propia historicidad.

Sobre este último punto, el conocido *Natorp Bericht*, de 1922, presenta uno de los testimonios más transparentes a este respecto. En su análisis de las coordenadas que son intrínsecas a toda interpretación filosófica, Heidegger (2005: 347) plantea el concepto de “horizonte de la mirada” (*Sichtweite*) como punto en el que se conjuga un específico “punto de mira” (*Blickstand*) y una “dirección de la mirada” (*Blickrichtung*), y en la que, en sus propios términos, “se mueve la respectiva pretensión de objetividad de la interpretación”. Desde el modo con el que Heidegger encara la idea de la interpretación filosófica, la mentada *Objektivitätsanspruch* adquiere un cariz poco usual pero a la vez muy estimulante: lo puntualmente objetivo en una interpretación no reside en la neutralidad a la hora de no introducir o proyectar sentido sobre los textos de la tradición (neutralidad que es, al mismo tiempo, síntoma de una carencia de orientación); en vez de eso, lo que pretende la llamada clarificación de la “situación hermenéutica” de la interpretación apunta a la transparencia del “horizonte de la mirada”, esto es, la clarificación de las condiciones que sostienen todo intento de interpretación: la interpretación es, desde este punto, “apropiación comprensora” (*verstehenden Aneignung*) del pasado desde un “presente viviente” (*einer lebendigen Gegenwart*) (2005: 347), ella misma debe ser un procedimiento de

apropiación, por vía de preguntas genuinas que nacen del contexto problemático-fáctico, de una tradición que se renueva siempre de forma reescritiva. Por ello, de la clarificación hermenéutica del sentido de la investigación filosófica se desprende una “convicción fundamental” (*Grundüberzeugung*): “la investigación filosófica es, en su carácter de ser [Seinscharakter] [...] algo que jamás puede tomar prestados elementos de otra «época»” (2005: 348). La investigación filosófica debe ser capaz de tener plena conciencia tanto de la conceptualidad con la que opera (por ello no puede tomar elementos de otra época), como de la puesta en claridad del “horizonte de la mirada” a partir del cual se asegura una adecuada apropiación comprensora del pasado –apropiación que no puede tener la pretensión de querer arrebatársela a épocas venideras el peso de un cuestionamiento originario, a partir de una aparente tendencia a la neutralidad-. Llevado esto al plano de la ontología fundamental, tal sentido de la investigación explica, entre otras cosas, la preferencia de Heidegger por el corte investigativo centrado en las “necesidades objetivas de las preguntas” y no tanto por el que es propio de la ontología tradicional, dependiente de los resultados de la investigación de la ontología antigua (Platón y Aristóteles).

## 1.2. El concepto de fenómeno

Esta caracterización de la ontología implica, por lo tanto, un aspecto diferenciador con el modo de proceder ontológico de la tradición. Sin embargo, esta caracterización ha intentado esbozar una indicación mínima acerca de la motivación específica de su originalidad, pero no ha dicho nada acerca de su contenido temático. Sobre este punto, recientemente se han expuesto, con un alto grado de detalle, una serie de argumentos que permiten trazar un mapa diferenciador del contenido de la *ontología fundamental*, en contraposición con una comprensión específica de la ontología tradicional, esbozada esta última en relación con una serie de elementos y tendencias básicas como su búsqueda del fundamento de lo ente (la causa, el principio),

tal como aparece en la *Metafísica* de Aristóteles con la figura de la “filosofía primera” (πρώτη φιλοσοφία). Está bastante lejos de la pretensión de estas líneas abordar adecuadamente tal panorama conceptual entre la ontología fundamental y la ontología tradicional, tal como se desprende de los textos aristotélicos. Por tal motivo, deseo concentrarme en un aspecto específico que permita ofrecer un panorama, dentro de los márgenes puntuales de la presente interpretación, del contenido temático del proyecto heideggeriano de estos años. El tema tiene que ver, como indica el nombre de este subapartado, con el concepto de fenómeno (*Phänomen*) y con la orientación metodológica de este concepto al interior de la dirección fenomenológica que adquiere la ontología fundamental.

Como es sabido, el ya mencionado parágrafo 7 de *Ser y tiempo* hace una presentación del método de la investigación ontológica que, en este caso, por estar regido por la “forma de tratamiento exigida por las «cosas mismas»” (*aus den „Sachen selbst“ geforderten Behandlungsart*), su expresión más concreta es la fenomenología. Como en el caso de la noción de ontología, la pretensión de Heidegger, en este punto, no tiene el propósito de adoptar una determinada concepción tradicional de la fenomenología, por ejemplo, la de Edmund Husserl, toda vez que sin esta concepción Heidegger no hubiera podido llevar a cabo su propio abordaje, como lo muestra el reconocimiento explícito que hace al autor de las *Investigaciones lógicas* (Heidegger, 1977: 51-52; 1998: 61). Esto se ve de forma clara cuando, en la aclaración de su lema “¡A las cosas mismas!” (*Zu den Sachen Selbst!*), señala que, con esta máxima de investigación, la fenomenología se distancia de todas aquellas “construcciones en el aire” (*freischwebenden Konstruktionen*), de aquellos “hallazgos fortuitos” (*zufälligen Funden*), de toda la recepción de conceptos aparentemente legitimados y de las seudopreguntas (*Scheinfragen*) que se propagan como “problemas” a través de generaciones; la fenomenología no es, “ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma” (1977: 37; 1998: 51), ni un “punto de vista” (*Standpunkt*), ni una “dirección” (*Richtung*) a la cual adscribirse. Pero también se ve, de una forma implícita y a la vez muy dicente, con la [elebte](#) caracterización del concepto de fenómeno que,

en su versión más extendida y conocida, es abordada unilateralmente en la caracterización del *φαινόμενον* que Heidegger hace en dicho parágrafo. Según una idea común defendida en ciertos contextos, pero muy poco atinada a la hora de comprender la intención básica expuesta en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, la noción de “fenomenología” que defiende Heidegger es producto de un análisis “etimológico” de los términos griegos *φαινόμενον* y *λόγος*. Visto desde este panorama, se toma ligeramente aquella descripción que Heidegger hace de ambos conceptos griegos y se los incorpora, sin más, como la “definición” de la fenomenología. Desde esta perspectiva, se desconoce que Heidegger incorpora, en el caso específico del análisis del *φαινόμενον*, tres “modalidades” de tematización: la modalidad *formal*, la *vulgar* y la *fenomenológica*.

En un sentido *formal*, “fenómeno” (*Phänomen*) significa “lo que se muestra a sí mismo” (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*).<sup>3</sup> En sentido *vulgar*, “significa «manifestación», «apariciencia» [*Erscheinung*], aquello cuya mostración es parcial.”<sup>4</sup> En sentido *fenomenológico*, sin embargo, «fenómeno» no apunta al sentido vulgar ni al *formal*! En discusión con el concepto de fenómeno en Kant, Heidegger precisa: “lo que en los «fenómenos» [*Erscheinungen*], es decir, en el fenómeno entendido en sentido vulgar [*dem vulgär vers-tandenen Phänomen*], ya siempre se muestra previa y concomitantemente (*vorgängig und mitgängig*), aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo [*Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende*] [...] son los fenómenos de la fenomenología” (1977: 42; 1998: 54).

3. Para Heidegger, se trata de una forma eminente de comparecencia de algo. En este punto, resalta el carácter autonostrante (*sichzeigend*) del *φαῖνεσθαι* griego: “Los *φαίνομενα*, «fenómenos» [*Phänomene*], son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)” (1977: 39; 1998: 51-52).

4. En este punto, Heidegger resalta la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es (un ejemplo es el *φαινόμενον* *δυσάθον*, un bien que parece tal pero que “en realidad” no lo es). En esta discusión Heidegger (1977: 40; 1998: 53) tiene en mira, además, al concepto kantiano de *Erscheinung*.

Como ha mostrado con gran precisión Friedrich Wilhelm von Herrmann (2000: 131-134), en el caso de la comprensión *vulgar* y la *fenomenológica*, se trata, puntualmente, de dos *desformalizaciones* (*Entformalisierungen*) del concepto *formal* de fenómeno:<sup>5</sup> mientras la *desformalización vulgar* del concepto *formal* apunta al ente (y con ello se caracterizan las concepciones del fenómeno que son básicas de las ciencias derivadas a partir de su carácter *óptico*), la *desformalización fenomenológica* apunta, por su parte, al ser del ente (y cuyo tratamiento es propio de la fenomenología y la filosofía, a partir de su carácter *ontológico*). La fenomenología no versa, por tanto, sobre los “fenómenos”, como lo hace cualquier ciencia derivada, sino sobre el “aparecer de los fenómenos” (Walton, 1993: 5). Los fenómenos de la fenomenología no se encuentran disponibles previamente; ella misma es un modo de ganárselos, de acceder a ellos temáticamente. La fenomenología, en este punto, es, más bien, un modo de investigación, y por tanto de mostración (*Ausweisung*) y acreditación (*Aufweisung*), de aquello que atemáticamente constituye al ente (al fenómeno): “el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados” (1977: 48; 1998: 58).

## 2. Sobre el modo de ser del *Dasein*

El anterior apartado ha destacado el carácter específico de la ontología fundamental, en función de su modo de proceder reejecutivo y desde el sentido específicamente fenomenológico de su modo de tratamiento. Para el tema de este trabajo, es decir la comprensión heideggeriana de la *Gewissen*, esto tiene consecuencias decisivas que implican, además, una reconsideración de fondo de la relación tradicional entre ética y ontología.

A primera vista, cabe plantearse este, ya referenciado, “sondern um-gekehrt” (Heidegger, 1977: 37; 1998: 50) de la ontología fundamental, en

5. Una excelente reconstrucción del sentido de estas dos *desformalizaciones* puede verse en Vigo (2014: 132 ss.).

dirección al modo de tratamiento a partir de las necesidades objetivas de las preguntas. Como ha planteado, a este respecto, Ramón Rodríguez (2014: 117), una consecuencia explícita de esta caracterización tiene que ver con la “*suspensión*” *metódica* de los saberes que “temáticamente versan, de manera más o menos directa, sobre el hombre en sus diversas facetas”. Como bien cita Rodríguez, en *Ser y tiempo* Heidegger menciona la biología, la psicología filosófica, la antropología, la ética, la “política”, la poesía, la biografía, la historiografía, en cuanto “han indagado, por diferentes caminos y en proporciones variables, los comportamientos, las facultades, las fuerzas, las posibilidades y los destinos del *Dasein*” (1977: 22; 1998: 40). Y es que, visto desde este *plano metodológico*, estos diferentes modos de indagación (*ciencias y disciplinas* como biología, psicología filosófica, antropología...) apuntan, desde el análisis del concepto de fenómeno, a un sentido *vulgar* de explicación, es decir, se basan en un tipo de desformalización apegada al ente que se muestra (el *Dasein*) desde un *respeto remitivo* que apunta, de igual forma, a *sectores* del ente que configuran dichos modos de indagación (los comportamientos, las facultades, las fuerzas...). Para los propósitos de la ontología fundamental y su primacía ontológica se sigue que las explicaciones *ónticas* de las ciencias y disciplinas son *suspendidas*, pues este tipo de tratamientos “carecen de la mira ontológica *explícita* y el material que ofrecen, por muy valioso que sea, necesita ser interpretado con arreglo a ella” (Rodríguez, 2014: 117).

Sobre esta “mira ontológica explícita” veremos entonces de qué forma implica un tipo de interpretación sobre el “tema” que es propio de la ética. Así como Heidegger (1977: 14; 1998: 33), para ejemplificar el modo de procedimiento ontológico en relación con las ciencias particulares, expresa que “lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad”, de la misma forma vale para el caso del saber de la ética que lo *filosóficamente primario* no es la teoría de la ética sino la interpretación del ente propiamente *ético*

o, como muestra su lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, la interpretación del *fenómeno moral* en función de su *moralidad*.<sup>6</sup> El análisis de la *Gewissen* funge, en este sentido, como este tipo de interpretación del *Dasein* en su *moralidad existencial*; sin embargo, el signo distintivo de este análisis es la adopción del método fenomenológico, de lo que se sigue que 1) adopta la “forma de tratamiento exigida por las «cosas mismas»” y no de las determinadas ciencias particulares con sus explicaciones ónticas, y 2) se trata, antes que todo establecimiento de juicios de valor acerca de la *bondad* o la *maldad* de la existencia, de una *mostración y acreditación* del carácter fenoménico de la *Gewissen*, en su particular *función rectora*.

## 2.1. La analítica del *Dasein*

Es bastante conocida la sentencia expuesta en la introducción de *Ser y tiempo* acerca de que el *Dasein* es un ente al que “*le va* en su ser este mismo ser” (“in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”) (1977: 16; 1998: 35). En otros momentos de la obra de 1927, Heidegger expresa algo que es tomado como una indicación formal, a saber, que “el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío” (“Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines”). Según Heidegger, esta “indicación formal de las determinaciones fundamentales del *Dasein*” (“formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins”) (1977: 153; 1998: 140) *apunta hacia* una estructura ontológica, pero al mismo tiempo contiene una indicación *óntica*, aunque rudimentaria, “de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros” (“daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere”) (1977: 153; 1998: 140). La pregunta que en este sentido se plantea Heidegger es por el *quién* del *Dasein* (“dem Wer des Daseins”). La respuesta a esta pregunta

6. Cf. Heidegger (1976b: 89), en relación con el análisis kantiano acerca del tema de moralidad. Sobre este tema, véase la interpretación inigualable de Rodríguez (2015).

obliga a plantear, no obstante, si el *Dasein* queda respondido “desde el «yo» [*Ich*], el «sujeto» [*Subjekt*], [o] el «sí» [*Selbst*]” (1977: 153; 1998: 140).

En la ya mencionada indicación formal se destaca el hecho de que no se responde con un contenido quidiativo previo en torno al ser, o la “esencia”, de este ente. Este aspecto, como veremos al final de este trabajo, es decisivo para la comprensión heideggeriana del modo de ser del *Dasein*. Ahora bien, la investigación debe proveer, en primera medida, un adecuado modo de obtención y aseguramiento de la forma de acceso, el recto acceso (*der rechte Zugangswart*), al *Dasein*. Sobre el ser de este ente vale, en principio, la misma exigencia metódica que Heidegger (1977: 8; 1998: 29) plantea en torno al problema del ser, a saber: “no contar un mito”. Acerca del “problema que se torna *plenamente candente* [*recht brennend*]” que implica la obtención del ser de este ente, Heidegger (1977: 23; 1998: 40) se pronuncia negativamente: “no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy «obvia» que ella sea: ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, «categorías» bosquejadas a partir de tal idea”.

En consecuencia, con ello, *Ser y tiempo* desarrolla varias estrategias “preventivas” o, mejor dicho, “prohibitivas”, en consonancia con la articulación ontológico-fenomenológica que se encuentra en la base de su pretensión investigativa. Si bien es cierto que la ya mencionada idea de “indicación formal” se mueve, justamente, en esta coordenada (esto es, como precaución restrictiva ante la pretensión de leer lo abordado como necesariamente teórico-objetivo), no menos es cierto que la directriz metódica –es decir, fenomenológica– se dirige hacia la “mostración” (*Aufweisung*) de este ente *tal como se da* y a la “acreditación” (*Ausweisung*) de su evidencia, en el sentido en que se abstiene “de toda determinación inevidente” (1977: 47; 1998: 58). Sobre la “mostración”, la decisión tomada en torno al *quién* del *Dasein* apunta a que este ente “deberá mostrarse tal como es *inmediata* y *regularmente*, en su cotidianidad media” (esto es, el ser del *Dasein* debe ser puesto “en” fenómeno); empero, sobre la “acreditación” de dicha mostración,

las expresiones prohibitivas son abundantes, a tal punto que no pueden ser expresadas detalladamente en esta exposición.

Aunque en este trabajo me resulta imposible argumentar por qué Heidegger expresa que ni el “yo” ni el “sujeto” responden positivamente al modo de mostración *inmediata* y *regular* de ese ente llamado *Dasein* en la estructura del estar-en-el-mundo,<sup>7</sup> no por ello la “elección” del *sí mismo* (*Selbst*) que se sigue de las opciones comentadas anteriormente se deriva como una conclusión (deducción) lógica plenamente justificada. Acerca de este punto, la analítica del *Dasein*, en su pretensión de prohibición de toda determinación inevidente, debe tratar de hacer accesible el modo en que el *Selbst* es tomado por el *quién* del *Dasein*.

## 2.2. Existencia y facticidad: entre impropiedad y propiedad

Justamente, en este sentido prohibitivo que es propio de las indicaciones formales, y en el que, a la vez, el proyecto fenomenológico debe acreditar el modo en que *se da* el *Dasein* como *Selbst*, en el parágrafo 9 de *Ser y tiempo* Heidegger establece una indicación del ser de este ente, a partir de dos aspectos: 1) La “esencia” del *Dasein* consiste en su “tener-que-ser” (*Zu-sein*), y 2) el ser (del “tener-que-ser”) que está en cuestión para este ente tiene el carácter del “*ser-cada-vez-mío*” (*Jemeinigkeit*). Sobre 1), la designación de este “tener-que-ser” que es propio del *Dasein*, Heidegger arriesga aquí su muy conocida, pero a la vez muy distorsionada (por ejemplo, por el existencialismo o la filosofía neorrealista), tesis acerca de que la “esencia” del *Dasein* consiste en su *existencia* (*Existenz*) (1977: 56; 1998: 68). La nota

7. Vale la pena destacar, a este respecto, la siguiente afirmación de Heidegger (1977: 155; 1998: 141): “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no «hay» inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma *inmediata* un yo aislado sin los otros”.

distintiva de esta tesis no es, como ya ha sido lo suficientemente aclarado a lo largo de los años, que tal *Existenz* significa algo así como “estar-ahí” (*existentia*, *Vorhandensein*); más bien, con esta *Existenz* se destaca el carácter eminentemente *proyectivo* del *Dasein*, en tanto que en su forma más propia de estar-en-el-mundo, tal ente está siempre signado a la posibilidad de un *poder-ser* (*Seinkönnen*) que él mismo resuelve (véase, en este punto, el esclarecedor parágrafo 60 de *Ser y tiempo*). Sobre 2), la designación de este “*ser-cada-vez-mío*” que es propio del “tener-que-ser” implica que *en cada caso* (y que remite al conocido *je* alemán, perteneciente a la *Jemeinigkeit*) este *ser* me *implica*, me *caracteriza* en su posibilidad, estoy signado en dicha posibilidad *de forma cotidiana* (*alltäglich*). Sobre la aclaración de estos dos aspectos, inmediatamente a la formulación de estos Heidegger (1977: 57; 1998: 68) agrega:

El ente al que en su ser le va este ser mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, o ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente”.

En lo que sigue a este pasaje, Heidegger expresa que en el carácter de la *Jemeinigkeit* se fundan los modos de ser de la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) y la *impropiedad* (*Uneigentlichkeit*), en los que el *Dasein*, en cada caso, puede “escogerse”, “ganarse a sí mismo”, pero también *puede* “perdersé” de forma aparente y total. Acerca del dominio fenomenológico sui géneris que es propio del *Dasein*, Heidegger (1977: 58; 1998: 68) agrega: “Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo. Por eso tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí [*ein Vorhandenes*]”. Por tal motivo, y como veremos más adelante, una condición básica (un *requisito ético*, como

trataremos de mostrar) que Heidegger plantea en *Ser y tiempo* tiene que ver con la manera muy particular de acreditar el modo de ser de dicho ente (la *existencia*) que, en todo caso, no puede ser confundido con el modo de ser de la *Vorhandensein*. En el abordaje tradicional de la ontología (y en las explicaciones *onticas* de las ciencias y disciplinas que tematizan aspectos y regiones del ente llamado *Dasein*) existe la permanente tentación a emplear “categorías” propias del modo de ser del *Vorhandensein* (un procedimiento que está presente, por ejemplo, en la caracterización del “ser-útil” –*Zuhandenhelf-* como “cosa”). La fenomenología, en su modo de tratamiento basado en las “cosas mismas”, debe mantener una actitud crítica y “prohibitiva” que sea capaz de extraer los comportamientos básicos del modo de ser del *Dasein* a partir de la característica más propia de su propio ser: la *posibilidad* de la *existencia*.

### 3. Fenomenología de la conciencia moral

Sentadas las precedentes consideraciones, el paso que sigue en este análisis consiste en hacer un repaso general a la forma en la que Heidegger intenta mostrar la exhibición explícita (la atestiguación –*Bezeugung-*) de las posibilidades que caracterizan a la existencia “propia” o “auténtica” del *Dasein*. Este intento de exhibición explícita es llevado a cabo a partir de la inspección de la *función rectora* que Heidegger le adjudica a la *Gewissen*, en lo concerniente a la posibilidad de una *conversión*<sup>8</sup> (o, con el término propio empleado por Heidegger, *Modifikation*) del modo de ser de la *impropiedad* –en la que el *Dasein* se encuentra perdido en el fenómeno de la *caída* (*Verfallen*) y del *uno* (*Man*)– al modo de ser de la *propiedad* –en la que el *Dasein* se resuelve y se gana a sí mismo como un proyecto–. El

8. Véase el capítulo “Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers” en Merker (1989: 215-243). Sobre esta interpretación, cf. también las buenas indicaciones de Cerzo (1991).



tema de la *Gewissen* se encuentra desarrollado en los párrafos 54 al 60. No comentaremos con detalle el contenido de dichos textos. Antes bien, preferimos establecer una serie de comentarios generales en conexión con las precedentes consideraciones sobre el modo de tratamiento fenomenológico del *Dasein*.<sup>9</sup>

### 3.1. El carácter fenoménico de la conciencia moral

La intención de este repaso, empero, tiene como propósito mostrar que el rasgo distintivo de la particular “versión” heideggeriana de la *Gewissen* está caracterizado por su propia visión del método fenomenológico. Aunque esto podría parecer algo inmediatamente inteligible de suyo al considerar que, por una parte, dicha “versión” hace parte de una obra fenomenológica y, en conexión con lo anterior, que el conjunto de los análisis presentados en dicha obra están signados metodológicamente, en su gran mayoría o en su totalidad, por la fenomenología, lo cierto es que esta *obviada* adquiere su sentido más propio y su concreción específica si se tiene en cuenta que la “versión” heideggeriana es una especie de *contrapunto* crítico a una serie de concepciones tradicionales sobre la *Gewissen* (especialmente, la concepción elaborada por Kant). Sobre esta particular configuración de la versión heideggeriana como *contrapunto* no me adentraré en esta ocasión, como ya se advirtió en la introducción al presente trabajo. Y es que abordar de forma crítica la *confrontación* (*Auseinandersetzung*) de Heidegger con las concepciones tradicionales de la *Gewissen* es algo que, como puede intuirse, excede los límites de un trabajo de este corte estilístico; no obstante, además de ello, hay una razón que me parece digna de ser mencionada: dicha confrontación se caracteriza por lo que me gustaría llamar aquí como la

“idea de la interpretación fenomenológica de la tradición” que Heidegger defiende implícitamente y que debe ser reconstruida pertinentemente en conexión con el análisis del *contrapunto* confrontativo. En muchos casos en la literatura secundaria hay una serie de exposiciones sobre este tema que homologa (o critica otras homologaciones) la versión heideggeriana con un producto derivado de alguna concepción tradicional. En bastantes ocasiones (y realmente muchas más de lo que sería medianamente deseable) tales homologaciones son fruto de intuiciones vagas, de hipótesis de trabajo o, como lo llamó Heidegger, de “hallazgos fortuitos” que son *incompatibles* con cualquier intento genuinamente fenomenológico de poner las cuestiones en claro. Una visión, desde mi punto de vista, fundada de tales cuestiones, debe primero esclarecer cuáles son los aspectos metodológicos más destacables que entran en juego, tanto de forma implícita como explícita, en el procedimiento de Heidegger y a la vez, esclarecer también los propios recursos metodológicos empleados en la aproximación adoptada.

Ahora bien, volviendo al tema de la *función rectora* que Heidegger le adjudica a la *Gewissen*, vale la pena insistir en la caracterización de dicha función a partir del modo particular de fundamentación que es propia de la fenomenología. Como se vio en el subapartado dedicado al análisis del concepto de fenómeno, el llamado concepto *fenomenológico* de fenómeno tiene en cuenta, como punto de partida, al concepto *vulgar*, en dirección a mostrar “esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo” (*Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende*) siempre de forma previa y concomitante en forma no temática (el ser, el sentido del fenómeno –ente–). Pues bien, si esto es así, una concepción *fenomenológica* de la *Gewissen* debe atender a tal caracterización. Esto es lo que sucede en el análisis desarrollado en los párrafos 54 al 60, sobre todo en el párrafo 59, cuyo título ya habla transparentemente de esta dirección adoptada en el análisis: “La interpretación existencial de la conciencia y la interpretación vulgar de la conciencia” (“Die existenzielle Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung”).

Se ve aquí, efectivamente, que esta interpretación vulgar de la conciencia (*vulgäre Gewissensauslegung*) está vinculada al concepto *vulgar*, mientras

9. Un excelente comentario pormenorizado a ese apartado de *Ser y Tiempo* es el de Vigo (2015b). Es importante, además, atender a las importantes indicaciones metodólicas en el comentario de Vigo (2015a).

que la “interpretación existencial” (*existenziale Interpretation*) apunta a la exhibición del concepto *fenomenológico*. Sin embargo, lo decisivo de dicha interpretación existencial tiene que ver con las razones por las que Heidegger *elige* a este fenómeno particular. Como expresa Heidegger al inicio del párrafo 54: “Se busca en el *Dasein* un poder-ser propio que sea atestiguado en su posibilidad existencial por el *Dasein* mismo”. Esta búsqueda conecta directamente con el propósito y la intención metódica de la segunda sección de *Ser y tiempo* y que, como fue enunciado en la introducción a este trabajo, tiene que ver con la superación de una particular “insuficiencia” presentada en la primera sección de la obra, en tanto que su punto de partida estuvo caracterizado por el carácter “impropio” o “inauténtico” de la existencia. Como ya se dijo en el subapartado sobre la analítica del *Dasein*, en el párrafo 5 la reflexión de Heidegger se centra en el “problema candente” que implica la obtención del ser de este ente –problema que implica la precaución ante el intento de imponer a este ente “de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy «obvia» que ella sea”, ni mucho menos imponer “sin previo examen ontológico, «categorías» bosquejadas a partir de tal idea” (1977: 23; 1998: 40) –, de tal forma que el trabajo fenomenológico debe llevar a cabo un tipo de “mostración” de la forma en que este ente es *inmediata y regularmente*, en su cotidianidad media. Tal cotidianidad media, que es, finalmente, el hilo conductor de la mostración del *Dasein* en la primera sección de *Ser y tiempo*, se encuentra caracterizada por el fenómeno del “uno”, en el que el *Dasein* *inmediata y regularmente* se encuentra inserto, *se pierde*, y en el que tal fenómeno le descarga la responsabilidad de la elección, en tanto que ya de forma previa ha *elegido* el *cómo* ser: “Con la pérdida en el uno [*Verlorenheit in das Man*] ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del *Dasein*: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo” (1977: 355; 1998: 287). Ahora bien, con estos elementos en escena, se entiende que este punto de partida en torno a lo *inmediato y regular* deba verse complementado con una interpretación del sentido existencial del ser del *Dasein*. Tal bus-

queda de un complemento es lo que aquí es denominado la “atestiguación” (*Bezeugung*) de un “poder-ser propio” (*eigene Seinskönnen*).

Hemos visto, entonces, que la búsqueda de tal atestiguación se encuentra relacionada con el fenómeno del *uno* que caracteriza a la inmediatez cotidiana del *Dasein*. Heidegger expresa en este punto que hay una indeterminación respecto de quién es el que propiamente elige en el *uno* y descarga al *Dasein* de asumir su propia elección. Su respuesta, al respecto, habla de un “ser arrastrado sin elección por el Nadie” (*wahllose Mitgenommenwerden von Niemand*) (1977: 356; 1998: 288). Sin embargo, esta carencia de elección puede *revertirse* si el *Dasein* se recupera de la pérdida en el uno, “retornando a sí mismo” (*zurückholt zu ihm selbst*). El fenómeno de la *Gewissen* es, a este respecto, una posibilidad de recuperación de tal pérdida en el uno y una posibilidad de retorno a sí mismo.

### 3.2. La voz de la conciencia y la atestiguación del poder-ser propio

Sobre esta posibilidad propia de la *Gewissen*, y que aquí hemos denominado especialmente como la *función rectora* que tiene que ver con el *paso de la impropiedad a la propiedad*, Heidegger expresa que este “traerse de vuelta” (*Zurückholen*) debe tener el *modo de ser* cuya omisión había hecho que el *Dasein* se perdiera en la impropiedad; expresa, además, que se trata de una *reparación de la falta de elección* (*Nachholen einer Wahl*) (1977: 356; 1998: 288).

Vistas así las cosas, los fenómenos que están presentes en el análisis de esta posibilidad de *reparación* (de esta *existenziale Modifikation*) apuntan a la manera en que la *Gewissen* da a entender algo (“*etwas*” *zu verstehen*) y “*abre*” (*es erschließt*). En relación con esta *apertura* del *Dasein* (*Erschlossenheit*) –y que es una estructura fundamental constituida por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), la caída (*Verfallen*) y el discurso (*Rede*) (1977: 358; 1998: 289)– la conciencia se revela como posibilidad de apertura: ella misma es una *llamada* (*Ruf*), que es un modo

del *discurso*. Sin embargo, como ha mostrado Alejandro Vigo (2015b: 275), además de esta pertenencia al *discurso*, también la *Gewissen* se encuentra relacionada con la articulación de la *comprensión* a partir de un fenómeno de apropiación de sentido como lo es el *oir* (*Hören*): el “comprender el llamado” (*Anrufverstehen*) que se pone de manifiesto como un *querer-tener-conciencia* (*Gewissenhabenwollen*).

Entendida la *Gewissen* como llamada (*Ruf*) que tiene el carácter de la *apelación* (*Anruf*), Heidegger precisa que la llamada de la conciencia *interpela* al *Dasein* a hacer cargo de su más propio poder-ser si-mismo en el modo de una *intimación* (*Aufruf*) a despertar su más propio ser-culpable (*Schuldigein*) (1977: 358; 1998: 289). Con este fenómeno, entendido cotidianamente como la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*), el *Dasein* se ve intimado a despertar su ser-culpable que tiene también la significación de “*ser responsable de*” (“*schuld sein an*”) (1977: 374; 1998: 301). Acerca del *sentido* de esta llamada de la *Gewissen*, Heidegger expresa lo siguiente:

Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el *Dasein* se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno. Si este se aturde en el “bullucio” y la equivoicidad de la siempre “nueva” habladora cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa e inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad. *Aquello que da a entender llamado de esta manera es la conciencia.* (1977: 360; 1998: 291)

Son diversos los niveles de análisis que Heidegger emprende, en este contexto, para abordar de forma fenomenológica la estructura de la *Gewissen*. Entre estos análisis se destaca el examen del carácter vocativo de la *Gewissen* (§ 56), en el que se estudia el modo en el que, en la llamada, el uno-mismo (*Man-selbst*) es llamado al *sí-mismo* (*Selbst*), de tal forma que habla única y constantemente en la modalidad del silencio; también se aborda el sentido de la llamada de la conciencia como llamada del cuidado (§ 56); además

del importante análisis de la comprensión de la llamada y del despertar de la culpa (*Schuld*), que *mueve y empuja* al *Dasein*, en la desazón, hacia la resolución de su poder-ser más propio.

La interpretación fenomenológica de este fenómeno revela con mayor *vivacidad y fuerza* la totalidad de la estructura compleja del *cuidado* como ser del *Dasein*. Con el análisis de la *Gewissen* se da expresión a la posibilidad de atestiguación que *mueve* al *Dasein* y que se expresa en la voz silenciosa que hace relucir, caer en cuenta, el poder-ser propio del *Dasein* a través de la posibilidad de resolución. El *Dasein* es atestiguado en la culpa como un *sí-mismo* que bien puede ser *propio* (a partir de la elección que hace de sí mismo) o bien puede ser *impropio* (a partir de la liberación de esta posibilidad de elección, en cuanto se guía por el *dictado* impersonal del uno). Solo sobre la elección de *querer-tener-conciencia* puede el *Dasein* escogerse a sí mismo: “Tan solo de esta manera puede el *Dasein* ser responsable [*verantwortlich sein*]” (1977: 382; 1998: 306).

## A modo de conclusión

Como conclusión al presente trabajo esbozo aquí unas ~~principales~~ **consideraciones** centradas, nuevamente, en las implicaciones que tiene el tratamiento ontológico-fundamental en relación con los temas éticos.

El presente trabajo ha tenido como propósito plantear una vez más, aunque de manera sucinta, la cuestión (inagotable) de la relación entre ética y ontología. Es posible plantear, en este momento, una posible división de significados de esta relación. Así, la relación entre ética y ontología puede significar: 1) la relación entre ética y ontología como *disciplinas tradicionales*; 2) la relación entre la *ética como disciplina tradicional* y la ontología fundamental; 3) la relación entre *lo ético* (y que puede ser visto como el objeto temático de la *ética como disciplina tradicional*) y la ontología fundamental; 4) la relación entre *lo ético* (y que puede ser visto como el objeto temático de una *disciplina* basada en la ontología fundamental) y dicha ontología

fundamental. 5) la relación entre la *ética como disciplina basada en la ontología fundamental* y dicha ontología fundamental, y 6) todas las anteriores concepciones de la ética y de lo *ético* y el “objeto temático” de la ontología fundamental. Como se ve en esta enumeración de relaciones, la relación entre ética y ontología *puede significar múltiples cosas*. Una investigación monográfica independiente bien podría señalarnos las diversas formas en que dichas relaciones se conectan unas a otras y cómo dichas relaciones pueden ser leídas, por ejemplo, desde las categorías ontológico-modales de “realidad” y “posibilidad”, tal como Heidegger las tematiza en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*. Otro tema que también es interesante, y que puede formar parte de dicha investigación monográfica, tiene que ver con los niveles de *expresión* de las aplicaciones ontológico-modales: por ejemplo, salvo escasísimas excepciones, todo lo que tenga que ver con el orden de la *posibilidad* en el marco del análisis de lo *ético* como “objeto temático” rara vez es tematizado por Heidegger con el empleo de la familia de conceptos pertenecientes al concepto de “ética” (esto ha dado paso, según logro ver, a que Vigo hable de una “protoética” y Rodríguez de una “ética implícita”, dirigidas a la *posibilidad* de la tematización de fenómenos concretos sin el marco disciplinar de la ética como disciplina tradicional). Heidegger despliega aquí una muy consistente visión restrictiva y prohibitiva cuyas razones son dignas de explorarse.<sup>10</sup>

Vistas estas dos consideraciones, deseo finalizar este escrito con una indicación que conecta estos dos puntos recién mencionados. El análisis de

10. Véase, al respecto, la valiosísima indicación de Heidegger en el parágrafo 62 de *Ser y tiempo*, en el que analiza a la “resolución precursora” (*vorlaufende Entschlossenheit*). Al observar la posibilidad de que el “adelantarse” y la “resolución” sean incomprendidos en la interpretación cotidiana del *Dasein* hecha por el *uno*, Heidegger (1977: 410; 1998: 328) expresa que “sería malentender las cosas si se quisiera desechar esta posibilidad existencial como «indemostrada», o si se quisiera «demostrarla» teóricamente. Con todo, el fenómeno requiere ser preservado de las tergiversaciones más burdas”. Esta necesidad de que el “fenómeno” sea preservado de las tergiversaciones más burdas es expresión de este sentido prohibitivo y restrictivo que caracteriza a las indicaciones formales en la ontología fundamental. Toda la construcción conceptual de *Ser y tiempo* está destinada a preservar los fenómenos de la *tendencia* teoreticista.

la atestiguación de la existencia propia ha mostrado la “presencia” de una *serie de aplicaciones* metódicas al ámbito tradicional de un fenómeno que se ha caracterizado por ser abordado por la ética tradicional. Como se vio en el subapartado sobre la ontología fundamental, el empleo que Heidegger hace en este contexto del concepto “ontología” designa a una forma de tratamiento exigida por las “cosas mismas” y a las “necesidades objetivas de determinadas preguntas”. Este procedimiento *a la inversa* plantea una suspensión de las ciencias y disciplinas tradicionales. Sin embargo, lo que no plantea es una negación del (derecho al) abordaje de los “objetos temáticos” de dichas ciencias y disciplinas. A esto, de forma tardía, Heidegger lo llamará un pensar *sin títulos*. En el caso específico de la ética, este pensar sin títulos me gustaría denominarlo como el *florrecimiento de lo ético a partir de las cosas mismas*. Ya en *Carta sobre el humanismo* había contemplado esta posibilidad y la había acreditado con el caso de los primeros pensadores que, en su época más grande (1976a: 316), pensaron sin dichos títulos: “Los pensadores anteriores a esta época [la metafísica posterior a Platón] no conocieron ni una «lógica» ni una «ética» ni la «física». Sin embargo, su pensamiento no es ni ilógico ni amorral” (354).

El abordaje de la *Gewissen*, me parece, guarda una perfecta relación con esta idea plasmada en *Carta sobre el humanismo*. Al tratarse de un texto tardío, podría surgir la sospecha de que hay aquí una “autoestilización” del pensamiento anterior. Sobre tal posibilidad, el argumento que puede esgrimirse ante tal sospecha es que si existe una característica que se mantiene constante, aunque con sutiles variaciones, a lo largo de los años en la trayectoria de Heidegger, es justamente su *tendencia antidisiplinar*, su consistente crítica a los *títulos* tradicionales y su fuerte inclinación al pensamiento ontológico. Con todo, en lo que atañe a la forma fenomenológico-existencial del tratamiento de la *Gewissen* y las implicaciones que este tratamiento tiene para la relación entre ontología y ética, hay un elemento decisivo en el que se da una cercanía, una imbricación, entre tal modo de tratamiento exigido por las “cosas mismas” y lo *ético*. Como hemos visto en el análisis precedente, es posible sostener que la nota distintiva de la

“versión” heideggeriana del tema de la *Gewissen* se encuentra caracterizada por tratarse de una concepción perfectamente simétrica –una especie de paralelismo estructural– entre la concepción metódica y su *aplicación* temática. Me refiero, sin embargo, con este elemento decisivo y con esta cercanía, al “paso metódico”, como lo llama Rodríguez (2014: 124), en el que debe repararse si se quiere interrogar por el problema del análisis existencial y de su pretensión de neutralidad respecto de las indicaciones éticas: “Evitar proyectar sobre la *praxis* [o dicho de otra forma, sobre el modo de ser de la *existencia*, que es propio del *Dasein*, en términos de *praxis*] la tradicional ontología de la *Vorhandenheit*, no entenderla a partir del modelo ontológico de la sustancia, preentendiendo el agente como una cosa que actúa, sino dejar que sea la autocomprensión immanente que el sujeto tiene de su propio actuar la que guíe la interpretación ontológica” (Rodríguez, 2014: 124). Este paso metódico, que conecta directamente con el llamado dominio fenomenológico sui géneris que es propio del *Dasein*, tiene como propósito reconocer el genuino modo de ser de este ente que, en todo caso, no puede ser confundido con el modo de ser de lo *Vorhandene*: la *vida humana* –su modo de ser, su *sentido*– no puede ser comprendida en términos cósmicos; ella debe florecer desde el abordaje de lo que ella misma es, de la forma en que *se da*, de la forma en que se dona sus propias categorías; en definitiva, debe florecer desde la manera en que es tratada como *cosa misma*. Sin embargo, lo que este paso metódico proyecta ante *todo intento de investigación de la propia vida humana* es algo que, a mi juicio, no solo es un requisito estrictamente metódico, sino que debe ser elevado, también, al rango de un *requisito ético*. El *evitar proyectar* la ontología tradicional cósmica, de la que nos habla Ramón Rodríguez, está dirigido esencialmente *al objeto temático*, es decir a la *praxis* como modo de ser del *Dasein*, pero también tiene que ver, de forma decisiva, con una consideración ética de fondo que debe caracterizar a todo intento de investigación sobre estos fenómenos: el que *deben* ser tratados a partir de la *especificidad que les corresponde*, en un sentido y en una dirección en que lo tematizado sea preservado de las tergiversaciones más recurrentes, a la

vez que *debe evitarse proyectar* una visión del tratamiento de tal forma que degrade en una manipulación técnica (*technische Handgriff*). Es un requisito ético de la propia investigación, en cuanto a su ejecución, tratar de velar por las condiciones de que todo genuino preguntar por las cosas mismas renazca siempre nuevamente.

## Referencias

- CEREZO, P. (1991), “De la existencia ética a la ética originaria”, en F. Duque (ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Madrid, Del Serbal, pp. 11-79.
- HEIDEGGER, M. (1976a), *Wegmarken (1919-1961)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 9, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1976b), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977), *Sein und Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1998), *Sery tiempo* (trad. I.E. Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2000), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, en H. Heidegger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 16, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, en G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 62, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- HERRMANN, F.-W. von (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- MERKER, B. (1989), *Martin Heidegger: Innen- und Aussensichten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- RODRÍGUEZ, R. (2014), “Ontología existencial y ética: en torno a la «ética implícita» de *Sery tiempo* de Heidegger”, en J.J. Urabayen y S. Sánchez-Migallón (eds.), *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, Hildesheim, Olms, pp. 109-147.

- (coord.) (2015), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos.
- (2018), “Resolución y alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro?”, en A. Xolocotzi (ed.), *Ápeiron. Estudios de filosofía. Monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”*, Madrid, Ápeiron, pp. 39-48.
- VIGO, A. (2014), *Arqueología y aletriología y otros estudios heideggerianos*, Berlín, Logos.
- (2015a), “El marco metódico y sistemático: segunda sección (§§ 45-53)”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, pp. 197-218.
- (2015b), “El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 54-60)”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, pp. 219-268.
- VOLPI, F. (2007), “Heidegger und der Neopositivismus”, en A. Denker, G. Figal, F. Volpi y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und Aristoteles: Heidegger-Jahrbuch 3*, Múnich, Karl Alber, pp. 221-236.
- WALTON, R. (1993), *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto.

## Ser y tiempo y la diferencia ontológica

Arturo Romero Contreras

Un joven interpela a alguien más viejo:  
 su generación ha anunciado muchos finales –del arte, de la filosofía, de la política, del mundo–. He aquí sin embargo el venir de otros tiempos. ¿Finales prolongados? ¿Nuevos finales? ¿Un final de los finales?  
 Jean-Luc Nancy y Federico Ferrari, *La fin des fins*

### Introducción

A noventa años de la aparición de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, queramos ~~presentar~~ por la aportación fundamental de la obra: el concepto de diferencia ontológica. Tomaremos *Ser y tiempo* como un nudo realizado en un punto de la cuerda de la historia de la filosofía, tendido entre una tradición y un porvenir que marca, hasta hoy, las coordenadas de nuestra época. Este proceder no es arbitrario, está insito en la obra misma de Heidegger,<sup>1</sup> como veremos. Como en toda lectura, las continuidades y las discontinuidades de la historia dependerán de la *perspectiva* elegida, la cual, sin embargo, se impone también en gran medida. Toda elección surge en medio de una restricción. Nuestra lectura será concisa y buscará presentar el pensamiento de la diferencia ontológica en contrapunto con argumentos centrales de la filosofía alemana que constituyen parte del fondo

1. En el segundo volumen del *Nietzsche* (GA 6.2) expresa Heidegger (1997) con claridad que todo filósofo debe ser leído sobre un fondo histórico y que, por ello, no basta interpretarle en sus propios términos. Los problemas y el lenguaje del filósofo ~~de un pensador~~ deben compararse en el contrapunto de una historia del pensar. Pero, agregaremos, también en el contrapunto de los caminos del pensar que se abren y las promesas que comportan.

no suficientemente explicitado ~~suficientemente~~ de su obra y con la sombra que arroja sobre nuestro tiempo y sus posibilidades de pensar. El nombre Heidegger constituye aquí no solamente un nudo conceptual, sino también un nudo que liga el deseo, las expectativas y los imperativos de nuestra propia época. Para decirlo rápidamente: la diferencia ontológica juega el papel de un nudo entre la renovación de la filosofía que trajo consigo y los callejones sin salida que asedian ya a sus herederos en la filosofía contemporánea.

### 1. Ser y tiempo y la persistencia de sus temas en la obra posterior de Heidegger: análisis existencial y ontología

*Ser y tiempo* es una obra que obtiene su dirección de una reflexión de la tradición sobre sí misma. Al mismo tiempo, la obra puede y debe ser leída como un tratado de fenomenología, no en el sentido de una *aplicación* de esta a una región particular (la vida cotidiana, digamos), sino como la *definición misma de su campo originario*. Se trata de una obra que despliega una fenomenología de la vida concreta del hombre, llamado *Dasein*. Pero, como lo declara el mismo Heidegger, esta fenomenología sirve solamente como un camino preparatorio o vía de acceso para plantear una pregunta *propriadamente ontológica*, a saber, aquella por el *sentido* del ser. El término mismo *Da-sein* nombra al hombre *en cuanto* lugar (*dar*: aquí, ahí) donde el ser (*Sein*) se deja *comprender* (*verstehen*). En las anotaciones personales sobre su ejemplar dirá que el *Dasein* es el *sitio* de comprensión del ser (*Stätte des Seinsverständnisses*), donde este se desoculta (*enthüllt*) a aquel. Es así como *Ser y tiempo* se presenta como una fenomenología *de camino* a una ontología, como una filosofía con un marco subjetivista en tránsito hacia un pensar *propriadamente* (*eigentlich*) del ser.

El análisis estructural del *Dasein* (llamado también *analítica existencial* por Heidegger) debe asegurar el acceso a una ontología. Pero ¿sucede esto **como** así? Si se analizan los primeros párrafos (1-7), dedicados a *justificar histórica y temáticamente* la investigación, y el resto de la investigación,

se aprecia un claro desajuste. Parece que la cotidianidad, expresamente tematizada en *Ser y tiempo*, se queda demasiado corta para explicar el horizonte de comprensión del ser que haría inteligible la pregunta fundamental. Hace falta un horizonte temporal *histórico* que incluya la historia del pensar occidental en su conjunto, que está implícita en el comprender cotidiano y consignada en su lenguaje. Es así como en *Ser y tiempo* el análisis del *Dasein*, la historia de Occidente y el pensar del ser se conectan a partir de la *repetition* de un motivo en una *doble escala*. Veamos brevemente de qué manera.

En *Ser y tiempo* el *Dasein* tiene la particularidad de ser un ente que se *comprende a sí mismo*. Se comprende *en* (o *con respecto a*) *su ser* y en ello le va su ser (*es geht um sein Sein*). Esto significa que su ser depende de una *autocomprensión*, pero también que toda comprensión de sí supone ya una comprensión del ser *en general*. Este motivo “interior” a *Ser y tiempo* caracteriza muy bien *a la obra en su conjunto*: ella es, también, un ejercicio de autocomprensión, pero en este caso *de la tradición*. Si tomamos en serio la obra tendríamos que decir que no es en la cotidianidad donde el *Dasein* se comprende, sino en la *reflexión sobre la cotidianidad* cuyo resultado es la obra *Ser y tiempo*. Pero la cotidianidad se distingue por constituir un acceso *preteórico y no reflexivo* al ser a partir de estructuras de la existencia (como el “ser en el mundo”, “ser con los otros”, “ser para la muerte”, etc.). ¿Hay entonces una estructura existencial que explique la *escritura de la existencia*, es decir, el paso de la autocomprensión mundana (auténtica o inauténtica) a la autocomprensión redactada en un tratado? Dicho de otra manera: ¿en qué medida forma parte el texto *Ser y tiempo* de la autocomprensión del *Dasein*? ¿En qué medida debe abandonarse la inmediatez de la vida para pensarla?<sup>2</sup>

2. En el prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, Hegel (1986) parece distinguir finamente entre tres tipos de presentación: *Darstellung*, *Vorstellung* y *Vortrag* (Duque, 1998: 574, nota 1333). Las representaciones propias de la conciencia son llamadas *Vorstellungen*. Pero la tarea de la filosofía no consiste en producir más representaciones de esta clase, sino en *mostrar* su conexión interna a partir de su génesis y su reconducción a un sujeto.

Heidegger es claro: la inmediatez de la vida no debe ser traicionada por la fenomenología. Esta es la *crux* de toda filosofía moderna: el deseo de captar la vida inmediata (distorsionada ya por la razón, la tecnología, las relaciones abstractas del sistema social y económico) desde el concepto, sabiendo que la letra mata, pero el espíritu, sin aquella, se evapora. Por ello *Ser y tiempo* debe constituir una *reflexión sin reflexión*, un dirigirse reflexivamente a la cotidianidad sin salir de ella. En suma, se trata de articular un *pensar no objetivante dentro de una conceptualidad rigurosa*. Concepto sin objeto. ¿Cómo puede ello ser posible? ¿No constituye la obra filosófica un acto reflexivo que no podría ya reconocerse en el mundo de útiles propio de la cotidianidad? O, considerando el problema por el otro extremo, ¿no termina siempre la reflexión por inmiscuirse en la vida cotidiana (los conceptos científicos terminan por entrar en el discurso y llegan hasta coconstituir lo sensible), es decir, no nos las habemos siempre con una *inmediatez devenida, derivada*? ¿Y no hay una vivencia que posee ya la forma de la reflexión y que no puede *fundarse en sentido estricto* en ninguna aprehensión inmediata? Para nosotros lo inmediato es frecuentemente lo que para una generación anterior fue un problema explícito y viceversa: lo implícito para una generación adquiere el estatuto de problema (explícito) para la que le sucede.

Consideremos por un momento y de manera más atenta al *Dasein*. Ello nos permitirá apreciar el acceso que se prepara para comprender la historia de la metafísica. En *Ser y tiempo* se habla de la *estructura del Dasein*. El

---

Este mostrar requiere del lenguaje y, más particularmente, de la *reducción de un sistema filosófico*. Así, un paso necesario para la autoconciencia es la escritura: *Darstellung*, la cual requiere una escritura y reescritura constantes. Pero hay también un elemento de “parálisis”, si se quiere, de defensa y explicación del texto cuando se le lee, se le presenta, se le discute: *Vortragen*. Así, el hecho espiritual (*Vorstellung*) pasa al hecho escritural (*Darstellung*), que convoca a su vez un hecho oral o de presencia (*Vortragen*). La vivencia, el texto y la discusión se encuentran en una relación de sollicitación recíproca. La pregunta es si cada uno de estos registros no supone una clase distinta de objetos y relaciones, y si en el tránsito de uno a otro no existe tanto pérdida (decir de menos) como exceso (decir de más). Sirva esta referencia como guía para mostrar el problema estructural al que Heidegger se enfrenta con la *escritura de Ser y tiempo*.

se encuentra en un mundo. Este mundo nos presenta “entes” (*Seiendes*) articulados por relaciones de significatividad que constituyen plexos de referencias (*Verweisungszusammenhänge*). El *Dasein* se encuentra arrojado (*geworfen*) a ese mundo, el cual comprende (*verstehet*) siempre ya, antes de cualquier reflexión. Ahí le salen al encuentro entes, de los cuales tiene “vivencias” sobre un fondo de significatividad, que le viene de una precomprensión del ser (o comprensión no temática). El modo corriente de ser del *Dasein* es la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), que se puede leer en un comportamiento anónimo: el “se” (*man*): “se dice”, “se piensa”, “se hace”. Así, en genérico, sin que haya alguien que se *asuma* o *decida* nada. Frente a ello, el *Dasein debe* (he aquí la *interpelación* y el *llamado* que hace Heidegger) descubrir su modo más propio (*eigentlich*) de ser. Este modo es la *posibilidad* (*Möglichkeit*). La posibilidad pertenece a las categorías de la *modalidad* (donde hoy reconoceríamos al menos cuatro: necesario, posible, contingente y no necesario). La modalidad es aquí más originaria que el resto de las categorías, propiamente “entitativas”, o que dicen algo sobre el qué de las cosas.<sup>3</sup>

3. En A80/B106 de la *Crítica de la razón pura*, Kant (2007) los clasifica según *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad), *cualidad* (realidad, negación, limitación), *relación* (inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia y comunidad) y *modalidad* (posibilidad, existencia, necesidad). Heidegger privilegiará en *Ser y tiempo* la modalidad sobre las otras tres, restringidas, según él, a lo ente. Sin embargo, aquellas tres categorías subordinadas *retornarán* en sus reflexiones sobre el ser. Al ser le corresponde una cierta *unidad* (sin la cual no habría ontología posible), que gobierna sobre la *pluralidad* de lo ente. Y gracias a la cual este último puede ser pensado en su *totalidad* (de forma “extensiva”, mas no intensiva). Heidegger separa al ser del ente. Uno *no* es el otro. Esta negación nos introduce en la categoría de cualidad. Cuando se dice que el ser no es un ente (negación), se dice también que aquel *implica positivamente* lo no-ente (limitación): él “es” *lo que* no es (ya que solo el ente puede ser). Heidegger buscará evitar que la diferencia ontológica se funda en un operador meramente lógico. Pero ello no exime del hecho de que la *expresión* de la ontología heideggeriana debe atender a la *forma* que esta categoría le impone. No es un acto de *fundación* en alguna instancia más originaria lo que le quita a la lógica su poder sobre la metafísica y le permite su refundación, sino más bien la *transformación de la lógica misma junto con sus axiomas* (su concepto y estructura). La diferencia ontológica es la relación de *dependencia ontológica por excelencia*, reconocible en la operación de *fundación* (del ente en el ser). Esta dependencia será de orden trascendental. Nótese sin embargo que para Kant las categorías



La posibilidad, entendida ontológicamente y por referencia al *Dasein*, significa que el mundo ya articulado de la cotidianidad, con sus entes y sus relaciones (el presente), posee una *contingencia de inicio* (una decisión tomada en un pasado que nunca fue presente) y una *posibilidad abierta como destino* (el futuro como advenir siempre abierto).<sup>4</sup> La originalidad de lo posible se recupera por esa *vuelta* al campo de posibilidades de donde ha brotado el sentido de lo ente. Para acceder a esta capa originaria, pro- piamente preobjetiva, prerreflexiva y presubjetiva, es preciso que el *Dasein* se confronte con su muerte. La muerte juega un doble papel: por un lado, hace aparecer la singularidad del cada uno de nosotros (lo en cada caso mío, la *Jemeinigkeit*), el que nadie pueda morir en mi lugar; por el otro, muestra la contingencia de todo lo presente, especialmente mi existencia, que a su vez resuena con la contingencia de lo ente en general. Finalmente, la posibilidad y la finitud me convocan a *decidirme* (*entschliessen*) y a hacerme cargo (*Sorge*) de mi existencia.

---

no se aplican a priori a lo sensible o a lo inteligible. Lo decisivo es la *legitimidad* de su uso o aplicación. Sirva esta nota para mostrar el fondo sobre el cual avanza Heidegger la prioridad de la modalidad sobre el resto de las categorías.

4. En *Las edades del mundo* Schelling (1946) propone un *sistema de los tiempos*. Este sistema de los tiempos significa que pasado, presente y futuro representan registros semiautónomos que no constituyen un flujo lineal. El pasado corresponde a la vida de Dios antes de la creación, la cual es desencadenada por un acto libre (decisión) desde su voluntad. El presente corresponde a la vida de las criaturas, del mundo. El futuro corresponde al final del tiempo. El hombre, al no haber estado presente en el momento de la creación, no es testigo del origen (pero posee la impronta de Dios, lo que le garantiza una co-ciencia. *Mitwissenschi*, de ese origen). Para él el pasado constituye lo inmemorial, mientras que el presente es el ámbito de su actividad. El futuro, puesto que supone la disolución del tiempo, constituye un horizonte que no puede ser alcanzado, i.e. *actualizado*. Esta separación relativa de los tiempos exige también una multiplicidad en el modo de ser de la conciencia humana y de sus "accesos" ser. El pasado, dice Schelling, es sabido (*gewusst*), el presente es reconocido (*erkannt*), el futuro es presentado (*gehandelt*). A cada tiempo le corresponde entonces su *modo originario e irreductible de presentación*. El pasado es narrado (*erzählt*), lo reconocido es presentado (*dargestellt*). Lo presentado es predicho (*gewissagt*). Sirva esta referencia para mostrar los problemas que conlleva la superación de una filosofía de la presencia a partir de un sistema de los tiempos y la exigencia de *más de un registro o modo de acceso* para captarlo.

Este recorrido por viñetas de *Ser y tiempo* no tiene por finalidad exponer la estructura del texto, ni presentar un resumen. Solamente recuerda que la obra bosqueja la estructura de un "quién" (el *Dasein*), que existe en un "dónde" (el mundo), a partir de un "cómo" (de manera fáctica, en la cotidianidad de su mundo), que se vuelve comprensible en la *dimensión del tiempo*. Aquí, el quién y el qué obtienen su estructura del cómo, y no al revés. No es que existan algo así como un sujeto y un objeto que se modalicen de diversas maneras, sino que la modalidad hace surgir la correlación misma entre el qué y el quién. Como dijimos, la descripción de la estructura de la existencia no se limita a la constitución del *presente*, de la actualidad de lo circundante, sino que se apunta a la posibilidad más profunda del *Dasein*, la *trascendencia*. Esta trascendencia respecto del presente consiste en una apertura al futuro (un poder ser o proyecto: *Etwurff*) desde el pasado (un haber sido que se vuelve legible y libera lo que ha quedado no dicho y en resguardo). La trascendencia es otro nombre para la posibilidad.

Estas viñetas deben servirnos como *puntos privilegiados* para la identificación de un itinerario. Volvemos así a la pregunta planteada: ¿qué relación guarda lo que se dice en *Ser y tiempo* sobre el *Dasein*, la historia de la metafísica y el sentido de la obra en cuanto tal? *Ser y tiempo* debe ser leído como la repetición del descubrimiento de la posibilidad propia del *Dasein*, pero ahora desde otro quién, a saber, la *tradición occidental* (que en Heidegger es sinónimo de filosofía, que es sinónimo de metafísica, que es sinónimo de onto-teología, que es sinónimo de olvido del ser). En los breves parágrafos introductorios (del 1 al 7) no se habla en absoluto del *Dasein*, sino de la tradición occidental, del olvido del ser y de la necesidad de una "destrucción de la historia de la metafísica" que prepare el terreno para remontar ese olvido. Se habla entonces de la *necesidad* de plantear la pregunta que interroga por el *sentido* del ser y se la pone en relación con una historia que comienza con los griegos y que recorre toda la historia de la filosofía de manera *ininterrumpida* y, pese a los aparentes zigzagueos, de manera *progresiva, sistemática y absoluta*. La historia, pese a su origen (*de jure*) manado de un fondo de posibilidad (o sea, contingente) que no ofrece ninguna prescripción para lo ente, contrasta

con su desarrollo histórico *efectivo*: una historia gobernada por la causalidad trascendental más estricta, una elección arbitraria de “pueblos filosóficos”<sup>5</sup> y una rampante exclusión de otros pueblos.

Esos siete primeros parágrafos terminan con una definición de la fenomenología como un “dejar ver el fenómeno”, lo que se enlaza a su vez con el concepto griego de verdad como *altheia*, es decir, como *desocultamiento*. Ni una palabra del *Dasein*. ¿Qué papel juega él aquí? El drama entero del *Dasein* nos prepara para comprender el drama occidental en su conjunto. De hecho, deberíamos decir que el análisis del *Dasein* nos prepara para la *tragedia* occidental,<sup>6</sup> en el sentido literario (y griego) del término. Heidegger nos muestra, *mutatis mutandis*, cómo la metafísica se constituye para Occidente como un *destino de impropiedad*. Aquella es impropia porque no es capaz de develar el campo de posibilidades más originario que le permanece reservado. La existencia del *Dasein* se “repite” en la historia de Occidente (el verdadero personaje del drama ontológico): la confrontación con mi muerte se hace eco con el *final* de la metafísica (que comienza con la decidida tarea de emprender la destrucción de su historia y su conceptualidad) y que, como

5. Heidegger exige leer toda “posición fundamental” sobre el fondo de la ontología griega como su fuente última. Él no busca reconstruir la historia de la conceptualidad de la metafísica, sino el *terreno original* (no filosófico) *de donde ella mana*. ¿Pero qué significa aquí *fundar* y hasta dónde nos conduciría dicha búsqueda? La *destrucción* de la historia de la metafísica exige necesariamente una *construcción* de la historia como metafísica y de sus episodios “fundamentales”. Según Heidegger, esta vuelta al origen nos conduce a un suelo poético que remite hasta los presocráticos. Pero ese suelo es poético y *mitológico* a la vez. En verdad ningún origen histórico concreto puede tener certeza de haber alcanzado su fin. El Schelling tardío reconoce que la conciencia filosófica nace de (y contra) la mitología. Pero la mitología ya no puede restringirse a Grecia, sino que se desborda por todo el mundo antiguo. Llegados a este punto, preguntamos por qué detenerse ahí. ¿Por qué no proseguir hasta la prehistoria, donde hablan arquitecturas nacientes y pinturas rupestres? Y una vez que llegamos aquí, ¿por qué no preguntarse mejor por la naturaleza (como Schelling también lo hace)? Sirva esta nota para indicar las dificultades de un retroceso para explicar el origen histórico de la metafísica.

6. Recordemos que Heidegger (2003: 223) afirma que decir “filosofía trágica” significa decir dos veces lo mismo). Pero aquí habría que reconsiderar a Schelling y Hegel, quienes advirtieron que el género moderno por excelencia es más bien la comedia o, como dirá Marx, la farsa. El “ser” se asemeja a Godot.

Heidegger lo mostrará a propósito de Nietzsche, se enlaza con la muerte de Dios y el nihilismo), y, finalmente, la decisión que aguarda al *Dasein* para apropiarse de su estructura fundamental debe leerse como la decisión de Occidente por recomenzar (i.e. darse un nuevo *inicio*, *Anfang*, *Beginn*), pero no a partir de un *acto* fundacional o una praxis en el sentido sociopolítico del término, sino a partir de una *comprensión más original* del modo en que el ser adviene. Nótese la ambigüedad del movimiento: el *Dasein* debe trascender su situación particular mundana para abrirse a nuevas posibilidades por medio de una *decisión*, pero lo importante aquí no será el contenido de esa nueva posibilidad, sino, primero, el acceso mismo a la posibilidad y, segundo, el hecho de decidirse por algo. Igualmente, el otro inicio en Occidente es indiferente al qué, basta el retorno a un suelo aún fértil de posibilidades inauditas.

Es aquí donde se aprecia finalmente el movimiento que va de la existencia a la crítica histórica, sin salir nunca de aquella. El *Dasein* no puede, de derecho, salir absolutamente de la impropiedad, pues ella se copertenece con la cotidianidad. La propiedad introduce solamente una *posición*, respecto de la inescapable cotidianidad. Por las mismas razones la obra *Ser y tiempo* no puede tampoco separarse de la cotidianidad. Así, la cotidianidad, que es autocomprensión, se continúa en una autocomprensión más sistemática como tratado de fenomenología, que se continúa en otra esfera como autocomprensión de Occidente, la cual, sin embargo, no abandona la estructura del ser-en-el-mundo. Sin embargo, lo que se modifica es el fondo sobre el cual la existencia mundana se proyecta, su pantalla, el cual solo se adquiere como *retorno*: de ahí el pensar *rememorante*, la pregunta *retrospectiva*, la *destrucción* de la historia de la metafísica, la *vuelta*: *Andenken*, *Rückfrage*, *Destruktion*, *Kehre*, que asegura la reconducción correcta de lo dado a su origen último, de lo constituido a lo constituyente, de lo actual a lo posible, de lo manifiesto al campo *desde donde se manifiesta, del ente al ser*.

La aportación fundamental de la obra se vuelve entonces plenamente reconocible: se trata del concepto de *diferencia ontológica*. La diferencia entre propiedad e impropiedad y entre el mundo articulado en categorías y el fondo de posibilidad del que brota conduce a la diferencia entre lo óntico

y lo ontológico, que es ya una formulación de la diferencia entre el ser y el ente. A nivel del *Dasein*, pero también a nivel de la historia de Occidente, la *intelligibilidad absoluta* del campo de interrogación heideggeriano depende de la correcta aprehensión de dicha diferencia. Puede apreciarse fácilmente que toda la obra tardía de Heidegger responde a la necesidad de desarrollar las ideas de *Ser y tiempo* (planteadas en torno al *Dasein*) pero en la escala de una historia del ser. Incluso si Heidegger llama en un momento a una superación de la diferencia ontológica o de los términos en que ella aparece en *Ser y tiempo*, esta no puede recusarse. Hacerlo tiraría por la borda su interpretación de Occidente como historia de la metafísica, la cual consiste precisamente en el olvido del ser, que es equivalente a la confusión entre el ser y el ente, que es equivalente a haber ignorado la diferencia ontológica.<sup>7</sup>

Es verdad que, como dice Heidegger, el camino que *Ser y tiempo* preparaba para una interpretación de Occidente tomando como hilo conductor su metafísica, es decir, el pensamiento ontoteológico (que toma al ser por un ente, es decir que no reconoce la diferencia ontológica), parecía moverse “todavía” en un ámbito subjetivo. También es verdad que Heidegger advierte retrospectivamente en su obra claros rasgos de un pensamiento trascendental en su descripción del *Dasein*. Parece entonces forzosa la copertenencia entre subjetivismo y diferencia ontológica. Los comentarios críticos que Heidegger expresa respecto de este subjetivismo y respecto del concepto de diferencia

7. En efecto, en *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger (1989: 250, 465-469) cuestiona la originalidad de la diferencia ontológica, en cuanto que ella pone el acento en la diferencia, pero no en la unidad. Así, el pensamiento del ser no debería orientarse por la trascendencia del ser respecto de lo ente, sino por un *transcender la trascendencia* (o sobrepasarla: *übersteigen*), preguntando directamente por el ser y su verdad. Pero incluso tras la *Kehr* su pensamiento sigue *respondiendo* a la estructura de la diferencia ontológica. Para el Heidegger tardío la técnica somete a los entes a una calidad de presencia que asegure su permanente disposición para ser explotados. Esta lectura repite el esfuerzo de *Ser y tiempo* por remontar la interpretación del mundo como cúmulo de objetos y cosas a disposición del hombre (*Vorhandenheit*) para situarlos en un suelo práctico no utilitario (*Zuhandenheit*). En ambos casos se transita de lo óntico a lo ontológico. También su lectura tardía del espacio sigue remitiendo a un pensamiento del ser como un *dar-lugar* (función casi trascendental) a las cosas concretas desde un fondo de posibilidad (Malpas, 2007).

ontológica. Llevan a una superación de ambos. Sin embargo, como veremos, lo que Heidegger realiza es someter al hombre a una potenciación de la diferencia ontológica. En *Ser y tiempo* el *Dasein* no es nunca un mero ente, sino el *punte* entre ser y ente. Después de la *Carta sobre el humanismo* y la famosa *vuelta* (*Kehr*), el hombre perderá sus privilegios trascendentales, pero no la diferencia ontológica, la cual sobrevivirá como *estructura* pura.

El corolario de esta posición se puede colegir de sus intervenciones sobre la historia contemporánea, que adoptará el sitio de lo ente, de lo constituido. La amenaza de una guerra nuclear en los años de posguerra no es interpretada por Heidegger desde el punto de vista de la responsabilidad, donde cada quien debe responder por sus hechos. En *Ser y tiempo* los actos del *Dasein* eran siempre singulares e inalienables y le estaba reservada una decisión capaz de desencadenar la potencia resguardada por la posibilidad originaria de su ser. Sin embargo, es la radicalización de la diferencia ontológica la que termina desplazando al hombre de su lugar privilegiado, privándole no solo de agencia mundana auténtica, sino también de responsabilidad. La historia concreta solo tendrá lugar en el *medium* privilegiado de la filosofía, única capaz de captar lo que *verdaderamente acontece*, mientras que el mundo resulta una nada, un mero *efecto*, gobernado por un destino ineluctable que sale de sus manos. Heidegger (2000: 168) dice al respecto: “el hombre se paraliza frente a lo que podría venir con la explosión de la bomba atómica. El hombre no ve lo que ya advino y ha acontecido desde hace mucho [...] ¿qué esperaba todavía esta angustia confusa, si lo terrible [*das Entsetzliche*] ya ha pasado?”. La diferencia ontológica no ha sido superada sino *radicalizada*, porque lo que correspondía al *Dasein* en capacidad de decisión frente al ámbito constituido de los entes se pierde en cuanto que él termina formando parte de lo *constituido en su conjunto y de su destino*. El carácter condicionante-positivante de las decisiones ontológicas respecto del acontecer concreto se vuelve todavía más incisivo.<sup>8</sup>

8. La explosión efectiva de la bomba no representaría ningún hecho real. La última instancia, el olvido del ser, constituiría lo verdaderamente terrible, de lo cual la bomba sería una mera

## 2. La diferencia ontológica en cuanto tal

Al preguntarnos por la aportación de *Ser y tiempo* hemos dado con la *aportación del pensamiento heideggeriano* en cuanto tal. Es conocida la frase que Heidegger expresa en *Qué significa pensar*, de que un pensador piensa un único pensamiento. Aquí lo nombramos para Heidegger: es la diferencia ontológica. Esto quiere decir que la ontología fundamental, el pensar del acontecimiento y el pensar de la historia del ser no solo remiten sino que dependen estructuralmente de la noción de diferencia ontológica. De entrada, no debe sorprender este juicio. Heidegger ha dicho que en toda su obra solamente le ha preocupado una cosa: el ser. Pero el modo propio en que el ser le ha ocupado es a partir de su diferencia respecto del ente.

Existe un conjunto de diferencias estrechamente emparentadas con la diferencia ontológica y que permiten cercar mejor su sentido. La primera de ellas es la diferencia entre lo originario y lo derivado. Al ser le corresponde el origen, mientras que al ente le corresponde lo derivado. Pero también podemos hablar de la diferencia entre lo fundante y lo fundado, o, incluso, *mutatis mutandis*, de aquella entre lo condicionado y lo condicionado. Aun ahí donde Heidegger no habla de la diferencia ontológica explícitamente, sigue confiando en que toda la historia de Occidente (y por ende nuestra época como su resultado) puede resumirse en una fórmula: el olvido del ser, que a su vez puede llamarse también pensamiento de la presencia o dominio de la técnica. Todos estos son modos equivalentes de tomar al ser por un (o por lo) ente, que es ya formular, reclamar y asignar a la diferencia ontológica el papel de concepto ordenador de todo el campo fundamental de interrogación. Pero todavía no ofrecemos una idea suficientemente clara

---

consecuencia. Trascender en verdad la diferencia ontológica implicaría separar lo ente del destino fijado a priori por una supuesta decisión original y anónima (lo que significa que, de hecho, nadie decida nunca nada en concreto), restituyendo a los entes sus derechos (autonomía e independencia *entre sí y respecto al ser*) de qué hacer con y cómo asumir su tradición. Finalmente, la tradición es inseparable de la posición que se tome frente a ella.

de la diferencia ontológica que nos permita comprender la especificidad del pensamiento heideggeriano y cómo este se ordena y es comandado por aquella.

Regresemos pues a *Ser y tiempo* para apreciar cómo se formula la diferencia ontológica. Heidegger (1967: 6) escribe en el parágrafo 2 de esa obra: “Lo interrogado en la pregunta que debe elaborarse es el ser [Sein], aquello que determina [bestimmt] al ente [Seiendes] en cuanto ente, aquello por lo cual lo ente, como sea que se le explique, está siempre ya comprendido [verstanden]. El ser del ente [Sein des Seienden] no «es» él mismo un ente?”. La diferencia ontológica *discierno* al ser del ente. Aclaremos esto. Por ente debe entenderse en primera instancia todo aquello a lo cual nos dirigimos, es decir, las “cosas” en tanto insertas en un contexto significativo (o plexo de referencias) que constituye un mundo. Podemos *hablar* de cosas, de objetos, de representaciones, incluso de ideas. Pero todos esos nombres son *interpretaciones particulares* del ente en su conjunto. En otras palabras, por ente debe de comprenderse una figura *más general* que la de “objeto”. Basta con que podamos hablar de ello, hacerlo tema expreso de consideración, sin que eso constituya una aprehensión formal. Pero podemos ver también una figura *más concreta*, pues lo ente no adquiere su sitio en un *espacio genérico y homogéneo* como el cosmos, o la conciencia, sino en la vida fáctica.

Decimos que los entes son. Pero también que su modo de presentarse está *condicionado* por los “existenciarios”, es decir las estructuras a priori que el *Dasin* impone a toda donación posible de algo. El *Dasin* “constituye” o, mejor, *comprende* las cosas. El aparecer primario será mundano, lo que condiciona que no existan, originalmente, objetos, sino útiles (privilegio delo práctico sobre lo teórico). Lo esencial es aquí el “cómo” (*wie*) del fenómeno, porque *qué* sean dichas cosas es un asunto secundario, correspondiente a una interpretación *derivada* y que está *fundada* en alguna estructura existencial.

El ente es. Es lo más fundamental que podemos decir de las cosas. Tenemos, claramente, una tautología, porque decir “ente” (*Seiendes* = lo que es, lo que está siendo) significa ya decir que algo es. Pero si el ente es, no por ello podemos invertir la frase. No es posible afirmar que el ser sea un ente, o que debamos entender al ser de la misma forma que al ente, es decir,

a partir de *categorías del pensamiento* (las cuales pertenecen al ámbito de lo constituido y deben ser reconducidas a su origen). El ente es, pero el ser no es un ente, lo que quiere decir que *el ser no es*: Entre los términos hay, ante todo, una relación de *asimetría*, que denota una *prioridad*. El ente se *fundó* en el ser: ¿Qué significa esto? Que el ser funge como un a priori para los entes particulares. Se trata claramente de una *prioridad ontológica*, no temporal. Heidegger habla, además, de “*el ser*”, *das Sein*. El número implícito en el artículo *das* deja traslucir su *unidad*. El ser debe entenderse de manera unitaria o, al menos, como se sugiere en el parágrafo 1 de *Ser y tiempo*, a partir de la *unidad de analogía*.

Si el ser es siempre de un ente y al ser corresponde una unidad, también le corresponde al ente una determinada *comunidad* comprendida como *totalidad*. La ontología fundamental que se despliega en *Ser y tiempo* no busca dirigir la mirada a este o aquel ente particular, ni siquiera a sus “regiones” (para hablar en lenguaje husserliano), sino al *ente en su conjunto*. Dijimos que “objeto”, “cosa” o “representación” son interpretaciones del ente, pero en su *totalidad*. Pues lo que deberá buscarse en una ontología renovada no es entonces una “mejor” (o más *adecuada*) interpretación de la totalidad de lo ente, sino comprender qué significa una totalidad de lo ente que no esté fundada en lo ente mismo. La pregunta que se impone es, obviamente, ¿qué significa estar fundado?

El ser es del ente, pero el ser no es un ente. Estas dos proposiciones se conjugan gracias al *régimen* de la diferencia ontológica. Con miras a la claridad, representemos diagramáticamente los términos con letras y una flecha, que deberá expresar su *relación*. Podemos entonces presentar la diferencia ontológica así: ser → ente. La *dirección* que introduce la flecha implica un *orden de fundación*. La fundación es una relación asimétrica de dependencia. No hay ente sin ser, ni ser sin entes, pero es el ente el que está *en* el ser (en sentido estático) y es el ente el que proviene del ser (en sentido constituyente dinámico). Por ello la flecha contraria no se cumple: ser ← ente. Lo ente no tiene potestad sobre el ser. También debe decirse que la relación ente ↔ ente (la causalidad intramundana) no tiene relevancia

ontológica, sino meramente óptica, es decir, es *derivada y dependiente* de la interpretación del ser en cuanto tal. Esta relación deberíamos entonces reescribirla así: ser → (ente ↔ ente).<sup>9</sup> Podemos ver que la flecha representa un operador muy general, entre los cuales podríamos encontrar la *cópula* del juicio. Así, la flecha es equivalente de manera *restringida* al “es”: → ≈ es.

La tradición filosófica ha hecho de la proposición lógica el sitio mismo de comparecencia de las cosas (como evidencia para una conciencia o razón pura) y de la verdad (como adecuación entre ella y lo que es el caso). Cuando se dice “S es P”, un sujeto (S) se pone en relación con un atributo (P) a través de la cópula (es). Heidegger se pregunta en un primer momento qué pueda significar “ser”, más allá de la cópula: *que (class)* algo sea “anterior” a *qué (was)* sea. Pero “S es” resulta incompleto sin un modo particular de aparecer, dado por P (algo aparece siempre en cuanto algo). La “confusión” ontológica que denuncia Heidegger consiste en tomar el juicio apofántico (“S es P”) como si los términos estuvieran en un mismo plano: el de lo ente. Ónticamente este juicio expresa un atributo o cualidad de una cosa: considerado ontológicamente, en cambio, deberá reconducirnos al ser (S) que se da (es) como un ente (P). El desocultamiento propio de la *verdad* significa el *advenir* de un ente a la presencia a partir de un fondo diferente de él.

9. Puede preguntarse ~~qué~~ qué relevancia tiene aquí el uso de estos esquemas. Al usar símbolos abstractos, ¿no perdemos precisamente lo que el pensamiento heideggeriano busca, a saber, permanecer, en el habla filosófica, siempre cerca del habla mundana, evitando artificios y el recurso a la reflexión objetivante? El diagrama aquí utilizado debe hacer accesible la *estructura, nunca explicitada*, de la diferencia ontológica en cuanto tal. Nosotros utilizamos a los entes y comprendemos su ser. Pero la diferencia ontológica ¿la comprendemos?, ¿la empleamos? Y ¿cómo podemos pensarla sin operar en el terreno de la reflexión? ¿No buscamos así comprender la *estructura que condiciona la estructura del comprender*? Existe el prejuicio de que la diferencia, en cuanto condicional lo que puede aparecer y lo que puede ser pensado), ya no puede, a su vez, pensarse (es el argumento derridiano por excelencia). Este prejuicio *repite* la estructura de la diferencia ontológica, según la cual ella es inaccesible a las categorías y permanece, por ello, impensada e impensable *filosóficamente*. Pero la diferencia ontológica, desde que se enuncia y sitúa su lugar en una argumentación, deja de ser inaccesible y se la piensa, se la caracteriza. Además, exhibe una *forma* y una *dinámica* particulares. Sirva esta nota para indicar la necesidad de investigar la *lógica* y la “topología” o *morfológica* de la diferencia ontológica.

Tomada en sentido hermenéutico-ontológico, una predicación apofántica no describe ya un atributo o propiedad de un sujeto, sino que conecta un fundamento (F) con algo existente (E), en el que aquel se *ex-pres*a: F → E. Aquí la flecha puede ser leída como representando una *donación*. En *Sobre la cosa del pensar* dice Heidegger (1969): “el ser se da” (*es gibt Sein*).<sup>10</sup> También en castellano decimos, para mentar que algo existe, que “se da”. En esta construcción hay una relación entre lo que da (el ser), a *quién* se da (al hombre), lo dado (el ente) y *el dar en sí mismo*. Esta relación explicita la diferencia ontológica. O, mejor, el don es el nombre de la efectuación temporal y concreta de la relación entre el ser y el ente, el advenir a la presencia desde un fondo que no se presenta el mismo. Es así como nos vemos arrastrados a un análisis formal, que no forma parte de la existencia, ni puede ser derivado por generalización o ideación de ella. La diferencia ontológica constituye (conforma) no solamente a lo ente, sino al hombre mismo pero, entonces, ¿cómo puede el hombre pensar aquello de lo cual él es lo condicionado? O, en otros términos, ¿cómo es posible pensar la diferencia ontológica sin un movimiento de autoconciencia y suspensión de lo inmediato-introducción de una mediación?<sup>11</sup>

La flecha que utilizamos aquí para designar el régimen de interpretación que permite la diferencia ontológica, es decir, el *orden* que parte, reparte y jerarquiza al ser y al ente, generaliza la idea de lo ente como un advenir, un *llegar a ser*, desde un fondo impresentable, el ser, que resguarda no solamente posibilidades inauditas para lo ente, sino que él mismo se reserva sus caminos de operación. Podemos ahora sostener las siguientes tesis: a) el ser funge como

10. En alemán la construcción *es gibt* se declina en acusativo. El castellano posee una expresión muy próxima al alemán: que algo exista se dice también que “se da”.
11. Hegel aparece aquí necesariamente como un interlocutor no explícito. Busca eritar toda mediación filosófica en el sentido hegeliano del término. Pero, entonces, ¿cómo explicar un *pensamiento* de la diferencia, siendo que la diferencia condicional lo pensable mismo? Heidegger afirma el ser no es. Mayores razones habría para afirmar, como lo hace Jacques Derrida, que la diferencia ontológica tampoco es, de hecho, no corresponde ni al ser, ni al ente. Hegel afirma, en cambio, que el límite (*Grenze*) es. La diferencia parece jugar el papel de un *primer principio huido* y no *conceptual* que debe ser salvado de su ontificación.

condición de posibilidad de lo ente; b) el ser es condición incondicionada y determinante de la totalidad de lo ente, según su interpretación; c) el ser *no* es el ente, de modo tal que este “no”, es decir, la negación, se convierte en el *operador* que discierne los términos. Así: la diferencia ontológica supone una suerte de *dualismo* sostenido por el “no” y una jerarquía que asegura una operación trascendental determinante. Hay que ser aquí muy claros. El dualismo que surge en la diferencia ontológica no significa una contraposición simétrica de los términos. “Dualismo” significa que en la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica se delinean dos espacios (el del ser y el del ente) que no pueden confundirse: el ser no puede ontificarse<sup>12</sup> y el ente no poseerá nunca la potencia-posibilitante del ser. El ente es pasivo y obtiene su potencia del ser, sobre el cual no tiene a su vez ningún poder, lo que significa que no tiene tampoco ningún poder *para sí*, que no venga de aquel. El dualismo peculiar prohíbe cualquier *intersección* de los espacios, y la jerarquía, cualquier inversión en la relación de dependencia.<sup>13</sup>

Se vuelve ahora más clara la relación casi trascendental<sup>14</sup> entre la interpretación del ser y el destino concreto de lo ente. Podemos también

12. Término con el que Eugen Fink nombra el inevitable uso de categorías ónticas para hablar del ser (cf. Fink, 2006: 240-241).
13. Lo que verdaderamente hay que preguntarse es si el mundo posee ese orden fatal que se le imputa a lo constituido y si el ser puede sostener su lejanía sin que se le describa y ontifique de algún modo.
14. ¿Qué significa trascendental? ¿Es Heidegger un pensador trascendental? La cuestión ya ha sido abordada y no puede decidirse de manera simple. Pero algo es seguro: discutir la pertenencia simple o no de un pensador a una tradición es una tarea tan aburrida como estéril. Importante es comprender las continuidades y discontinuidades clave y, sobre todo, ganar el *campo* (no el fondo, es decir, no el “basamento”, sino el conjunto de puntos que serían unidos por un grato y nos darían un itinerario conceptual) donde las preguntas concretas cobran su sitio y su relevancia. Esta nota presenta la tesis de que la diferencia ontológica es una *transformación-radicalización* del pensamiento trascendental kantiano. El centro del criticismo kantiano es la *diferencia* entre lo empírico y lo trascendental, que aquí llamaremos la *diferencia crítica*. Con ello Kant introduce en la filosofía una *separación* en el espacio total del mundo. Nuestra experiencia no constituye un continuo (= inmanencia), sino que es el resultado de una *síntesis*. Por trascendental debe entenderse un conjunto de *condiciones de posibilidad* a priori de la experiencia, es decir, de la aparición de algo (*fenómeno*). Dichas condiciones son aportadas *por el sujeto*. Visto desde un punto de vista *negativo*, decimos

apreciar, de esta manera, la ambigüedad fundamental de todo pensamiento trascendental, incluido el de Heidegger: por un lado, apunta al *condicionamiento* necesario para que algo advenga (al ser o a la representación); por el otro, a la *posibilidad* (como libertad irrestricta). Un pensamiento

---

que lo empírico *no* es lo trascendental: ambos términos constituyen espacios irreductibles. Aquí podemos identificar la operación de la *lógica clásica*. Ese “no” utilizado en el juicio “lo trascendental no es lo empírico” significa una oposición de los términos, tal que nada puede ser empírico y trascendental a la vez (principio de no contradicción) y que no existe un tercero (*tertium non datur*), es decir, una tercera fuente. Que la diferencia crítica se soporta en la lógica clásica es visible en la sección dedicada por Kant a las *antinomias* en la *Crítica de la razón pura*. Por ellas entiende Kant las contradicciones que emergen en la metafísica cuando los conceptos puros del entendimiento se aplican a sí mismos y no a un material sensible (hoy las identificaríamos con *paradojas de autorreferencia*). Para evitar las contradicciones, es necesario introducir una *jerarquía* entre lo trascendental y lo empírico: a) los conceptos se aplican *legítimamente* solo a una variedad sensible; b) lo sensible no tiene influencia sobre los principios o las categorías (por el contrario, es el sujeto quien impone sus categorías a lo que se da en la sensibilidad); c) lo sensible no es inteligible en derecho propio, sino que requiere los conceptos puros del entendimiento; d) un concepto no puede aplicarse a un concepto de manera determinante, y e) el fondo último de todo aparecer lo constituye la subjetividad, que es determinante (y no determinada), por lo cual pertenece al número y no al fenómeno (i.e., no puede aparecer). Podemos escribir, siguiendo la notación ya utilizada, T → E (donde T significa trascendental y E, lo empírico), entendiendo con ello que lo empírico es determinado por lo trascendental. Así, entre lo empírico y lo trascendental hay una cierta oposición (separación) y una jerarquía (una dirección de orden que va de lo trascendental a lo empírico). Si no se respetan la diferencia y la jerarquía, veremos emerger contradicciones en la razón, con lo que esta última fallaría a su fin último de garantizar la unidad consigo misma. Ahora, en la fórmula “condiciones de posibilidad” debemos poner atención a dos componentes. Por un lado, lo trascendental *condiciona* (existe un conjunto finito de categorías). La categoría es ya un condicionamiento en sí mismo, una forma que restringe lo posible. El entendimiento limita, y es así como resulta posible que algo *aparezca*. No hay nada que pueda aparecer sin una forma determinada, y toda forma supone una restricción. Pero, por otro lado, la condición es también *posibilizante*. Las condiciones hacen posible que algo *aparezca* como algo. Ahora, si existe una diferencia entre lo empírico y lo trascendental, debe explicarse cómo ocurre la síntesis que hace efectiva la experiencia. La síntesis la opera el yo a través de la unidad trascendental de percepción. La función suprema del yo consiste en efectuar la síntesis de lo sensible y lo inteligible a través de una serie de síntesis. Surge así una primera disyuntiva: o bien la unidad suprema la ejerce el yo y por tanto él debe ser la *raíz común* de sensibilidad y entendimiento, o bien la síntesis será siempre unilateral (subjetiva, “para nosotros”). El sujeto, en tanto condición de condiciones, no es ni un ente, ni un mero conjunto de categorías. Kant afirma en la misma crítica que el sujeto es absolutamente incondicionado, es decir, libre. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿son las categorías que el sujeto aplica al material sensible algo siempre

trascendental se confronta necesariamente con el problema de la sinuosa *frontera* entre lo condicionado y lo condicionado.

Pero resta una cuestión igualmente fundamental que aquí solo podemos indicar. Hemos visto la relación entre el ser y el ente, la separación, el orden y la jerarquía que impone. Pero ¿qué podemos decir de las potencias del ente humano? ¿Y qué podemos decir de la relación intramundana, es decir, *entre entes*? Para Heidegger esta relación resulta siempre óptica, es decir

---

ya constituido o surgen ellas del fondo de posibilidad de la libertad del sujeto? Reconocemos claramente cierto isomorfismo estructural entre la diferencia trascendental y la diferencia ontológica. La diferencia ontológica prohíbe la circularidad del ser (el ser no es), con lo cual se introduce una jerarquía de principio entre el ser y el ente: el ente estará condicionado y posibilizado por la interpretación del ser; y finalmente, el ser deberá jugar el papel de lo incondicionado. Es trivial decir que Heidegger no repite sin más el proyecto kantiano. De entrada, para Heidegger no es necesaria una síntesis entre lo sensible y lo inteligible, pues no existen dos ámbitos separados, pero sí se supone una *raíz común* de ambas que garantiza “siempre ya” su síntesis. Sin embargo, se retiene una función posibilizante de la experiencia (del fenómeno en general) a partir de una estructura a priori, pero que ya no es puesta por el sujeto, sino que lo pone a él también. Reconocemos así el intento heideggeriano por *reconstituir la estructura trascendental fuera del sujeto*, lo cual no es posible sin retener una suerte de “esqueleto” de subjetividad. El ser retiene, al menos, los siguientes elementos del sujeto trascendental: a) su carácter unitario: no habría historia del (en singular) ser; si este no asegurara su continuidad y su integridad sintética; b) su carácter a priori respecto del ente (el aparecer y la experiencia en general): que explica la prioridad fundante (y *mutatis mutandis*, *determinante*) del ser sobre el ente; c) la dimensión temporal como instancia decisiva de todo acontecer: por un lado, todo lo que es, en vez de serlo desde la eternidad, pero, por otro, dicho advenir requiere una *memoria absoluta* que asegure la continuidad del proceso de emergencia y concatenación de las “épocas”; si existieran “agujeros negros” en ella, la rememoración del origen e incluso la “destrucción” de la *totalidad* de la historia de la metafísica resultaría imposible), y d) la capacidad sintética de lo sensible y lo inteligible: recordemos que, siguiendo cierta inspiración de la intuición categorial, para Heidegger el ser despliega como comprensión de *situaciones* (*Komplexe Sachverhalte* o contenidos complejos), donde no existe nunca una sensibilidad bruta que después reciba (como desde fuera) una forma intelectual. Para ser exactos deberíamos decir que el “ser” heideggeriano es como una subjetividad trascendental sin autoconciencia (que no sabe de sí). Implica un sujeto sin sujeto, o un sujeto vaciado de su propio contenido. Aquí apreciamos un modelo que podríamos llamar casi trascendental o, puesto que se trata de un procedimiento donde la estructura del sujeto (trascendental) es aplicada a él mismo de tal modo que este termina quedando *del lado de lo fundado*, podríamos hablar de un modo *hipertrascendental*. Sirva esta nota para medir no la *identidad* sino los *compromisos* que el concepto de diferencia ontológica asume con la estructura del pensamiento trascendental kantiano, incluso en el pensamiento de la historia del ser.

que está condicionada a priori por una interpretación del ser y, en nuestro tiempo, forma parte de un destino ya agotado por la tradición. Dicho de otro modo, todo lo que un ente puede llegar a ser está ya prescrito por una interpretación histórica del ser. Surge así la pregunta por la libertad. No cabe duda de que el concepto de trascendencia reservado al *Dasein* en *Ser y tiempo* conecta con cierta idea de libertad. La libertad como trascendencia significa la posibilidad de relacionarse de otro modo con la totalidad de lo ente a partir del recurso a un origen siempre abierto y que no prescribe nada. Pero todo inicio, para iniciar algo, debe implicar una decisión y contiene, por tanto, un elemento ya arbitrario, una suerte de limitación de lo posible, sin lo cual nada puede comenzar *realmente*. Para hacer accesible el origen debe ser accesible también la restricción que hace que ese origen pueda ser origen de *algo*. De la misma manera, si el hombre es capaz de originar algo, este, en cuanto ente, debe poseer una agencia mínima sobre el ser. La libertad no puede ser pensada sin limitación. Ahora, la limitación de la libertad del ente humano ¿no está dada por los otros entes, humanos y no humanos? Es decir, lo posible y no imposible ¿no toma su punto de partida preciso *en* el mundo y no en una abstracta trascendencia que le antecedería ontológicamente? Para que el mundo sea algo y no un mero *efecto o producto final* de una instancia que le antecede, este debe poseer su independencia respecto de todo destino, pero también respecto de la pureza de lo posible. Esto significa que lo devenido (lo ente), por el mero hecho de haber llegado a ser, para no condenarse a ser una nada, debe poseer una relativa independencia en su conjunto y a su interior. Es decir: debe ser relativamente independiente de todo destino trascendental y cada ente debe resguardar independencia relativa respecto de otros entes. ¿No es la mayor paradoja del pensamiento de la diferencia ontológica que la libertad del ser es tan extrema que desemboca en la abstracción y, por tanto, en la prisión de una inédita impotencia?<sup>15</sup>

15. En el *Escrito sobre la libertad humana* de Schelling encontramos una interpretación ontológica del juicio apofántico, que ya nos ha ocupado, en una dirección que prepara la

Las aporías del pensamiento de la diferencia ontológica no pueden ya resolverse a partir de una dialéctica o por recurso a una unidad primera (raíz común), sino a partir de la descripción de la *estructura y dinámica de la*

interpretación heideggeriana. En este texto de Schelling encontramos una suerte de diferencia ontológica (donde obra el fundamento), pero que se suplementa por una diferencia adicional (donde obra la existencia). Por un lado, Dios opera como fundamento de las criaturas (i.e., de lo ente). Todo es *en* él (sentido estructural o estático) y *proviene* (sentido temporal o genético) de él. Dios crea al mundo y lo sostiene en él, jugando el papel de fundamento (siendo el mismo libre y sin fondo: *frei und abgründlich*, mientras que lo ente está fundado y determinado a priori). Aquí hay que evitar la interpretación trivial de que Schelling practica aquí una ontoteología. El hombre “Dios”, *en cuanto fundamento*, opera ya plenamente como un *principio*, que no puede ser confundido con ningún ente o “superente”. Pero, *al mismo tiempo* que Dios opera como fundamento de lo ente o creación, él juega el papel de un *existente*, que está *lado a lado* con la creación. La relación de fundación es *vertical*, la relación de existencia es *horizontal*. En el límite, la verticalidad captura lo ente en la unidad del ser, mientras que la horizontalidad disuelve toda relación trascendental y produce un mundo sin jerarquías, de entes *relativamente* subsistentes y diseminados. La relación de fundamento puede identificarse con lo que Schelling llama filosofía negativa, mientras que la relación de existencia apunta a la filosofía positiva. La primera abarca tanto la filosofía trascendental como dialéctica. La segunda restituye sus derechos a lo real. En la relación Dios-criatura o fundamento-ente, el ente no puede estar fuera del fundamento que le sostiene y hace posible, y que se mantiene como fondo oscuro imrepresentable. En la segunda, el ente puede establecer una relación libre con su fundamento: dirigirse a él o darle la espalda, sin estar capturado fatalmente por un destino mandado de aquel. Esta segunda diferencia hace de Dios un ente (lo ontifica, lo hace persona), lo que a su vez permite al hombre ser *relativamente libre respecto de su fundamento* (lo cual es distinto a que el fundamento, al ser indeterminado, le garantice su libertad). Esto significa *tanto* la capacidad de lo ente de determinar (volver ente) lo indeterminable (el ser; que siempre se retrae) como la capacidad de hacerse un destino propio al margen de las posibilidades prefiguradas por los avatares históricos concretos (el devenir) del fundamento. Es así como para Schelling la contingencia del origen de lo ente y su orden, es decir, la posibilidad de revocar un orden, no basta para caracterizar la libertad. No es la posibilidad de recomenzar, ni la emergencia de lo nuevo, ni un ser libre respecto de toda determinación, ni el estar en constante devenir (o advenir) lo que define la libertad; no es la potencia sin restricciones, ni el libre juego lo que la caracteriza, sino la aceptación de lo finito y su obrar respecto de lo finito, es decir, desde lo ente en toda su restricción y concreción. Aquí se entiende el paso de lo constituyente a lo constituido como un *progreso* que realiza las condiciones de la libertad real y no como una caída que aleja al hombre de esta. Al mismo tiempo, Schelling reconoce que algo es libre solamente *si algo más lo es también* y de manera *independiente* a aquel. Para que uno y otro sean libres, deben de estar (relativamente) fuera de sí (i.e., *separados*), y relativamente fuera de una totalidad (i.e., del ente en su conjunto), así como de las potencias aporéticas del ser (es decir, de la potencia de su destinar). Sirva esta nota para presentar el problema de la libertad y las limitaciones de la diferencia ontológica para hacerle justicia.



*frontera* que separa al ser del ente, llamada por Heidegger todavía *diferencia*. Aquí podemos reconocer un conjunto de dificultades que hacen cuestionable la viabilidad de la interrogación ontológica planteada en los términos de la diferencia ontológica. A) El rechazo abierto de toda conceptualidad positiva (categorías) y de la dimensión de la presencia en la interrogación ontológica conduce inevitablemente a una nada, un terreno de lo inexpressible.<sup>16</sup> B) La filosofía, agotada, no puede ya penetrar estos caminos y pide a la poesía que la releve. Pero la poesía, tomada radicalmente, puesto que no exige una conceptualidad filosófica rigurosa, no solamente cuestiona el pensar objetivante, sino también *la posibilidad de cualquier ontología*. C) El tránsito de un fondo de posibilidades abierto a una historia *concreta*, que desata un destino férreo, queda siempre inexplicado, pero más oscuro es todavía el camino que permitiría remontar, desde el mundo (i.e., desde lo ente), al mundo mismo en su modo actual.

Hemos expuesto hasta aquí los rasgos más generales del pensamiento de la diferencia ontológica: jerarquía, oposición y dependencia ontológica. Hemos mostrado sus vínculos con el pensamiento trascendental kantiano, descubriendo una suerte de pensamiento del sujeto sin sujeto. Hemos visto también algunas consecuencias: el ente humano, en tanto condicionado

16. Eugen Fink reconoce que toda fenomenología debe reducirse a sí misma, especialmente la instancia reductora por excelencia: el ego. Todo lo constituido deber remontarse al proceso de su constitución. Pero de esta manera la fenomenología termina en la nada y se transforma en una *metódica trascendental* (del griego *mé ón*: no ser). El proceder heideggeriano no toma por escenario al ego, sino a Occidente, pero el resultado es *estructuralmente* el mismo: una región insondable. Pero, argumenta Fink, el objetivo de la fenomenología no consiste en *librarse* de la conceptualidad filosófica para poetizar, sino en construir *otra conceptualidad*. Para salvarse del silencio y de una especulación *sin rigor posible*, Fink asigna a la fenomenología la tarea de arrancarle una palabra a la nada, creando conceptos “desnudificantes” (*Entnichtungsbegriffe*). Dichos conceptos necesariamente *ontifican* al ser al obligarlo a mostrarse en el lenguaje del ente. Pero deben al mismo tiempo *protestar* contra esta violación de la diferencia ontológica propia de la expresión filosófica. Fink invoca entonces un *lógos* particular que muestre la aporía inevitable de la ontología: el *lógos hamártikos*, i.e., que falla. Falla porque pisotea la diferencia ontológica al *ontificar* al ser, pero la reivindica porque, en ese proceso, el concepto *guarda la huella de su operación*. El *lógos hamártikos* deberá ser *paradójico*, elíptico y, sobre todo, *complejo* (cf. Fink, 2006: 305).

por una historia trascendental, queda privado de toda independencia y agencia, pero también de todo poder sobre el ente; igualmente, el mundo está siempre en riesgo de convertirse en una nada, pues lo que “realmente acontece” tiene lugar solamente en el pensar. Finalmente, mencionamos brevemente los problemas y la viabilidad de este pensar: abismarse en lo indecible, recusando su propia posibilidad.

### 3. Resonancias contemporáneas

Pese a todas sus transformaciones, un grupo de variaciones del concepto de diferencia ontológica sigue dominando la filosofía contemporánea. Pero, al mismo tiempo, todo lo que podemos llamar contemporáneo se deja reconocer también por una protesta, si bien modesta, contra la sombra de aquella. Diferencia ontológica: este término ordena de un solo golpe (a) el *deseo* de la filosofía contemporánea (o del pensamiento posfilosófico, según se aprecie) de retrotraerse a una región más *originaria* que toda presencia, es decir, a una región *absolutamente constituyente*, es decir, presubjetiva, preobjetiva, incluso fenomenológica, hasta perder el sentido mismo de lo originario, frente a lo cual (b) el mundo debe entenderse como un ámbito meramente *constituido*, sin fuerzas propias y donde el nexo de la efectividad, la causalidad, resulta superfluo<sup>17</sup> (i.e., meramente “intramundano”); (c) lo que se sigue de una insistencia por mantener radicalmente diferenciados (sin traslapes ni inversiones posibles) lo constituyente de lo constituido, lo originario de lo derivado, con el fin de salvaguardar un principio abstracto e indeterminado que asegure al mundo la posibilidad del advenimiento de lo nuevo en él, pero haciendo de este, en cambio, un producto *contingente* y al mismo tiempo *clausurado* o agotado; (d) la consideración del tiempo como la dimensión ontológicamente más originaria, siendo el espacio una instancia derivada frente a aquel; el pensar de la diferencia, claro deudor de Heidegger, pone su acento sobre el desajuste de todo advenir (el tiempo), pero nunca sobre la simultaneidad (de los tiempos y los espacios),

saturando así la discusión filosófica con una obsesión sobre el origen y el final, el nacimiento y la muerte, el inicio y el agotamiento de la tradición; y el pensar del acontecimiento, también heredero de Heidegger, confía en la milagrosa irrupción del acontecimiento de lo nuevo para salvarnos del agotamiento del horizonte contemporáneo.

Matices se pueden encontrar muchos, lo mismo que pequeñas protestas aquí y allá, pero nunca una puesta en duda del *espacio* que supone la diferencia ontológica, cuyos rasgos hemos intentado presentar anteriormente. Si no lo hacemos, la única tarea que resta a la filosofía consistirá en *retrotraer* toda presencia a su “constitución”, la misma que no ocurre ya en ningún lugar (fuese el sujeto o la naturaleza), sino en un magma originario, impensable, inarticulable, y que no se le podría siquiera insinuar sin ya comenzar a traicionarlo. Pero, incluso cuando se afirma la posibilidad de la filosofía, se le acaba planteando dentro del estrecho margen de la diferencia ontológica.<sup>17</sup>

A lo largo de este trabajo hemos desarrollado un contrapunto entre la obra de Heidegger y otros pensadores. Heidegger los llamaría fundamentales. La razón es que ellos se habrían dirigido a pensar el fundamento, es decir, el *ser*, aunque de manera óptica, i.e., no suficientemente originaria. Siguiendo la referencia al Nietzsche de Heidegger que ofrecimos al inicio del texto, aceptamos que todo pensador mama de un contexto no explícito

17. Como mero ejemplo, podemos considerar a Alain Badiou, para quien debe desecharse toda idea del final de la filosofía, afirmando el proyecto de una nueva filosofía sistemática y positiva (es decir, que no adopte el camino de la ateología negativa, donde todo lo positivo u óntico es deconstruido para apuntar hacia su surgimiento desde un fondo oscuro o desde el juego de la diferencia). Pero Badiou no puede pensar la práctica de la filosofía sino a partir de la diferencia ontológica. La ontología debe comenzar con la multiplicidad sin-forma (sin uno, incontable, inabarcable) es decir, con la nada (*néant*) y solo puede articularse a partir del discurso matemático porque este no presenta ningún ente. Por su parte, las situaciones concretas, donde se despliegan los entes, pertenecen ya al mundo de lo constituido, del saber enciclopédico donde no hay sorpresas. La única esperanza de conectar lo óntico con lo ontológico reside en un acontecimiento (*événement*), en la sorpresa absoluta (donde se rompen las cadenas de la causalidad y efectividad mundanas), por la que algo nuevo aparece en el mundo (adviene, llega a *ser*), pero sin aparecer del todo, en cuanto no hay categoría que lo pueda nombrar (pues está más allá del lenguaje tradicional) (cf. Badiou, 1989).

y que por ello no puede ser leído exclusivamente en los términos en que él expone su pensamiento. Pero este contexto ¿tiene la forma de un fondo? Este contrapunto entre el texto y el pie de página, entre el argumento y la cita, entre el deseo y el lenguaje que se nos impone, entre el decir y el querer decir, entre lo esotérico y lo exotérico, no obedece ya a la estructura simple fondo-fundado, pero tampoco nos deja en el desierto indiferente de la disseminación de significaciones. Pero, con todo, permanecemos fieles al *movimiento* de la diferencia que se autodestruye como diferencia simple, para retornar como diferencia compleja. ¿Qué quiere decir una diferencia compleja? Que posee una estructura, una topología si se quiere. Pero, entonces, ¿no recaemos en el olvido del ser? Mencionamos a Eugen Fink y su llamado a producir conceptos *desnativificantes* siguiendo un *lògos* paradigmático que reconozca y niegue, a la vez, la diferencia ontológica. De aquí se sigue la afirmación “el ser es y no es”: no es legítimo tratar al ser como un ente y es imposible no tratarlo como tal, pero es posible retener, en cada lado de la proposición, la huella de la otra, sin recurrir a una mediación dialéctica. También se sigue la siguiente afirmación: “que el ente es siempre más que el ente” o que el ente *puede* trascenderse sin recurso a la *totalidad* del ser. Esto no es posible si el ente no cuenta con una relativa independencia respecto del ser como su fundamento y respecto de otros entes. Es así como el ser no puede agotar su interrogación en el elemento del sentido. Pero tampoco del insentido o el inconsciente, que constituyen variaciones del campo y lógica del sentido en general o su *reverso*. Mencionamos a Hegel y el precio que debe pagarse por pensar: la pérdida de la *immediatez*; no de la *immediatez qua* *immediatez*, lo que equivaldría a la pérdida *real* de la experiencia; pero no hay modo *directo* de expresar, y de expresarse en, la *immediatez*. El precio de la experiencia es la reflexión y la reflexión exige mediación. Y mencionamos también el sistema de los tiempos de Schelling, según el cual la experiencia está distribuida en diferentes tiempos y sus géneros correspondientes: el ser está distribuido y *no se deja recaudar en un solo espacio*, pero tampoco se dissemina: se anuda en su distribución. Este es el hilo conductor que se ha ido trenzando en el

subsuelo del pie de página y que ahora cruza a la página para anudarse a la cuestión que nos ocupa.

Heidegger ha escrito *Ser y tiempo* siguiendo el régimen de la diferencia ontológica. También podemos decir que la diferencia ontológica es un modo de captar al ser desde la *temporalidad*. Es verdad que en la obra hay referencias espacio-temporales, marcadas por preposiciones y prefijos (ser-en, ser-para, ser-hacia), pero ellas están siempre en referencia al *modo* del *Dasein*. *Fundamentalmente*, el ser solo es inteligible a partir del tiempo. Por ello Heidegger no escribió nunca *Ser y espacio*, ni *Ser, tiempo y espacio*. Las referencias que han servido de contrapunto en este texto han adoptado otra forma que un “fondo” de sentido. Ellas componen puntos estratégicos en un recorrido estratégico que se sostiene solamente por un nudo que incluye lo dicho por Heidegger, lo que resuena en otros pensadores y lo que atañe al pensar contemporáneo. Este campo no remite a una unidad simple, ni puede sostener una jerarquía trascendental, ni tolera la oposición fija ser/ente. Lo que trazamos fue un itinerario. Este itinerario constituye un *grafo*. Este grafo intenta *mapear* la diferencia ontológica en sus paradojas, sus ramificaciones, sus dobleces y sus inversiones. Para ello resulta necesario aceptar una *relación múltiple* entre ser y ente y una *frontera compleja* e incluso *dinámica*. ¡Llamaremos a esto todavía diferencia ontológica? Por ahora nos conformamos con indicar la necesidad de trazar el *grafo ontológico* que capte la cuestión del ser a partir de la estructura de un espacio-tiempo ~~añadido~~ por investigar.

## Referencias

- BADIOU, A. (1989), *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.  
DUQUE, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal.  
FINK, E. (2006), *Phänomenologische Werkstatt*, en Ronald Bruzina (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 1, Friburgo, Verlag Karl Alber.

HEGEL, G.W.F. (1986), *Werke* 5. *Wissenschaft der Logik I: Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, Franfort del Meno, Suhrkamp.

- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer.  
– (1969), *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer.  
– (1989), *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamttausgabe* vol. 65, Franfort del Meno, Vittorio Klostermann.  
– (1997), *Nietzsche II (1939-1946)*, en B. Schillbach (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 62, Franfort del Meno, Vittorio Klostermann.  
– (2000), *Vorträge und Aufsätze*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 7, Franfort del Meno, Vittorio Klostermann.  
– (2003), *Veröffentliche Schriften 1914-1970 Holzwege*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 5, Franfort del Meno, Vittorio Klostermann.  
KANT, I. (2007), *Kant im Kontext III: Komplettausgabe 2007: Werke, Briefwechseln, Nachlaß und Vorträge auf CD-ROM*, Berlin, Worm.  
MALPAS, J. (2007), “Heidegger’s topology of Being”, en J. Malpas y S. Crowell (eds.), *Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, pp. 119-134.  
NANCY, J.-L. y F. FERRARI (2018), *La fin des fins. Scènes en trois actes*, Paris, Kimé.  
SCHELLING, F.W.J. (1946), *Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, München, Biederstein und Leibniz Verlage.  
– y E. HAHN (eds.) (1998), *Schelling’s sämtliche Werke* (CD-ROM Ausgabe), Berlin, Total Verlag.

## La interpretación de Heidegger del lugar de *Ser y tiempo* tras la *Kehre*

Pablo Veraza Tonda

En lo que sigue intentaré exponer algunos rasgos de la interpretación y la reapropiación del proyecto de *Ser y tiempo* por parte de su autor a partir de la década de 1930, concentrándome en anotaciones de los *Cuadernos negros* y los manuscritos del volumen *Zum Ereignis-Denken* que nos muestran el significado de la obra para el pensamiento de Heidegger en su conjunto.

Ernst Tugendhat (2000) creía que la reescritura y el replanteamiento continuo por parte de Heidegger de la pregunta por el ser y su vinculación con el tiempo, a pesar de ser un programa prometedor, al final resultaban decepcionantes, pues no llegaban a aclarar lo que había que entender por ser ni por tiempo, como señala en su artículo “Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*”. Sin embargo, la reescritura de dicha cuestión fungió como el principal impulso de la inquietud filosófica en el siglo XX, dada la radicalidad con la que es planteada en todos los intentos de Heidegger, destacándose *Ser y tiempo* como la principal fuente de influencia y la mayor obra del siglo, como acostumbra recordar Emmanuel Levinas.

Con la *Carta sobre el humanismo* Heidegger quiso disipar la especulación sobre la continuación de su gran libro, pero como constata en las *Amnerkungen* de 1947, la carta no hizo sino incrementar la curiosidad en el tema. Con todo, Heidegger también sostenía que “lo más terrible” sería “creer que el autor de *Ser y tiempo* ya dijo todo lo que había que decir”. Aunque Heidegger desconfiaba del ámbito de la opinión pública, la rápida fama del tratado de 1927 tuvo la consecuencia de que, después de su publicación, su autor empezara a escribir con letra legible o a pasar en limpio muchísimos

manuscritos, lo cual es una muestra de que se volvió consciente de que *Ser y tiempo* le inauguró a sus textos un lugar significativo para la posteridad. Para Heidegger no había más remedio que permanecer en el horizonte filosófico abierto por *Ser y tiempo* e incluso llegaba él mismo a considerar explícitamente esta obra como la obra filosófica más importante del siglo XX, como cuenta Bernhard Casper respecto de los seminarios privados en la cabaña de la década de 1950. Incluso escribe Heidegger (2015: 174) en las *Anmerkungen* de 1946: “el único pensamiento de mi vida que me permanece concedido es *Ser y tiempo*”.

Si revisamos los manuscritos póstumos aún en curso de aparición, vemos que la obra de 1927 se vuelve una constante referencia implícita. Respecto de la orientación de su trabajo señala Heidegger (2014: 22) en uno de sus primeros cuadernos negros, las *Überlegungen II*, que “no hay otra opción que escribir siempre de nuevo este libro”. La “reescritura” durará toda su vida y dará pie desde 1930, a partir de la conferencia “De la esencia de la verdad”, a lo que se ha llamado “el segundo Heidegger”. Nuestro autor veía toda su obra como un permanente estar en camino y, según muestra una carta publicada en los *Heidegger Studies* (Eamad *et al.*, 2008), enaltece la interpretación de su pensamiento por parte de Walter Biemel, quien concluía su monografía titulada *Martin Heidegger* mostrando que los caminos pensantes quedaban abiertos, frente a la interpretación de Otto Pöggeler que se orientaba solo a lo logrado de facto.

Cabe recordar aquí la carta-prólogo de 1962 para la monografía de William Richardson. Heidegger aceptará la división heurística de su camino en dos grandes fases, siendo *Ser y tiempo* la obra emblemática de la primera. La carta a Richardson señala: “La distinción [...] entre «Heidegger I» y «Heidegger II» solo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que solo desde lo pensado [...] [por Heidegger] I puede accederse a lo que debe pensarse como [Heidegger] II. Pero [el] I solo es posible si está contenido en [el] II” (Heidegger, 2006: 152). Por lo tanto, *Ser y tiempo* no solo es el acceso al pensamiento posterior, sino que este intenta integrar el de *Ser y tiempo*, incluso hasta el punto de “volverlo posible”, es decir, de

fundamentarlo. Una carta a Karl Jaspers ofrece un cierto testimonio de la orientación obsesiva hacia el replanteamiento de los fundamentos, pues Heidegger dice que tiene la sensación de crecer “solo en las raíces y ya no en las ramas” (Heidegger y Jaspers, 1990: 174; Heidegger, 2003a: 141). Ahora bien, en vez de que su pensamiento tardío busque fundamentar metafísicamente el análisis del *Dasein* y la temporalidad en una realidad sustancial, tratará de mostrar la apertura de lo cerrado en la cual existe el *Dasein*. No cabe hablar, pues, de un fundamento en sentido tradicional sino de un fundamento diferencial o abismal en la apertura como ámbito relacional.

Cabe señalar que, como *Ser y tiempo* constituye el acceso a todo el pensamiento posterior, podemos descubrir en su autointerpretación nuevas dimensiones decisivas del “giro topológico” del pensamiento tardío. En este sentido, revisar la continuada autointerpretación de Heidegger de *Ser y tiempo* no solamente tiene un valor filológico.<sup>1</sup>

Las cuestiones más reiteradas en la reapropiación y lectura de *Ser y tiempo* en manuscritos privados y textos retrospectivos son claramente las de los dos componentes del concepto de *Da-sein*. Una de ellas es la de la apertura del ahí (*Da*) y la otra la de la diferencia entre la apertura y lo acogido en ella, es decir, la diferencia entre ser (*sein*) y ente, lo cual, como veremos, llevará a lo que un manuscrito de la década de 1960 nombrará “la destrucción de la diferencia ontológica”. En la primera parte de este texto nos centraremos en la destrucción de la diferencia ontológica y en la segunda, en la apertura del ahí. Ambas son dimensiones de la misma apertura que es llamada también desocultación o “despejamiento del ocultarse”, desde lo cual se va a reinterpretar el tiempo, que en *Ser y tiempo* era el hilo conductor para la interpretación del *Dasein* y el horizonte trascendental para la interpretación del ser. Así, dice Heidegger (2006: 151) en 1962:

1. Las auto críticas a *Ser y tiempo* de 1936 contenidas en el volumen 82 de la *Gesamtausgabe* se publicaron algunos meses después del coloquio en el que fue leído el presente texto. El autor les ha dedicado un análisis (Veraza, 2018).

Si en vez de “tiempo” ponemos el despejamiento del ocultarse del presentarse [*Lichtung des Sichherbergens von Anwesen*], entonces el ser se determina a partir del ámbito proyectual del tiempo. [...]

[El presentarse ([o] ser) es inherente al despejamiento del ocultarse ([es decir, al] tiempo). El despejamiento del ocultarse (tiempo) aporta al presentarse (ser).

En este sentido, como dice el manuscrito “*De Ser y tiempo* a la guarda del ser” publicado en *Zum Ereignis-Denken*, “el tiempo<sup>2</sup> se transforma justamente como extático en la dirección del desocultamiento” (Heidegger, 2013: 1321). Y de esta manera el tiempo se vuelve “un rasgo” del desocultamiento, dice Heidegger. Otro rasgo sería el espacio, profundizado sobre todo a partir de la década de 1930, pero aquí no entraremos en su análisis.

Tras *Ser y tiempo* vemos, pues, que se abre paso un nuevo marco fenomenológico basado en la *aletheia* que ya no sigue el camino trascendental, para dar cuenta de mejor manera de su asunto, el mostrarse, el ámbito del aparecer de los fenómenos. Esta nueva versión de la fenomenología es caracterizada como “fenomenología de lo inaparente” en el “Seminarario de Zähringen”, conllevando una transformación inmanente tanto metódica como temática de *Ser y tiempo* o, dicho en términos del viejo Heidegger, una transformación del camino orientándose en su ámbito.

## I

La concepción de la diferencia ontológica en *Ser y tiempo* y sus lecturas complementarias, así como en *De la esencia del fundamento*, es objeto de una reiterada discusión por su carácter trascendental y por la idea de ontología que se implica en ella, aunque también es discutido un aspecto de su fundación en el ente peculiar, el *Dasein*, que posibilita lo trascendental en la medida en que la trascendencia le es característica.

La trascendencia es una estructura que en los años de la ontología fundamental Heidegger quiere colocar en un plano más originario que la intencionalidad descubierta por Husserl, de tal manera que esta se fundaría en aquella. La trascendencia estaría caracterizada por el *sobrepasamiento* del ente que implica todo proyecto humano, que no puede reducirse a lo ente, sino que es un ir más allá, un exceder a lo ente. El plano de la trascendencia del *Dasein* posibilita el ámbito de lo trascendental para la ontología fundamental. Sobre esta cuestión, el joven Eugen Fink notaba el énfasis en la trascendencia como la contribución específicamente heideggeriana a la fenomenología, y señalaba críticamente: “Husserl es ciego para la trascendencia. Heidegger es ciego para la constitución” (Eugen Fink Archiv Z-X 15a, según Bruzina, 2008: 128). Pero, aunque Heidegger quiso deslindar su idea de lo trascendental del platonismo de la trascendencia como *epokeinaites oustias*, así como de la trascendentalidad de la teoría husserliana de la conciencia, terminará rechazando la trascendencia y lo trascendental como ámbitos fenomenológicamente no originarios. Los *Beiträge zur Philosophie* señalan:

Aun cuando la “trascendencia” es concebida de manera diferente que hasta ahora, es decir como *sobrepasamiento* y no como lo *suprasensible* en cuanto *ente*, también entonces [...] la esencia del *Da-sein* es demasiado fácilmente disimulada. Pues trascendencia presupone de esta manera, también un *abgaj* y *de este lado* y se encuentra en peligro de ser malinterpretada como acción de un “yo” y sujeto. (Heidegger, 2003b: 322)

Desde principios de la década de 1930 Heidegger va descubriendo que el *estar en* es más originario en el *Dasein* que el sobrepasar, por lo cual caracterizará la esencia del *Dasein* como *Inständigkeit*, *instancia*, que es el encontrarse sosteniéndose en lo abierto, estar fuera de sí como manera de estar en sí, lo cual vuelve al *Dasein* el lugar del encuentro de las relaciones de lo abierto con las cosas, consigo mismo y con los otros. La primera versión

de *De la esencia de la verdad* empieza a hablar por ello de la *Bodenständigkeit* (arraigamiento) (Heidegger, 2016: 338). Si bien el fenómeno de la trascendencia del *Dasein* no es negado, sí se lo vuelve derivado de la instancia.

Ahora bien, lo que Heidegger (2015: 395) criticará con más ahínco es que la trascendencia se convierta en el horizonte para plantear la diferencia ontológica y señala críticamente en las *Ammerkungen IV* que en los textos de la ontología fundamental “la diferencia misma está ya representada desde la perspectiva hacia la trascendencia”. Así en *De la esencia del fundamento* “incluso se deja la diferencia dentro de la trascendencia y se intenta comprender trascendental extáticamente a aquella a partir de esta” (Heidegger, 2016: 395). En cambio, “la diferencia es en esencia, a la inversa, la dimensión (epocal-extática-aletheica) para toda trascendencia” (395-396). Aquí se introduce la distinción terminológica entre (dos términos que en español se traducen igual) *Unterschied* y *Differenz*; estando esta última reservada para la diferencia trascendental u ontológica y *Unterschied* para la diferenciación de la apertura del ocultamiento que acoge a cada ente en su singularidad. En las *Ammerkungen V* señala Heidegger (2015: 396): “Mi pensamiento desde 1927 es un único luchar con la *Unterschied*, una cadena de intentos por decir(la) [...] sin la consideración de la trascendencia y la *Differenz*”. Esto conlleva una “destrucción de la diferencia ontológica” que en un manuscrito de la década de 1960 veremos nombrada explícitamente (Heidegger, 2013: 1330), siguiendo la línea de la “destrucción de la historia de la ontología” de *Ser y tiempo*, si bien la destrucción será aplicada aquí a la propia ontología fundamental.

La formulación conductora de la *ontologische Differenz* es la siguiente, según el manuscrito: “El ser no es nada ente – y sin embargo lo determinante para el ente”. Al respecto señala: “en la pregunta por el ser no se puede dejar fuera al ente como tal”, el ser como tal tendría que traer como nunca antes a la mirada al ente como tal” (Heidegger, 2013: 1331) y sin embargo esto no se logra, pues la formulación de la *ontologische Differenz* es meramente negativa y no se determina previamente en su sentido positivo. Entre ser y ente no se da pues, según el texto, “una *Differenz*” sino “una *Fuge der Einheit*”

lo que puede traducirse como “ensamble de lo simple” (1332). Sin embargo, la diferencia ontológica no podría deponerse mientras no se pensara en el ser como dejar presenciarse de la presencia (*Anwesenlassen von Anwesen*) desde el *lassen*, es decir, como el *dejar* comparecer a lo ente. En este sentido, el ser mismo sería la *Unterschied* que, como despejamiento de lo cerrado, otorga al ente su ámbito de presencia. Y así, el ente sería “lo presente” que “es lo dejado-admitido en el claro” – “y en este sentido «aclarado»”, si bien es admitido en un claro que “se reserva como tal”, es decir que él mismo no es algo presente (1331-1332).

El ser como *Unterschied* se daría, pues, como diferencia entre cosa y mundo, de tal manera que la cosa es acogida en lo abierto del mundo y, a su vez, la cosa en cuanto lo simple y habitual coliga las relaciones del mundo, es decir “hace mundo”. Así se llevaría a cabo “el giro” del pensar de Heidegger como lo que Jan Patocka (1991: 611) llama agudamente giro “del ser del ente al ente del ser”.

La *Unterschied* estaría intuita en la ontología fundamental, pero esta la elaboraría equívocamente al seguir un enfoque trascendental, pues la concebiría desde el marco de lo a priori a pesar de que se trata de un acontecimiento incalculable que se dona o se sustrae históricamente. Por ello, Heidegger (2014: 75) distinguirá, por un lado, entre el camino realizado en *Ser y tiempo* y, por otro, “la tarea y la meta” del tratado, que estarían orientadas por su asunto, su preguntar en el sentido de una fenomenología del desocultamiento y su ubicación en el *Dasein*.

La destrucción de la historia de la ontología continuó en la segunda mitad de la década de 1930 bajo el título “superación de la metafísica”, como lo pone de manifiesto el manuscrito homónimo de 1938, que señala que el sentido de la destrucción es “retornar cada vez más atrás hacia lo inicial” (Heidegger, 1999: 125). Ahora bien, como en la “destrucción de la diferencia ontológica” se lleva a cabo una autocrítica, señala Heidegger (2013: 1330), no se trata de orientarse retornando hacia atrás al inicio griego sino de ir “hacia delante”, a lo que llama *An-fang* con un guión, enfatizando el asir, el *fangen*, que se distingue del inicio (*Anfang*), pues en

esta “destrucción de la diferencia ontológica” de la década de 1960 no se apunta ya a un *arché* que rige “progresivamente” sino que se trata de ser asidos e involucrados en el acontecimiento, en la coligación y separación de las relaciones del mundo que constituyen el habitar. El inicio (*Anfang*) sería el comienzo (*Beginn*), mientras que el *An-fang* sería la propiación (*Eignis*). De esta manera, el por-venir al que se dirige la “destrucción” no es sino el propiciamiento del habitar el mundo y posee por ello el carácter topológico de una *remoción*.

## II

Además de la discusión de la diferencia ontológica, el otro gran hilo conductor de la interpretación de *Ser y tiempo* es la profundización del ser-en del *Dasein*, de su ahí tal como se muestra en la analítica de la existencia, en lo cual encontramos la continuación del análisis que indaga la relación de la apertura de la *Lichtung* con la condición de arrojado y la proyectualidad del *Dasein*.

La *Carta sobre el humanismo* es el texto tradicionalmente referido para esta cuestión, pero recientemente hemos visto que los *Cuadernos negros* de 1946 fueron la base para varios pasajes de la carta, en la cual Heidegger da indicaciones de su pensamiento a partir de *Ser y tiempo*. Durante décadas la carta ejerció una fuerte influencia en la filosofía del siglo XX, convirtiéndose en todo el mundo en el principal marco de interpretación del destino del pensamiento de su autor tras su inacabado *opus magnum*. Ahora bien, en las *Anmerkungen* vemos también que Heidegger (2015: 445-446) se creyó obligado a publicar la carta contra su voluntad, pues Jean Beaufret la habría difundido entre su círculo de conocidos. El texto se enfrenta al existencialismo y se concentra en la relación del *Dasein* con el claro, *Lichtung*, que en la década de 1930 y hasta 1946 se pensó como “la verdad del ser”, pero ni las relaciones constitutivas del claro como *Ereignis* ni el lugar preciso que ha de asignarse a los resultados de la analítica del *Dasein* están del todo

explicitados, lo cual mella la claridad del texto.<sup>2</sup> Su mismo autor indica al principio de la carta que el lenguaje del pensar del *Ereignis* queda en un segundo plano (Heidegger, 1976: 313), pero con ello también quedan en la oscuridad los hilos conductores específicos para reconstruir la continuidad del camino de *Ser y tiempo* en el pensar del *Ereignis*. Afortunadamente las autocríticas de 1936, los *Cuadernos negros* y varios manuscritos de *Zum Ereignis-Denken* de la época de la posguerra arrojan algunas luces sobre el sentido global y diversos detalles de dicha continuidad.

Veamos cómo se tematiza la relación de la apertura del claro con el *Dasein* en *Ser y tiempo*. En el inicio del capítulo 5 de la primera sección se señala que el *Dasein* “está «alumbreado»” “de tal manera que “el mismo es el claro”, y se subraya en cursivas que “*el Dasein es su apertura*” (Heidegger, 1977: 177), en este sentido “el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su «Ahí»” (177). Resulta interesante que las notas al margen de la década de 1950 indican que el sostenerse fuera y más allá de sí que caracteriza la existencia ocurre justamente en la apertura del ahí (177). La añadidura es sutil, pero es muestra de un énfasis en el hecho del encontrarse situado en la apertura como la condición más esencial del ser humano.

Las *Anmerkungen II* señalan en torno a 1946: “El *Dasein* no se hace a sí mismo, tampoco es hecho por otro hacer...” (Heidegger, 2015: 175). En este sentido es que según el texto *Ser y tiempo* hablará de la *Geworfenheit*, a partir de lo cual estas *Anmerkungen* interpretan la apertura como arrojado, y señalan que el *Dasein* es en y a partir del “arrojo de lo arrojante”, esto es, “de aquello que arrojando libera y suelta y sin embargo mantiene en el impulso del arrojado” (175) y a continuación se añade: “justamente esta esencia arrojante [y temporalizante] es la verdad del ser” (175). El pasaje muestra que el *Dasein* es su ahí en el sentido de que es a partir de la apertura en que se encuentra arrojado, de tal manera que él mismo la recibe y

2. De ahí que Hannah Arendt (1946) lo considerara entresado.



la proyecta, como una interpelación a la cual no se puede sustraer, aunque pueda desatenderla, pues constituye el origen de su ahí.

Por otro lado, en la relectura de Heidegger de *Ser y tiempo* de la década de 1950 que aparece en las notas marginales se vuelve manifiesta la necesidad de aclarar que, si bien el *Dasein* es el claro, no “produce” el claro (Heidegger, 1977: 177) pues más bien su carácter de ex-sistente conlleva que se encuentre en, desde y orientado hacia el claro. La apertura del *Dasein* se puede remitir así a la apertura de lo cerrado, al claro del ocultamiento, *Lichtung des Sichverbergens*, como su lugar constitutivo. Este claro del ocultamiento es lo que los *Beiträge* definen como *Ereignis*, que es aquello en lo que descansaría “la propiedad en cualquiera de sus formas”, de tal manera que la propiedad del *Dasein* es el estar resuelto en el sentido de no cerrado al claro, por lo cual en la propiedad el *Dasein* deviene el ahí del desocultamiento como ámbito de apropiación. Heidegger (2015: 177) señala que esta “esencia del ser” como acontecimiento apropiador fue prepensada de acuerdo con distintos niveles de claridad en *Ser y tiempo* y “dicha por primera vez en el verano de 1936 tras dos años de trabajos previos en los *Beiträge zur Philosophie*”. Según las *Anmerkungen*, con este intento “se alcanza en el decir aquello en lo que se sostiene *Ser y tiempo*, el lugar que constituye al mismo «Ser y tiempo», como el cual «Ser y tiempo» intenta ser” (177).

En este mismo sentido señala Heidegger (2015: 191):

En el verano de 1936 me llegó la experiencia de la localidad en la que mi pensamiento tuvo que quedarse detenido. Esta localidad es lo buscado que se presente en *Ser y tiempo*. Así surgieron en ese verano los *Beiträge* [...] [tras lo cual] vinieron los caminos errados y los intentos por abandonar de nuevo la localidad para volver a andar una vez más. Pero por suerte tuvieron que malograrse. Pues en el pensar tampoco los infortunios son gratuitos. Debido a que solo alcanzamos el permanecer en lo que permanece a través del retorno, la década atravesada desde entonces [dice

Heidegger en 1946] es solo como una caminata redireccionada varias veces en la misma localidad.

## Referencias

- ARENDRT, H. (1946), “What is Existenz Philosophy?”, *Partisan Review*, 1 (8): 34-56.
- BRUZINA, R. (2008), *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, Yale University Press.
- EMAD, P., F.-W. von HERRMANN, K. MALY, P. DAVYD, P.-L. CORIANDO e I. SCHÜBLER (eds.) (2008), *Heidegger Studies*, 24.
- GETTMANN-SIEBERT, A. y O. PÖGGELER (eds.) (1988), *Heidegger und die praktische Philosophie* (1ª ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Wegmarken*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 9, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977), *Sein und Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1999), *Metaphysik und Nihilismus*, en H.-J. Friedrich (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 67, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2003a), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta.
- (2003b), *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 65, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2006), *Identität und Differenz*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 11, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2013), *Zum Ereignis-Denken*, en P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 73, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2014), *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, en P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 94, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, en P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 97, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.

- (2016), *Vorträge. Teil I: 1915-1932*. en G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 80. I, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- y K. JASPERS (1990), *Briefwechseln 1920-1963*, en W. Biemel y H. Saner (eds.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- PATOČKA, J. (1991), *Ausgewählte Schriften. 4: Die Bewegung der menschlichen Existenz* (K. Nellen, ed.), Stuttgart, Klett-Cotta.
- TUGENDHAT, E. (2000), “Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*”, *SATS. Northern European Journal of Philosophy*, 1 (1): 13-25.
- VERAZA, P. (2018), “La transformación conjunta del Da-sein y el método en las «Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*»”, *Apeiron*, 9: 135-145.

## II

### DE CAMINO A SER Y TIEMPO

## La comprensión del fenómeno de la vida en los primeros cursos friburgueses de Heidegger

Jorge Enrique Pulido Blanco<sup>1</sup>

Una de las tesis en torno a las cuales ha girado la apropiación por parte de diversos investigadores de las lecciones tempranas que Heidegger impartió tanto en Friburgo como en Marburgo es aquella según la cual dichos cursos son un camino que llega a cristalizar en *Ser y tiempo*. Esta tesis de la *continuidad* puede tomar, a su vez, la forma fuerte que asevera una completa coherencia y consecutividad que desde inicios de la década de 1920 va preparando el *opus magnum* (por ejemplo, von Herrmann, 1991; Kiesel, 1995; van Buren, 1994; Rodríguez, 1997; Xolocotzi, 2004; Adrián Escudero, 2008), o la forma débil para la que dentro de ese recorrido es posible identificar puntos sensibles de inflexión, de enmienda o, incluso, momentos de interrupción de nuevos fenómenos que ajustan la ruta seguida por el pensador (por ejemplo, Figal, 2003, 2013; Thomä, 2003; Olafson, 1993). En esta ponencia me veré llevado por los argumentos a tomar partido por la tesis de una *continuidad débil* en la obra temprana de Heidegger.

El fenómeno de la vida habitual es el tema que vislumbro como coyuntural en este camino de transformaciones o de transiciones del pensamiento heideggeriano. Bajo la expresión “vida habitual” entenderé aquí el desarrollo de la vida en su día a día, la vida común y corriente de una persona promedio. Parto, pues, de un fenómeno inmediato y obvio, vivido por cualquiera ya siempre: un fenómeno que es nuestra realidad acostumbrada, frecuente

1. Este trabajo ha sido realizado dentro de la beca Conicyt para doctorado nacional en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

y normal. Por ello conviene no emplear desde el principio alguna de las denominaciones que le asigna Heidegger a la vida habitual, pues ello forma parte, justamente, de las maneras en las que el filósofo se las tiene con dicho fenómeno: yo histórico, vida en sí, cotidianidad, vida fáctica, estas y otras expresiones ya están al interior del ámbito de juego de la explicación heideggeriana; en consecuencia, no facilitan la observación de la movilidad de un pensamiento en construcción. Por nuestra parte, con “vida habitual” pretendemos aludir a algo más global, dentro de lo cual tienen cabida de terminaciones más específicas del tipo “vida en sí” o “vida fáctica”.

La tesis que defenderé en este escrito es, así, la siguiente: en el marco de los primeros cursos friburgueses, Heidegger ensaya dos acercamientos al fenómeno de la vida habitual con sensibles divergencias entre sí. Se trata, por una parte, de una explicación que tiene su centro de gravedad en el concepto de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*), puesto en obra en la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1992) del semestre de invierno de 1919-1920 y, por otra parte, de un acercamiento que gira en torno a la caída (*Verfallen*) desarrollado especialmente en la última lección de Friburgo del semestre de verano de 1923, *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 1988). Ahora bien, en cuanto la pretensión filosófica de Heidegger en este periodo, bien sea entendida como una ciencia originaria (*Urwissenschaft*), bien como una interpretación del vivir fáctico, *pasa por* la elaboración de una *fenomenología* de la vida habitual, buscaré interpretar este resultado en un sentido fenomenológico o, más específicamente, dando cuenta de una diversificación conceptual que corre en paralelo con ella, a saber, en el concepto mismo de fenómeno: de la *automostración* de la vida en su autosuficiencia a la inclusión de la movilidad del *emascaramiento* propio de la caída. Así pues, la disimilitud entre estos dos acercamientos a un mismo fenómeno y la forma en la que en cada caso se entiende lo que sea un fenómeno en sí mismo indican que hay un momento de inflexión en el planteamiento filosófico de Heidegger. En la conclusión de estas reflexiones marcaré el sentido filosófico que considero relevante dentro de esta pesquisa.

## 1. La vida habitual vista a partir de la autosuficiencia

En las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, tituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger realiza una descripción pormenorizada del fenómeno en cuestión, denominado en el contexto de la lección “vida en sí”, a partir de un modelo explicativo que gira en torno al concepto de “autosuficiencia” (*Selbstgenügsamkeit*). Cuando Heidegger (1992: 42) emprende la tarea de conocer la vida habitual en su “típica más universal”, sin querer salirse de ella y narrando cómo es ella “a su manera”, encuentra que lo más propio de esta es su carácter autosuficiente: la vida habitual se basta a sí misma, es suficiente para sí misma, no precisa recurrir a nada exterior a la vida para generar y cumplir todas sus motivaciones y tendencias. El filósofo alemán puntualizará el término del siguiente modo: “La autosuficiencia es una dirección motivacional característica de la vida en sí, a saber, *aquella* según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico” (43).

La autosuficiencia de la vida en sí está muy lejos de implicar un carácter uniforme de la vida, una regularidad aburrida y monótona en la que imperen direcciones fijas y estáticas por las que deba surcar siempre la vida habitual. Por el contrario, la autosuficiencia recoge la multiplicidad de tendencias y direcciones de la vida, toda esa “riqueza de variaciones en el estilo de la dirección” (“*der Variationsreichtum des Richtungsstils*”) (Heidegger, 1992: 50). En medio de esta riqueza de direcciones y tendencias de la vida, de su “plenitud continuamente fluyente” (49), y de su “multiplicidad inabarcable” (50), el filósofo alemán resalta la existencia y la confluencia de ciertas disposiciones en las que la vida tiene una cierta estabilidad: la disposición de estudiante, la disposición de profesor, la disposición de jardinero, etc. Tales disposiciones de vida marcan surcos por los que ocurre la vida habitual, en el trato con otros, y desde los que se configuran las convicciones, las ideas, las perspectivas y las orientaciones de la vida; algo así como lo que corrientemente llamaríamos la “filosofía de vida” de cada persona.

Ahora bien, la vida en sí, autosuficiente y dispuesta en una tendencia y/o dirección, implica siempre ya una relación con el mundo. “Nuestra vida es nuestro mundo”, dice Heidegger (1992: 45), y dicho mundo se articula como mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo circundante (*Umwelt*). La vida es, pues, vivida como mundo, como un fondo de comprensibilidades y accesibilidades de carácter inmediato hacia el cual toda vida ya está dispuesta en determinadas tendencias y direcciones vitales. La vida habitual está “lograda” (46); la autosuficiencia se refiere a este carácter “logrado”: a que la vida es un todo completo de sentido, con direcciones de sentido y con núcleos de sentido, consistentes en las distintas formas en las que se articula el mundo. La vida habitual, en su autosuficiencia, *tiene sentido*.

No por ello la vida habitual pierde, en la descripción heideggeriana, su carácter móvil, dinámico, variado e incluso caótico. Ya antes acentuamos esta “riqueza de la vida”. Lo que sucede es que, incluso en todo ello, la vida se suple a sí misma como el origen y cumplimiento de todas sus motivaciones y tendencias. Por ello Heidegger dice (1992: 47):

La vida se basta a sí misma incluso cuando debe *vivir* en imperfecciones, en insuficiencias. Vive en sí y en las posibilidades que se encuentra. *Nunca sale de sí misma y lo que vive y lo que le sale al encuentro en sus distintos caminos tiene el carácter de vida*, está ahí en la vida misma [...] Así es simplemente la vida, así se da. Incide en su respectivo mundo –la “*vida en sí*”.

Recogiendo los análisis que hemos recapitulado hasta aquí, el modelo explicativo orientado por la idea de autosuficiencia dará como resultado los siguientes cuatro rasgos diferenciales de la vida habitual:

- 1) Existe un trasfondo en el que ocurre la vida, un fondo de accesos y comprensibilidades inmediatas, que se mantiene en un segundo plano en las realizaciones concretas de la vida. El mundo está presente en y

para la vida; pero hay *modalidades de la presencia*: fases y acentos en la presencia del entorno, del contexto de la vida, que implica distintas maneras en las que se resalta y en las que se le presta atención.

- 2) Además de esto, hay una compenetración (*einem merkwürdigen Sichdurchdringen*) de los mundos circundante, compartido y propio, a partir de la cual la estabilidad (*Zuständlichkeit*) labil de la vida se encuentra determinada. Dicha estabilidad hace referencia a que existe algún tipo de sincronía y equilibrio en las modalidades de la presencia y en los acentos del mundo, es decir, remite al hecho de que el mundo está presente en determinada acentuación y desde allí son articulados su sentido circundante, común y propio. Heidegger (1992: 51) asevera que dichas relaciones con el mundo son de carácter “emocional”. Pero no se refiere con ello a que dependan del estado de ánimo en el que se encuentre quien vive en cada caso, sino a que la presencia/ausencia del mundo, aquellas modalidades de la presencia, se parecen más al trasfondo emocional oscilante de la vida que a una presencia teórica.

- 3) Esto permite advertir una estabilización (*eine Stabilisierung*) de la vida, pero no entendida como detención de sus tendencias, sino como un  *fijarse*  en ciertas tendencias. Heidegger piensa aquí, en conexión con la explicación que presentamos anteriormente, en la continuidad inercial de cierta disposición de vida, en el decurso que suele tomar la vida por o hacia un cauce normal de los sucesos. En la vida habitual hay ciertas tendencias claras y mantenidas, que no obstante se destacan de una manera “neutral, gris y discreta, definiendo justamente la «cotidianidad»” (1992: 51).

- 4) En contraste con el tercer punto, en la descripción de la vida habitual también se deja ver que existen formas en las que las tendencias se destacan con cierta “tenacidad y vehemencia, [en el modo de] un impulso hacia la tiranía y la conformación radical: la vida científica, artística, religiosa, político-económica” (1992: 51). Estas tendencias radicalmente destacadas, además, buscan ser plasmadas de forma pura y propenden

a rechazar todo lo que no forma parte de su mundo; ambicionan una expansión “por la vida toda”?

## 2. La vida habitual vista a partir de la caída

Concluimos aquí la recapitulación del modelo explicativo orientado por el concepto de autosuficiencia. Ahora quisiera recoger los rasgos más destacados de otro modelo implementado por Heidegger para la explicación de la vida habitual, a saber, el modelo de la caída (*Verfallen*). Elementos de este modelo aparecen por primera vez en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: introducción a la investigación fenomenológica* (GA 61).<sup>3</sup> Pero, aunque son empleados por Heidegger también en *Anotaciones a la “Psicología de las visiones de mundo” de Karl Jaspers* (1921) (Heidegger, 1976: 39) y en *Informe Natorp* (1922) (Heidegger, 2005: 343, 420), tienen un desarrollo programático sobresaliente en la última lección de Friburgo, durante el semestre de verano de 1923, titulada *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (GA 63).

El filósofo alemán aborda en dicha lección el fenómeno que estamos rastreando, denominado allí “vivir fáctico”, con vistas a su cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Bajo este concepto se entiende la forma en la que el vivir fáctico ocurre en cada caso y en cada ocasión (*Jewelligkeit*) en su existen-

2. Si bien es cierto que la vida en su autosuficiencia se expone, terminológicamente, en *Gesamtausgabe* 58 (1992), de acuerdo con el análisis que lleva a cabo Rodríguez (1997: 112 ss.) de la vivencia circummundana (*Umweltverbnis*) de la cátedra, común a *Gesamtausgabe* 56-57 (1987) y 58 (1992); puede afirmarse que la explicación de la vida habitual es básicamente unitaria en las dos lecciones.

3. La orientación que poco a poco va centrando su atención en la movilidad de la caída para la explicación de la vida habitual evoluciona desde las lecciones de fenomenología de la religión (semestre de invierno de 1920-1921 y semestre de verano de 1921, GA 60, 1995), por ejemplo, a partir de una interpretación en clave ontológica de las nociones agustinianas de *defluxio*, *tentatio* (*concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*) y *delectatio*. Véase Heidegger (1995) y Lara (2007).

cia normal, en lo común y corriente de sus días, caracterizados por estar embebidos en un acontecer de término medio, en una medianía (*Durchschnittlichkeit*), que direcciona todos sus modos de realización. Así, pues, la vida habitual es cotidianidad; pero esta aseveración no entendida en el sentido de una determinación que fije cierto contenido en el fenómeno, sino, más bien, en el sentido de que la cotidianidad es el modo básico en el que la vida se pone en movimiento y se efectualiza. Esto significa, en relación con los desarrollos del anterior apartado, que la cotidianidad, con sus rasgos de normalidad y medianía, resulta decisiva en la manera en la que son asumidos primariamente el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo propio.

En efecto, el ser-en-el-mundo de la cotidianidad se distingue por estar ya-interpretado (*in Ausgelegtheit zu sein*), por el hecho de ya haber sido visto, comprendido y expresado de alguna manera, precisamente, a la manera de la normalidad y de la medianía. Sobre esta base, Heidegger (1988: 49 ss.) destaca el modo de ser de la vida habitual que se da bajo estas condiciones y al cual denomina el uno (*das Man*). En el uno, la vida habitual transcorre de manera impersonal e impropia. No es, pues, el vivir en cada caso y en cada ocasión el que tiene primacía, sino que la tiene una existencia indiferenciada y regular, la existencia pública, la publicidad (*Öffentlichkeit*). La vida habitual se entrega a las opiniones dominantes ejecutándose de acuerdo con las imposiciones del dominio de lo público, del entorno y de las tendencias en boga. Así pues, la vida singular e individual realmente es vivida por el “uno”, por el “se”, de acuerdo con el cual se disfruta, se juzga, se trabaja, etc. En la publicidad del uno, la vida habitual se desvanece y queda absorbida por el mundo, cae en él, en cuanto dicha publicidad dictamina, tácitamente, que los modos de ejecutarse la vida deben estar enfocados en los contenidos mundanos.

La publicidad del uno puede aprehenderse, sobre todo, en las maneras de hablar de sí misma, de tomarse y de conservarse a sí misma la vida en el discurso de la cotidianidad. Para Heidegger (1988: 52), la habladora (*das Gerade*) “habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para

con las diferencias. En cuanto tal normalidad, el «ahora» seguro, ahora en cuanto lo de siempre, la publicidad es el modo de ser del «*irino*»: uno dice, uno oye, uno cuenta, uno supone, uno espera, uno está a favor de que... La habladoría no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho».

De esta manera, la habladoría pone de manifiesto una peculiar característica de la vida habitual, a saber, la de precipitarse en la publicidad del uno para de esa forma huir de sí misma y encubrirse en el “nadie”, en una regularidad impersonal “que como un fantasma anda en el existir fáctico” (1988: 52) y mediante la cual se mueve en el mundo sin la necesidad, por así decirlo, de rendir cuentas de sí misma en un sentido profundo. Ahora bien, esta forma en la que la vida se constituye en un estado de ya-interpretada deja ver, para el filósofo alemán, que la vida se “desliza” y tiende a quedar absorbida y atrapada en un movimiento en el que se pierde a sí misma, en un movimiento en el que hay una “inclinación” hacia el mundo del que uno se ocupa. En palabras del filósofo alemán:

En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión a quedar absorbido* por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declin*e y por el que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma [...] Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica. La manera de asumir este destino –es decir, el modo como el destino “es”– debe considerarse como un elemento constitutivo de la facticidad. (Heidegger, 2005: 38-39)

Dicho “destino” de la vida habitual, más exactamente, como se afirma en *Ontología*, “la fatalidad específica de la facticidad, fatalidad a la que todo vivir fáctico paga su tributo” (1988: 52), es un movimiento de autoencubrimiento del existir cotidiano y, con todo, la normalidad de este

existir, lo propio de su día a día. Ello significa que la plenitud, la estabilidad y el cumplimiento logrado de la vida habitual, como rasgos enfatizados a partir de la interpretación orientada por la autosuficiencia, *no son más que la capa exterior del fenómeno del autoencubrimiento*. En el interior de la vida habitual, lo que ocurre es que esta huye de sí misma, padece miedo y se angustia, se enmascara. Heidegger (1988: 52-53) expondrá este paso decisivo en la determinación del fenómeno en cuestión así:

El existir habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es solo una *máscara* con que el existir se cubre para no espantarse a sí mismo. Prevaración “de” la angustia. Lo que se da a la vista es la máscara con la que el existir fáctico puede encontrarse consigo mismo, la máscara con la cual aparece ante sí como si “fuera”; con esa máscara de lo ya-interpretado público se presenta el existir como *actividad suma* (esto es, del negocio).

Al colocar sobre la mesa el enmascaramiento y, ante todo, la completa dinámica de la caída en cuanto “movilidad arruinadora de la vida” (Heidegger, 1988: 140), nuestro filósofo ha encontrado elementos completamente nuevos en la descripción de la vida habitual, frente a los que aparecían en el modelo de la autosuficiencia de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920). Al evidenciar que la vida habitual como un todo es portadora de “esa alienación de sí de que está afectado el existir” (1988: 33), Heidegger está reinterpretando ese rostro autosuficiente, estable y estabilizado, incluso “enriquecido” de la vida habitual, en una línea marcadamente distinta. Para decirlo de una manera breve a la vez que enfática: *lo que antes era el rostro enriquecido de la vida es ahora la máscara con la que el existir propicia su propia pérdida*.

Esto es así, dado que restringir la explicación de la vida habitual a la autosuficiencia implicaba que toda modificación en ella debía ser explicada por causas trascendentes a la vida o por medio de la tenacidad, la vehemencia o la tiranía de ciertas tendencias de la vida. Esta orientación no podía dar

cuenta de las modalidades radicales de la vida, por ejemplo, de la vida que no solo es en sí sino también para sí, más que en términos de un proceso (*Vorgang*) de transformación. Cuando se establece que esa autosuficiencia es la capa exterior, la máscara con la que el vivir se autoencubre para no asumir la angustia ante la muerte, tanto esta pérdida de sí como el ganarse a sí mismo tienen una fuente immanente a la vida misma. Las tendencias a ganarse o a perderse son modos de la apropiación (*Ereignis*), concepto que Heidegger introduce en su pensamiento en el *Krieginissemester* para la explicación de vivencias particulares como la de la cátedra y, que aquí interpretó como aplicable en el marco más global de las tendencias dentro de las cuales ocurre toda vivencia.<sup>4</sup>

### 3. La fenomenología de la vida habitual

Dentro de una filosofía en construcción, sensibles cambios en la visión del objeto temático cuya explicación se ensaya no pueden dejar incólume la perspectiva orientadora. Por el contrario, siempre se trata de volver al punto de partida con el resultado obtenido en un análisis crítico para reevaluar el nivel de originalidad de las orientaciones conductoras. La *fenomenología* de la vida habitual se reorienta del análisis de su fenómeno en lo más íntimo de su esencia, *en el significado del concepto mismo de fenómeno*. Con esta tesis considero que es posible interpretar la diversificación de dicho

4. En la lección *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger (1995: 50) marca la necesidad de explicar la caída y la apropiación bajo una perspectiva inmanente a la vida, en los siguientes términos: “¿Cómo se puede motivar una forma de captar distinta al tomar nota? La experiencia fáctica de la vida no cesa de *ocultar* ella misma, merced a su *indiferencia y autosuficiencia* [*Indifferenz und Selbstgenügsamkeit*], una incipiente tendencia filosófica. Dentro de esta preocupación autosuficiente cae de continuo la experiencia de la vida en la significatividad y aspira incesantemente a vertebrarse en ciencia y finalmente en cultura filosófica. Pero junto a estas en la experiencia fáctica de la vida están los motivos del talante puramente filosófico que pueden hacerse manifiestos solamente mediante un peculiar giro radical en el comportamiento filosófico”.

concepto, que corre pareja con la que constatamos en el de vida habitual, durante los primeros cursos friburgueses. Dos caras de una misma moneda. Intentemos precisar cómo ocurre esto.

En la autosuficiencia la vida habitual se manifiesta a sí misma su mundo circundante, común y propio, se da a sí misma siempre de algún modo. Lo importante aquí es el darse y el manifestarse que caracterizan a la vida habitual. Ella es fenómeno, en el sentido de *automanifestación*. Sin embargo, no un fenómeno entre otros, por ejemplo, junto a los fenómenos de la naturaleza, ni tampoco en cuanto auténtico fenómeno –contrapuesto a la mera apariencia (*bloÙe Erscheinung*), de acuerdo con la física-matemática moderna. Estas distinciones, y otras, son derivadas y su posibilidad reside en que la vida aparece (*erscheint*), muestra (*zeigt*). De suerte que Heidegger (1992: 61) dirá al respecto:

El que algo, algo vivenciado, se dé siempre “de algún modo” (lo que comparece para mí; yo mismo que comparezco para mí de distintas maneras) podemos formularlo también diciendo que *aparece*, que es *fenómeno* [*Phänomen*] [...] fenómeno mienta ahora simplemente el carácter de manifestación [*Bekundungscharakter*], muy vago todavía pero sacado de la intuición [*Anschauung*], que muestra todo aquello que nos sale al encuentro al vivir.

Al margen de las maneras de darse de lo vivenciado, tenemos, pues, que su carácter determinante es justamente el de la manifestación. El automostrarse de la vida en sí y su modalidad expresiva destacada, la autosuficiencia, son la condición de posibilidad de otras formas de darse. Volviendo a la dificultad que representaban formas excepcionales de vida al interior de la autosuficiencia (la vida científica, artística, religiosa, político-económica), puede ahora mencionarse que ellas, en lo que concierne a su ser fenómeno, se dan como conformaciones radicales de la vida en sí, es decir, sobre el fondo de la vida en su manifestabilidad. Estas modificaciones, pese a su vehemencia y tenacidad, a la tendencia a expandir su dominio por toda



la vida, no alteran el sentido de fenómeno como automanifestación; más bien son formas de este.

Ahora bien, ¿cómo se puede intervenir, desde la explicación de la caída, esta idea de fenómeno? ¿Cómo se reintepreta el fenómeno desde la caída? Recordemos que allí se descubría el enmascaramiento intrínseco a la vida habitual en el que esta se entrega al dominio público del uno huyendo de sí misma. El enmascaramiento es un encubrimiento de la vida que tiene su fuente y su repercusión en ella misma. Pero si es la vida misma la que se enmascara y, no por factores externos sino por tendencias que tienen su origen en ella misma, esto implica que su carácter de manifestación (*Bekundungscharakter*) debe ser reconsiderado.

En *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Heidegger reflexiona en este sentido poniendo de relieve que el aparecer en sí mismo de algo es un manifestarse a determinado mirar, que ya está orientado y familiarizado con lo ente. El estar ya de cara hacia lo ente en principio viene legado por tradición y de una manera tal que llega a encubrir la orientación directriz *determinada*. La idea conductora de la automanifestación, entonces, no es suficiente para garantizar un acceso al fenómeno, dado que “lo que se muestra en sí mismo no tiene por qué ser la cosa misma” (1988: 99). Se requiere, pues, que el sentido del fenómeno integre la orientación directriz *encubierta* para que su concepto sea legítimo y no peque de ingenuidad. Esto significa que:

Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. Solo de esta manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. (1988: 99)

Así como desde la perspectiva de la caída, la autosuficiencia resulta ser la apariencia exterior de una máscara con la que la vida habitual se encubre, el fenómeno como automanifestación no llega a tocar la raíz del asunto hasta

tanto no coloque sobre la mesa las fuentes ocultas del encubrimiento y, sobre todo, hasta tanto no reconozca el nivel de la manifestación y el nivel del encubrimiento como dos modalidades constitutivas de la estructura del fenómeno. Para Heidegger, el encubrimiento del fenómeno no es, pues, una circunstancia previa o posterior a su manifestación, tampoco es una variable que se pueda reducir o descontar de la manifestación. Estas formas de entenderlo tienen como punto de partida y/o como meta la automanifestación. El encubrimiento no es apariencia; es, como dijimos hace un momento, *aparecer*, un carácter de ser (*Seinscharakter*) del *fenómeno*. Es por lo anterior que Heidegger (1988: 100), al regresar desde esta óptica sobre el asunto, dirá:

Si ahora destacamos *el ser* en el modo del *encubrirse* y el velarse –y esto no accidentalmente sino por su carácter-de-ser- inherente al carácter-de-ser *del ser* que es objeto de la filosofía, tendremos entonces una noción verdaderamente rigurosa de la categoría de fenómeno. La tarea, por lo tanto, de hacer de él fenómeno resultar ser aquí radicalmente fenomenológica.

Se trata, en consecuencia, de que el carácter de ser del objeto temático de la fenomenología determina el sentido de esta, de lo que para ella significan fenómeno y logos. Es el ser mismo de ese objeto temático, la vida habitual, el que está transido por el encubrimiento, es el fenómeno mismo el que alberga la manifestación y el ocultamiento. La caída integra a la autosuficiencia, el sentido de fenómeno que se desprende de allí integra a la automanifestación. Los dos aspectos recién mencionados serán desarrollados prolijamente por Heidegger en un modelo explicativo que cristalizará en *Ser y tiempo*. Pero es en el contraste entre la explicación de la vida habitual y la concepción de lo que sea fenómeno donde se puede apreciar a las claras la inflexión decisiva de su *fenomenología de la vida habitual*.

Es aquí, pues, donde una importante intuición heideggeriana que se remonta al *Kriegnotsenmester* llega a un desarrollo cabal. En el contexto de esa lección, Heidegger (1987: 85 ss.) ya había sentido una posición crítica

ante la pretensión husserliana de alcanzar “lo dado” (*es gibt*); crítica que reelabora en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920) en términos de la imposibilidad de darle prioridad al método sin que este se retroalimente de la consideración del objeto temático que va siendo descubierto. Para Husserl, el objeto y el campo temático deben marcar la pauta desde la que se constituye el método; pero Heidegger (1992: 19) agrega, además, que justamente el objeto no está ahí dado (*gegeben*). La “donación” (*Gegebenheit*) no debe seguir siendo esa “palabra mágica de la fenomenología”.<sup>5</sup>

La elongación crítica en el concepto de fenomenología operado por Heidegger supera, así, el paradigma de la donación o, dicho con más precisión, rescata un elemento decisivo que se le escapa a esta forma de encarar el asunto de la filosofía. Y esto es así porque desde el punto de vista de lo dado quedan sin tematizar tanto su originar-se como esa repetición del origen que tiene lugar en la apropiación. Si, en relación con lo dado, lo importante es la ejecución que le ha dado lugar o aquella por la que entra en el círculo de la actividad de la vida habitual, entonces la forma más idónea de acometer el asunto de la donación no es desde ella misma, sino desde *las ejecutorias* que en un cierto sentido le anteceden.

## Conclusion

El desarrollo de las páginas anteriores ha intentado re-producir una transición conceptual sobre la base de un conjunto de fuentes históri-

5. Lara (2017) desarrolla una esclarecedora reflexión acerca del problema de la donación en los primeros cursos de Friburgo (GA 56-57 y GA 58). Discutiendo el artículo de Marion (2012), el autor coloca de manifiesto el modo en que las ejecutorias del existir tienen una índole pre-dada y pre-mundana. En este orden de ideas, así como Heidegger hace ver en estos cursos las aristas epistemológica y fenomenológica del problema de la donación, también permite identificar algunos límites que tal temática debe afrontar antes de pasar al primer plano de la discusión fenomenológica.

co-documentales que encontramos en las primeras lecciones de Heidegger. Nuestro interés no ha sido la elaboración de un mero contraste entre ellas, ni tampoco la interpretación de unos tópicos a partir de otros. El *télos* que nos guiaba consistía, más bien, en observar la realización de la trayectoria filosófica de aquellos cursos, por así decirlo, de la mano del *pensamiento en construcción* del joven Heidegger. Desde esta actitud de fondo, nuestra perspectiva ha constatado una *transición en la descripción fenomenológica* atinente a su modo de encarar la vida habitual. Asimismo este *ejercicio* histórico-documental desde una perspectiva filosófica no deja de reiterar la siguiente pregunta: ¿qué pasa en fenomenología cuando ocurre un cambio en su modelo explicativo de “las cosas mismas”?

La autosuficiencia y la caída –digámoslo así para resumir las cosas– abren dos mundos explicativos diversos de un mismo fenómeno, incluso a la larga sus consecuencias rebrotan sobre este concepto como tal. Aun cuando *afinal* estas divergencias cristalicen en una explicación unitaria, es *la realización concreta de la transición* lo que era desconocido para el primero y lo que es difícil de explicar para el segundo. Dicha transición integra los mundos explicativos, pero a la vez los transforma en su individualidad. Con todo, la *persuasión* que nos acompañaba al principio no alcanzaba para adivinar el decurso posterior de la construcción del pensamiento sobre la vida habitual. ¿Cómo explicar *lo que nos ha pasado* en este *ejercicio* de reflexión filosófica? Dos preguntas acompañan, entonces, nuestra incertidumbre: ¿qué pasó con la fenomenología y con nosotros durante el desarrollo de estas reflexiones? Y ¿cómo la explicación guiada por la autosuficiencia pudo llenar nuestro mundo sin excluir, ni tampoco revelar por completo, ese otro mundo en el que la descripción de la vida habitual se complementaría?

Hemos repetido en el nivel filosófico un movimiento que, de acuerdo con el planteamiento de Heidegger, es propio de la vida habitual, a saber, la incursión en el mundo o el paso de un mundo a otro, por así decirlo. En el *Kreignotsemmer* encontramos una indicación para pensar este problema o para reflejarlo al nivel metafilosófico. Heidegger distingue allí cuatro sentidos de “algo”: el algo de carácter objetivo (*objektartiges Etwas*),

el algo formal-objetual (*formal-gegenständliches Etwas*), el algo mundano (*Welhaftes Etwas*) y el algo premundano (*Vorweltliches Etwas*). Justamente por ese último sentido Heidegger comprende un “algo” anterior, tanto a su asimilación teórica como incluso a la significatividad mundana, es decir, preteórica. Ese “algo” no está todavía impregnado de significatividad, pero tampoco la cancela. Es presignificativo en cuanto no ha incurionado en la significatividad delo mundano. Lo premundano, dice Heidegger (1987: 139):

... es el indicador de la máxima potencialidad de la vida [...] Se trata del “ *todavía-no*”, es decir, de lo que todavía no ha irrumplido en la vida genuina; se trata de lo esencialmente *premundano*. Pero esto significa que el sentido del algo como vivenciable encierra el momento del “hacia”, del “en dirección a”, del “*hacia* el interior de un mundo (determinado)” –y eso con toda la energía de su “impetu vital” [...] Es un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino o en los fenómenos de especial intensidad vital.

En la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el fondo, se trataba de algo análogo. Allí, esta inquietud tomaba la forma de la vida que no solo es en sí, sino que también llega a ser para sí. Cuando ocurre esta agudización del mundo del sí-mismo, la vida se destaca por encima de su autosuficiencia con tenacidad, vehemencia, buscando una conformación radical. La ejecución de este “impetu vital” busca, en consecuencia, expandirse por la vida toda y rechaza todo mundo que sea “ajeno a su mundo” (Heidegger, 1992: 51). Como fenómenos de especial intensidad vital, Heidegger alude allí a “la vida científica, artística, religiosa, político-económica” (51). De acuerdo con el texto del *Kreignissemmer* recién citado, estas conformaciones radicales ponen al descubierto “la máxima potencialidad de la vida” (“die höchste Potentialität des Lebens”), ese “todavía-no” de la vida al interior del proceso de su gestación concreta. Dicho “aún no” revela

la “máxima potencialidad”, mas no simplemente la nulidad de lo todavía no existente. Y esto es así en la medida en la cual el acento está siendo colocado en la intensidad vital, es decir, en la *realización de las ejecutorias* concretas que marcan el paso de un mundo a otro, por ejemplo, del mundo de la vida habitual al mundo de la conformación científica radical, pero que también permiten marcar, incluso simplemente notar, dicha transición de lo uno a lo otro.

## Referencias

- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2008), *El programa filosófico del joven Heidegger: introducción al tratado “El concepto de tiempo”*, Barcelona, Herder.
- FIGAL, G. (2003), *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburgo, Julius Verlag.
- (2013), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Tübinga, Mohr-Siebeck.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Wegmarken. Anmerkungen zu Karl Jaspers’ “Psychologie der Weltanschauungen”* (1919/21), en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 9, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann
- (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegnotsemmer 1919), en B. Heimbüchel (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 56-57, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (SoS 1923), en K. Bröcker-Olmanns (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 63, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1992), *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), en H.-H. Gander (ed.), *Gesamttausgabe*, vol. 58, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1995), *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, en M. Jung, T. Regehly y C. Strube (eds.), *Gesamttausgabe*, vol. 60, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, *Gesamttausgabe*, vol. 62, Franckfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- HERRMANN, F.W. von (1991), *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenolo-*

- gie” Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann.
- KISSEL, T. (1995), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley, University of California Press.
- LARA, F. de (2007), “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, 7: 28-46.
- (2017), “El primer Heidegger de Marion: sobre el problema de la donación en las *Frühe Freiburg Vorlesungen*”, en *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 110-125.
- MARION, J.L. (2012), “Remarque sur le rôle de la donation (*Gegebenheit*) dans la première pensée de Heidegger”, en *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, pp. 45-62.
- OLAFSON, F. (1993), “The unity of Heidegger’s thought”, en *The Cambridge Companion to Heidegger* (trad. Charles Guignon), Nueva York, Cambridge University Press, pp. 97-121.
- RODRÍGUEZ, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- THÖMA, D. (2003), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler.
- VAN BUREN, J. (1994), *The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press.
- XOLOCOTZI, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Ciudad de México, Plaza y Valdes.

## Heidegger: anotaciones en torno a una reconstrucción del nombre *fenomenología* en clave aristotélica (1919-1927)\*

Jorge Luis Quintana Montes

Siguiendo el espíritu y los impulsos legados por el destacado pensador italiano Franco Volpi, en este trabajo realizamos un ejercicio: ofrecer un panorama de la construcción y reconstrucción del nombre *fenomenología* que opera en el camino filosófico de Martin Heidegger, desde su primera lección en Friburgo (1919) hasta la publicación de su *opus magnum* (1927), colocándolo como centro de gravedad de nuestro abordaje a la apropiación que ejecuta “el mago de Messkirch” de la filosofía de Aristóteles. Las contribuciones de Volpi han marcado un hito, sin lugar a dudas, en los intentos por repensar el proyecto fenomenológico heideggeriano a partir de su diálogo con el Estagirita.

A juicio de Volpi (1994, 2006, 2012), la destrucción y repetición heideggeriana del *corpus aristotelicum* se mueve en tres niveles específicos: 1) la caracterización ontológica del *Dasein*; 2) la ampliación de la noción de verdad a un ámbito no judicativo, y 3) el problema del tiempo. Dentro de esta constelación temática se adscribe 4) el problema del movimiento de la facticidad. Siguiendo en este punto a Volpi, es importante indicar que, a nuestro juicio, la apropiación heideggeriana del Estagirita, si bien tiene como rasgo principal la constelación temática señalada, supone además no

\* En el presente capítulo se retoman algunos pasajes y enfoques temáticos del proyecto investigativo de maestría “Martin Heidegger y el problema de la vida fáctica: en torno a la apropiación fenomenológica del *De anima* en el horizonte filosófico del joven Heidegger”, realizado entre agosto de 2014 y noviembre de 2016 bajo la asesoría del profesor doctor Ángel Xolocotzi Yáñez, con el auspicio económico del sistema de becas Conacyt.

solo la repetición de un contenido temático concreto de la obra de Aristóteles, tal cual lo hace el fenomenólogo con la ontologización de la virtudes dianoéticas (*Platon: Sophistes, GA 19*) o con el análisis del tiempo que realiza de la *Física (Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24)*. Antes bien, el desmontaje, la apropiación heideggeriana de Aristóteles implica, en último término, la reconstrucción del concepto mismo de *fenomenología (Phänomenologie)*. Así las cosas, la tesis que afirmamos aquí es que la *Wiederholung* heideggeriana y el correspondiente método destructivo contienen, de modo latente, el desmontaje de los conceptos de fenómeno y lenguaje, y esto –al menos durante los primeros años de la década de 1920– tiene lugar en función de la recuperación del sentido originario del *φαῖνόμενον* y del *λόγος* en clave aristotélica.

Tomando esto como punto de partida, el orden de la exposición mostrará de forma panorámica el modo en que el joven Heidegger piensa la fenomenología (fenómeno-*lógos*) en un sentido prearistotélico durante las lecciones anteriores a 1923 (*GA 56-57, 58, 60*). Hecho esto, nos centraremos en *Gesamtausgabe 17* (1994), donde se expone con claridad la recepción heideggeriana del *φαῖνόμενον* y del *λόγος* aristotélico en la reconstrucción de la noción de fenomenología. Finalmente, haremos referencia a los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20)* y al *Ser y tiempo* (1967), para poner de relieve el giro aplicado al concepto de fenomenología en 1927.

### 1. Del término fenomenología entre 1919 y 1921

Tal como se indicó en las líneas inmediatamente anteriores, en este apartado se pondrán de relieve algunos rasgos generales en los que se expandirá de forma sucinta el modo en que el joven Heidegger empezó a construir su proyecto filosófico, a partir de una comprensión específica de la *fenomenología*, tanto crítica como deudora –en gran medida– de la obra de Edmund Husserl. A este respecto, es pertinente fijar la mirada, en

primera instancia, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología (GA 58)*, lecciones dictadas por Heidegger (2014) en Friburgo en el semestre de invierno de 1919-1920.

En el parágrafo 3 de dichas lecciones de invierno, titulado “Aspectos históricos y sistemáticos del uso del término «fenomenología»”, el joven Heidegger ofrece una reconstrucción histórica bastante panorámica, en la que presenta de Hegel a Husserl los distintos usos del término en cuestión, destacando allí cuatro momentos históricos precisos: Hegel, la teología protestante, la psicología y las *Investigaciones lógicas*. En torno al primer momento, señala que el concepto “fenomenología” debe su reconocimiento a la inclusión del término en el título de la obra de Hegel *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, vale la pena indicar que Heidegger no entra en detalles o comentarios concretos de esa obra, más bien se limita únicamente a destacar la notoriedad que ganó el concepto gracias a su autor. En lo que al uso del término en la teología protestante se refiere, señala que con la “fenomenología” se apuntaba a una suerte de ejercicio descriptivo, bien de la conciencia religiosa, bien de los fenómenos religiosos.

En este mismo sentido; es decir, *descriptivo*, aparece utilizado el concepto en el tercer testimonio histórico usado por Heidegger. Haciendo alusión a la obra *Fenomenología de la voluntad: un análisis psicológico* (1900) de Alexander Pfänder, el joven fenomenólogo indica que –dentro de los límites de la psicología de dicho autor– el término en cuestión alude a un ejercicio descriptivo de la actividad psíquica. De esta manera, y en contra de una psicología explicativo-hipotética, propia –ajudicio de Hans-Georg Gadamer (1993)– de la reflexión de John Stuart Mill, Pfänder optará por un puro ejercicio descriptivo de la voluntad, en el cual no se intenta reducir esta a formas psíquicas más elementales.

Por otra parte, y en lo que a Husserl concierne, Heidegger pone su atención en el modo en que el fenomenólogo moravo alinea su comprensión de la “fenomenología”, al menos de forma superficial, a los postulados psicologistas como el de Pfänder; esto, en la medida en que comprende la fenomenología, en el marco de sus *Investigaciones lógicas*, como psi-

ciencia descriptiva: “La misma palabra pero cosas distintas, aunque la primera impresión y la interpretación que el propio Husserl hace de la fenomenología [...] inducen a no ver esa diferencia en modo alguno y a entender la fenomenología y el método fenomenológico como una psicología descriptiva y un método de descripción psicológica” (Heidegger, 2014: 27; 1992a: 13). En contra de la lectura husserliana del concepto, Heidegger destaca que el motivo que late de fondo en las *Investigaciones* no es una descripción *per se* de la vida psíquica; al contrario, lo esencial es la superación del psicologismo en cuanto fundamento de la lógica y por transitividad, de la ciencia: “Cuanto más hondo penetraba con mi análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo esta, sin embargo, una de sus incumbencias principales” (Husserl, 2006: 21). Lo que se deriva de aquí es una clara preocupación epistemológica en el seno de la fenomenología temprana de Husserl, pues lo que buscaba era una “*nueva fundamentación de la lógica y de la teoría del conocimiento*” (23), la cual tendría lugar en un tránsito de la afirmación de la idealidad de la lógica (“Prolegómenos”), hacia su validación subjetiva (t. II): “A pesar de la fuerte crítica de Husserl al psicologismo, su interés en los problemas fundamentales de la epistemología hizo que fuera necesario volver a la conciencia” (Zahavi, 2003: 12). Por esto, para el joven Heidegger (2014: 28; 1992a: 15), Husserl erró en su temprana comprensión de la fenomenología, pues “la descripción está al servicio de fines lógico-sistemáticos (*filosóficos*)”. En este sentido, Heidegger no pondrá en cuestión el sentido descriptivo de la fenomenología, sino la reducción de esta a descripción de las vivencias psíquicas sin más.

Luego de las *Investigaciones lógicas*, comenta Heidegger, Husserl publicó *La filosofía como ciencia estricta e Ideas I*. En estas dos obras, el motivo trascendental que subyace –a su juicio– en el trasfondo de las *Investigaciones* llega a su cristalización plena. La crítica del historicismo y el naturalismo reflejan el interés husserliano por el conocimiento fundado de modo radical (GA 17). Asimismo, el análisis de la conciencia en

la “fenomenología” científica de *Ideas* hace que la región de las vivencias puras ponga en segundo plano el desenvolvimiento cotidiano del sujeto en el horizonte del mundo. De esta forma, y tal cual comenta Bernhard Waldenfels (1997: 35):

Husserl insistió [en] que cualquier existencia real o posible significa una “existencia para...”, o sea, para la conciencia como fuente ~~originaria~~ del sentido donde todo lo que es, se identifica como tal. El regreso a las cosas mismas significa por tanto *eo ipso* el regreso a una conciencia trascendental que –tal como indica el nombre– genera toda “trascendencia”.

Esta primera exposición histórica ofrecida por el joven Heidegger entre 1919 y 1920 resulta particularmente llamativa por un hecho fundamental, a saber: que ya en sus lecciones anteriores, dadas en 1919 en el semestre de emergencia de posguerra y publicadas bajo el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56-57), Heidegger alude de forma explícita a Aristóteles, asociándolo con el realismo (§ 16). Se desprende de esto que, para las lecciones de 1919-1920, aunque Heidegger ya tenía ganado un primer acercamiento al Estagirita pues en 1907 –por vía de Franz Brentano– se aproximó al problema aristotélico de los múltiples sentidos del ser (Xolocotzi, 2011), no incluyó en su edificación de la noción de “fenomenología” aportes explícitos de Aristóteles. Dicho de otro modo: aunque para 1919 (GA 56-57) ya hacía referencias concretas al Estagirita, en sus lecciones subsiguientes (GA 58) la fenomenología no era pensada aún en clave aristotélica.

Teniendo lo dicho en mente, es justo preguntarse entonces por el sentido de la fenomenología en estas primeras lecciones de juventud. Indiquemos de forma sucinta lo siguiente: aunque Heidegger mantenga el carácter científico de la fenomenología como herencia de Husserl (Rodríguez, 1997: 18), no por ello hay una coincidencia temática y metódica respecto del proyecto husserliano; antes bien, es menester realizar al menos de modo

esquemático la siguiente distinción:<sup>1</sup> en el proyecto husserliano de *Ideas I*, la fenomenología es ciencia de la conciencia trascendentalmente reducida, por vía de la *epoché* fenomenológica. Husserl aplica, para garantizar el acceso a dicha nueva región del ser, un conjunto de reducciones que lo conducen de la vida en actitud natural y su correspondiente expresión en vivencias psicológicas, a la vida de la conciencia pura, caracterizada por la intencionalidad, la estructura noético-noemática y el tiempo en su comprensión subjetiva. Hablamos entonces, en el Husserl de *Ideas I*, de una *ciencia de la conciencia trascendental*. En contraste con esto, la filosofía heideggeriana del semestre de posguerra optará por una comprensión de la fenomenología que, si bien hace de esta una ciencia, ya no será *ciencia descriptiva de las vivencias puras de la conciencia*, sino *ciencia descriptiva de la vivencia del mundo circundante (Umwelt/erlebnis)*; es decir, ciencia hermenéutica de la apropiación no objetivadora del ámbito preteórico. Para desarrollar esta comprensión científica de la fenomenología, Heidegger sigue hasta el límite el principio de los principios husserliano: todo lo que se da a la intuición debe ser tomado del modo en que se da.<sup>2</sup>

Este principio de los principios es crucial para el joven fenomenólogo, en la medida en que solo es posible un acceso no objetivador a la vida, si se tiene como premisa una intuición que resguarde la vivencia del mundo circundante sin poner en obra un nombrar desvivificador: “Si la descripción

1. En este punto es importante tener en cuenta no solo los matices que distinguen los proyectos fenomenológicos de Husserl y Heidegger; en función de los intereses concretos que sigue cada autor, sino también poner de relieve los nervios comunes, el punto de partida compartido por ambos fenomenólogos. A este respecto habría que indicar, al menos, 1) el carácter científico de la fenomenología; por tanto, 2) su condición de ciencia en distinción de la cosmovisión (*Weltanschauung*); 3) la condición de la fenomenología como *método*, y 4) el interés común por el mundo de vida (*Lebenswelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*). Para un análisis detallado en torno a este tópico, véase Rodríguez (1997) y Xolocotzi (2016).  
2. “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente es un decido así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da” (Husserl, 1949: 58).

misma fuera siempre y necesariamente teorización, no se excluiría la posibilidad de que la intuición fundante fuera de tipo no teórico” (Heidegger, 2005b: 135; 1987: 111). La teoría y su correspondiente lenguaje quitan la vida al vivir mismo, ya que hacen de la cosa mundana con que se interactúa un “algo” desmundanizado, le quitan su carácter significativo. Heidegger, por su parte, retoma la vivencia “¿Hay algo?” (*Gibt es etwas?*) para mostrar que, antes que un yo psicológico concreto, en esta vivencia se halla un yo general, que se retrotrae hasta el despliegue significativo-mundano que tiene en su base, no una conciencia, sino un yo histórico (*historisches Ich*) que se relaciona con un “algo concreto”, remitido a su vez al algo general de la pregunta. Vale indicar aquí que este “algo” mundano es siempre significativo: es la *silla* en que estoy sentado en este instante. No es el “algo” desmundanizado y cargado de propiedades de la teoría. Por ello, lo propio del ámbito preteórico es la apropiación (*Ereignis*) atemática del significado de los entes por parte de un yo histórico; esto es, que la *silla* me aparezca justamente como *silla* y no como dato sensible o como compuesto de átomos. La intuición que permite el resguardo de la apropiación significativa del mundo es la *intuición hermenéutica (die hermeneutische Intuition)*. El lenguaje, en consecuencia, es asumido en su sentido no objetivador:

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica [...] La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida. (Heidegger, 2005b: 141-142; 1987: 117; nuestro subrayado)

Si una intuición sensible deviene en lenguaje objetivante y desvivificador, la ciencia originaria, que se sirve de la intuición hermenéutica, expresa lingüísticamente —en la teorización formal (*formaler Theoretisierung*)—<sup>3</sup> lo

3. Es importante indicar que Heidegger piensa, en las primeras lecciones de Friburgo, el abordaje discursivo a la vida con tres nociones específicas: *teorización formal (formaler*

propio de la vida en su despliegue. Esto es: da lugar a un lenguaje que no des-mundanza ni diluye la vida en dato, posibilita un lenguaje del que se sirve la vida para, a través de la intuición hermenéutica y la teorización formal, vérselas consigo misma sin devenir por ello en teoría.

Esta comprensión de la fenomenología como ciencia del ámbito pre-teórico, de la facticidad, encontrará una concreción más elaborada entre 1920 y 1922, en lecciones y trabajos como *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921, GA 60), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922, GA 61) y en el *Informe Natorp* (1922). Claro está, esta lectura “más elaborada” de la “fenomenología” hundirá sus raíces de forma radical en las primeras lecciones de 1919; específicamente hablando en el análisis de la vivencia del mundo circundante y –a nuestro juicio– en el análisis de la vivencia “¿Hay algo?”. Para Ramón Rodríguez, el análisis de la *Umweltlehre* supone una apropiación de la intencionalidad husserliana, en la que se pone esta ya no en un trasfondo teórico, sino que se remite a su sentido preteórico originario. Aquí la caracterización se mueve en tres niveles: 1) el nivel del yo histórico; 2) el nivel de la relación con la cosa misma y no con una representación, y 3) la copertenencia entre el yo histórico y la vivencia del mundo circundante. Para Rodríguez (1997: 52), este análisis heideggeriano de la intencionalidad permeará en la construcción de la noción de fenómeno en la década de 1920: “Si el sentido de esta radicalización [de la intencionalidad] aparece ya claro desde el primer curso dado por Heidegger, los cursos posteriores no hacen más que confirmarla.”

En *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger (2006a: 88; 1995: 63) se pregunta de modo expreso lo siguiente: “¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno?...”. En primera instancia, aborda el segundo interrogante y responde “¿Qué es fenómeno?” a partir de una triple articulación de sentido (Simn): *fenómeno* es, en un primer momento, el *contenido* (*Gehalt*), el *qué* vivenciado. Nótese que este *qué* del fenómeno es simple-

mente indicativo; es decir, el contenido no está determinado en sentido alguno. En un segundo momento, el fenómeno es la *referencia* (*Bezug*), el sentido referencial general de toda vivencia que, dicho con precisión, *se dirige* siempre al *contenido*. Tenemos hasta este punto entonces que el fenómeno es tanto el *qué* como la *referencia*, la *dirección* hacia dicho *qué*. Finalmente, fenómeno es el modo en que se *ejecuta* (*Vollzug*) dicha referencia, los modos del estar dirigido el comportamiento: “La manipulación de, la preparación de, la elaboración de, la fabricación de, el servirse de, el uso para...” (Heidegger, 2002: 35-36, 2005a: 353). En virtud de lo dicho señala:

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido [*Gehaltssinn*], de referencia [*Bezugssinn*] y de ejercicio [*Vollzugssinn*]) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. (Heidegger, 2006a: 88; 1995: 63)<sup>4</sup>

4. A esta triple articulación de sentido añadirá, un año más tarde en la lección *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: introducción a la investigación fenomenológica* (1921-1922, GA 61), el sentido temporal (*Zeitigungssinn*) del fenómeno. Con esta articulación de sentido, Heidegger tiene en mente el carácter específicamente situacional en que tiene lugar, en que se concreta el sentido de ejecución. Ahora bien, es importante indicar también que solo hasta el otoño de 1922 –considera Ramón Rodríguez (2008)– el concepto de fenómeno edificado por Heidegger antes de *Ser y tiempo* cristaliza la apropiación radical de la intencionalidad husserliana, al hacer de ella *intencionalidad plena* (*volle Intentionalität*). Así, fenómeno en tanto que intencionalidad plena deviene en una, ya no triple (1920-1921) o cuádruple articulación (1921-1922) de sentido, sino en una estructura objetiva (*Gegenstandsstruktur*) constituida por cinco elementos inextricablemente vinculados: “La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, a lo que se dirige la referencia [*das Worauf des Bezugs*] como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de este despliegue temporal [*die Verwahrung der Zeitigung*]), no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica” (Heidegger, 2002: 47; traducción modificada). Valga anotar aquí que en esta enumeración de elementos no incluye Heidegger el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) del fenómeno, puntualizado en las lecciones previas a la redacción del *Informe*; no obstante, a nuestro juicio se encuentra pensado desde el *Worlauf* a que apunta la referencia.

*Theoretisierung*), caracterización formal (*Die formale Charakterisierung*) u objetivación formal (*Die formale Vergegenständlichung*).



Con respecto a lo dicho hay que indicar dos cosas: por un lado, que puede establecerse un puente entre (a) el sentido referencial del fenómeno y el yo histórico de la vivencia del mundo circundante, pues es este –el yo histórico– quien *tiende a*, en quien se hace expresarla *referencia hacia*. Entre tanto, (b) el sentido de contenido se cristaliza en el *qué*, en la cosa misma; es decir, en la famosa vivencia *de la catedral*, o dicho con precisión: en el mundo circundante. Finalmente, (c) el sentido de ejecución apuntaría al modo concreto en que tiene lugar la relación entre el yo histórico que se dirige a la catedral y la catedral misma, en la apropiación del significado del “no saber para qué sirve” del negro senegales.

Por otro lado, habría que preguntarse en este punto cómo se relaciona la vivencia, ya no del mundo circundante, sino del “¿Hay algo?” con el fenómeno pensado desde la articulación triple de sentido recién señalada. Indiquemos, en primera medida, que el análisis de esta vivencia realizado en 1919 aportaría (a) el sentido referencial del fenómeno en su carácter general; (b) el sentido de contenido también en su carácter general, y (c) el modo en que se ejecuta la referencia. En párrafo 13 de *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger indica que los tres tipos de sentido que constituyen en sunexo el fenómeno tienen un carácter formal, esto es, no dotan de contenido alguno al fenómeno mismo. Así, sentido referencial, de contenido y de ejecución nombran una estructura general que hallaría su contenido concreto en una experiencia, en una vivencia histórica del mundo circundante. Sirviéndonos de los términos empleados por Husserl en sus *Investigaciones*, diríamos que esta intencionalidad –pensada por el joven Heidegger en clave preteórica a la luz de la noción de fenómeno– estaría a la espera de cumplirse.<sup>5</sup>

5. “[U]na nota formal-ontológica no dice nada sobre el «qué» de aquello que determina [...] la determinación formal [es] totalmente indiferente en cuanto al contenido [...] Hay que guardarse de admitir que el sentido referencial sea originariamente teórico. La referencia y el ejercicio del fenómeno *no* se determinan de antemano, sino que están en suspensión <a la espera de concretarse>” (Heidegger, 2006a: 88, 1995: 63-64).

En estrecho vínculo con lo anterior, en la pregunta “¿Hay algo?” lo que se pone en obra es precisamente este “estar a la espera” del “cumplimiento” de, al menos, el sentido referencial y el sentido de contenido del fenómeno. Asimismo, se revela un modo del sentido referencial, un *cómo* del comportamiento (*Verhalten*), una concreción intencional preteórica. En lo que concierne al sentido referencial (*Bezugssinn*), señalemos lo siguiente: en la vivencia interrogativa no hay un yo concreto que se interroge por el algo. Se revela, más bien, un carácter direccional de un yo general que vive en la vivencia. El yo general vive en cuanto cuestiona *tendiendo hacia* un algo: “Lo que veo es que [ese «yo»] vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo [*es lebt auf etwas hin*]” (Heidegger, 2005b: 80-81; 1987: 66). Indicativo del sentido referencial del que habla a principio de la década de 1920, y que late en la pregunta “¿Hay algo?”, debe ser el hecho de que algunas líneas más adelante caracteriza la direccionalidad del interrogar no como *auf etwas hin*, sino como referencia, *Bezug*: “Esta vivencia se pregunta por *algo* en relación [*Bezug*: en referencia] con algo en general”.

Ubicamos aquí la primera articulación de sentido, la cual nos conduce de inmediato a las dos restantes: el sentido de contenido se expresa puntualmente en el *algo general* (*etwas überhaupt*) al que se *refiere* la pregunta: “La pregunta tiene un contenido [*Gehalt*] determinado: la pregunta es si «hay» o «se da» algo” (Heidegger, 2005b: 81; 1987: 67). Lo que *hay* o *se da* es un algo general, diríamos, el sentido de contenido, que se remite –por su parte– a un contenido concreto, a un algo mundano que aparece significativamente al yo histórico de la vivencia del mundo circundante: “Esto ya queda sugerido por el hecho de que, al intentar aprehender el sentido de algo general, echamos mano de objetos particulares con un determinado contenido concreto” (Heidegger, 2005b: 82; 1987: 68).<sup>6</sup> Finalmente, el sen-

6. Por esta razón Heidegger (2005b: 139, 1987: 115) hablará algunas líneas más adelante de un nivel *premundano* del análisis de la teorización formal, y de un ámbito mundano, propio de la vivencia histórica concreta. De esta forma, lo *premundano* se piensa siempre desde su relación hacia un contenido concreto: esto es, histórico: “Se trata del «*datavita-ivo*», es decir, de lo que todavía no se ha irrumplido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente

tido de ejecución (*Vollzugssin*) de la referencia, a nuestro juicio, no aparece tematizado de modo expreso en su carácter general, como parece insinuar el *Bezugssin* en la direccionalidad del interrogar, y el *Gehaltsin* en el algo general de la pregunta. No obstante, en el preguntar mismo se pone de relieve, consideramos, el carácter operativo, el sentido ejecutivo del fenómeno, pues el interrogar es caracterizado por Heidegger como un modo, como un *cómo* del comportamiento; esto es, como una cristalización específica de la referencia formal hacia el contenido general: “y este «vivir dirigido hacia algo» es un «vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa» [*Charakter der Fraglichkeit*] [...] ¿Qué sentido tiene la actitud interrogativa [*fragenden Verhaltens*]?” (Heidegger, 2005b: 81; 1987: 66). Nótese aquí la forma en que, ya en 1919, Heidegger utiliza la noción de comportamiento (*Verhalten*) para indicar un *cómo* en que se ejecuta la referencia al algo, tal cual hará en el capítulo 2, inciso B (*Das Verhalten*) de las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de 1921-1922 (1985: 52-53).

Tenemos entonces que el modo en que se insinuarían los tres niveles de sentido en el análisis de la vivencia del mundo circundante (1919) encontrarían en igual medida su “correlato formal-indicativo” en la vivencia de la pregunta “¿Hay algo?”, pues –a fin de cuentas– esta vivencia interrogativa solo expresa de un modo formal la estructura general de cualquier vivencia de un yo histórico: “En líneas generales, el carácter no cósmico de la vivencia y de cada vivencia en general se puede comprender plena e intuitivamente a partir de esta vivencia particular [de la pregunta]” (Heidegger, 2005b: 85; 1987: 70).

Una vez aclarado esto, Heidegger introduce el sentido que da al concepto *Λόγος*, para responder entonces la primera pregunta: “¿Qué es la fenomenología?”. El *Λόγος* es pensado en la *Introducción a la fenomenología de la religión* como la verbalización que se hace de la articulación triple de sentido mencionada previamente: “La «fenomenología» es la explicación de esta

totalidad de sentido [*Bezugssin, Gehaltsin y Vollzugssin*], da el *Λόγος* a los fenómenos...” (Heidegger, 2006a: 88; 1995: 63). Dicha verbalización tiene la forma del *verbum internum* agustiniano, “es decir, de la «palabra» que el alma engendra desde y para sí y a través de la cual obtiene y expresa el conocimiento que tiene de sí” (Klocker, 2007: 127). Resulta esencial esta caracterización del *Λόγος* como *verbum internum*, pues responde al sentido del lenguaje no objetivador que se menciona ya desde las lecciones de 1919: un discurso que le permita a la vida volver sobre sí misma, sin devenir en dato; es decir, sin perder el aliento y desvivificarse.

Así las cosas, podemos concluir este primer apartado destacando la forma en que, en el horizonte de las primeras lecciones friburguesas, la reconstrucción histórica del concepto de fenomenología no remite a la obra del Estagirita, a pesar de la referencia expresa que se hace a este en distintos pasajes. Entre 1919 y 1921, el diálogo con la caracterización psicológico-descriptiva de la fenomenología invita a Heidegger a pensarla (a la “fenomenología”) como una ciencia descriptiva de la vivencia del mundo circundante, y no como una ciencia descriptiva de las vivencias de la conciencia. En esta reorientación de la empresa fenomenológica emprendida por el joven fenomenólogo, hallamos –a nuestro juicio– una suerte de *camino prearistotélico*. El fenómeno aún no ha sido pensado en detalle desde el *ποινώγευον* de Aristóteles. El *Λόγος*, a su vez, parece remitir como *verbum a San Agustín*, antes que al Estagirita. En función de lo dicho, es pertinente fijar la atención en la primera lección de Marburgo (1923-1924), pues en ella se evidencia de forma contundente el modo en que la repetición y la destrucción fenomenológica se giran hacia el *corpus aristotélico*, con el fin de repensar el término *fenomenología*.

## 2. De la fenomenología en clave aristotélica, 1923-1925

La *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17, 1994) resulta particularmente significativa en el intento por pensar el modo en que la

---

*premundano*. Pero esto significa que el sentido del algo como lo vivenciable encierra el momento del «hacia» [*Auf zu*], del «en dirección a» [*Richtung auf*], del «hacia [hinein] el interior de un mundo (determinado)»...

obra de Aristóteles se inserta en el núcleo del proyecto fenomenológico de juventud heideggeriano. Indicamos esto en virtud del hecho de que estas lecciones marburguesas trazan un singular paralelo con *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920): ambas tienen como uno de sus momentos expositivos iniciales una suerte de reconstrucción histórica del término *fenomenología*. Sin embargo, y a diferencia de las lecciones de 1919-1920, la *Introducción* incluye, desde el punto de partida, al Estagirita en el horizonte del problema. De un modo rápido Heidegger retrotrae el uso del concepto en cuestión, ya no a Hegel, como lo hiciese cuatro años antes, sino a Lambert y a Kant. La noción de fenomenología, en ambos casos, parece estar asociada a una “teoría para evitar la apariencia ilusoria” (Heidegger, 2008: 26; 1994: 5).

Indicado esto, Heidegger retoma el curso de la reconstrucción histórica de 1919, pues destaca el papel de Hegel y su *Fenomenología del espíritu*, así como la comprensión de la teología protestante, en la que se piensa la “fenomenología” como fenomenología de la religión, haciéndose alusión –en este caso– a una “doctrina que trata de las diversas maneras en que aparece la religión” (Heidegger, 2008: 26; 1994: 6). Dicho esto, apunta tanto a Brentano –quien no fue incluido en los *Problemas*– como a Husserl. Se destaca aquí el modo en que Heidegger amplía el radio de comprensión del término *fenomenología*, aunque se mueve aún –para caracterizarlo– dentro de los límites de la filosofía moderna y contemporánea. No obstante esto, el joven fenomenólogo realiza un desplazamiento respecto de las coordenadas de su análisis, pues de forma inmediata retrotrae la comprensión del concepto a su raíz griega: “Fenomenología se compone de λόγος y φαινόμενον” (Heidegger, 2008: 27; 1994: 6). Ahora bien, esta remisión al sentido griego de los términos expresa lo indicado en el punto de partida: repetir como un repensar el sentido originario latente en el aparataje conceptual, a la luz de la filosofía antigua –para este caso–. Como se intuye, el eje de la apropiación del λόγος y el φαινόμενον será Aristóteles. Cuenta de ello da el título del capítulo 1 de la *Introducción*: “Elucidación de la expresión «fenomenología» retrorayéndola a Aristóteles”. Preguntemos

aquí lo siguiente: ¿cómo nutre la vuelta sobre el Estagirita la reconstrucción heideggeriana de la fenomenología?

El φαινόμενον es pensado por el joven Heidegger en estas lecciones desde *De anima* II, 6-7; esto, a partir de la apropiación que realiza del análisis aristotélico de la sensibilidad (αἴσθησις) en una doble orientación: desde los distintos tipos de sensible y desde el sentido de la visión. Respecto de la visión, es menester indicar que para Aristóteles esta aparece como una forma desarrollada de la facultad sensitiva de los vivientes. La visión puede tener lugar en un doble sentido: por un lado, lo visible es el color y, por otro lado, los entes con naturaleza ígnea o luminica.

En lo que se refiere al primer caso –es decir, la visión del color–, Aristóteles señala que esta tiene lugar únicamente a través de lo *transparente*, asumida dicha transparencia como el medio por vía del cual el color estimula el órgano de la visión: “Todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto y en esto consiste su naturaleza” (*De anima* II, 7 418a 30 ss.). Lo transparente, por su parte, puede estar bien en entelequia o bien en potencia. La entelequia de lo transparente acontece por presencia del fuego o del sol, y a ella la llama Aristóteles luz: “La luz [φῶς] a su vez, es el acto de esto, de lo transparente...” (7 418b 10). La oscuridad, en consecuencia, es la privación de luz que se hace patente en ausencia de ambos (del sol o del fuego). Hasta este punto, φαινόμενον es el ente que se muestra en la luz. Sin embargo, lo visible es, además del color –y tal cual se indicó– los entes que se destacan en la oscuridad: “no todo lo que se ve es visible a la luz, sino solamente el color característico de cada cosa [...] ciertas cosas, desde luego, no se ven a la luz, y, sin embargo, producen sensaciones en la oscuridad” (7 419a 1-5). Por tanto, φαινόμενον supone el mostrarse (*sich zeigen*) del ente, sea bajo la entelequia o potencia de lo transparente. Con ello, el énfasis del fenómeno recae sobre la autoestración del ente mismo.<sup>7</sup>

7. “El concepto de φαινόμενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo [selbst Sichzeigende], tanto si se muestra en la claridad como en la oscuridad” (Heidegger, 2008: 30, 1994: 10).

Esta primera definición del fenómeno, a la luz del sentido de la vista, cuenta con un límite crucial: que nada garantiza que la mostración del ente desde sí mismo revele lo que el ente sea en sentido estricto. Siendo precisos, a juicio de Heidegger es justamente la posibilidad de que el ente se done no como lo que es, sino *como otra cosa*, lo que repercutirá en la comprensión moderna de la fenomenología, en relación con una teoría para superar la apariencia engañosa (Lambert-Kant). El núcleo de la mostración inadecuada se ubica, para el joven Heidegger, en el carácter de ser del mundo mismo: es huidizo, no se dona de golpe.<sup>8</sup>

El ámbito y la preocupación por la mera apariencia (*Schein*), que hace que el sentido originario del *φαινόμενον* se diluya en la tradición, reconducen a Heidegger hacia el tratamiento aristotélico de los distintos tipos de sensible. Para el Estagirita, la facultad sensitiva se pone en relación con el ente a través de la captación de tres tipos de sensible: «Sensible» se dice de tres clases de objetos [...] el tercero lo es por accidente [...] los dos primeros [...] uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas» (*De anima* II, 6 418a 5-10). El sensible propio es aquel del cual solo puede tener percepción el sentido que le corresponde de forma originaria; así, el color es el sensible propio de la visión, tal cual lo es el sonido a la audición. Para este tipo de sensibles la mostración del ente no da lugar al error. El sensible común es aquel que puede ser captado por distintos sentidos; por ejemplo, el movimiento. Finalmente, el sensible por accidente se refiere a una suerte de condicionamiento contingente que va asociado al ente: que las hojas blancas en que tomo notas en clase sean bien de un compañero o bien de un profesor. A diferencia de los sensibles propios, siempre verdaderos, en estos dos últimos casos se está abierto al error. De hecho, es en virtud de estos dos últimos tipos de sensible como el ente deviene, como fenómeno-

8. “[E]l mundo está caracterizado por su carácter evasivo [*Entgänglichkeit charakterisiert*], desfigurado por la niebla, la oscuridad, etc. Los estados de cosas de este tipo pertenecen al ser mismo del mundo [...] Por consiguiente, dado que el mundo existe con la posibilidad de mostrarse a sí mismo, se trastoca esta posibilidad del mundo en su opuesta: pasar por lo que no es” (Heidegger, 2008: 56, 1994: 39-40).

no, no en un mostrarse a sí mismo, sino en apariencia. Señalamos que el sensible propio es verdadero; sin embargo, la percepción no es únicamente del color, sino de la totalidad del ente en su condicionamiento concreto. A partir de dicho condicionamiento, el ente deviene en donación no de lo que es, sino en un *como algo*: pasa por otra cosa. El sensible propio es, entonces, “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente” (Heidegger, 2008: 31; 1994: 11); esto es, es *φαινόμενον* en sentido estricto. Entre tanto, en el sensible por accidente y en el común se ubicaría la posibilidad del trastocamiento de la mostración idónea.

En este orden de ideas, habría que indicar aquí que en 1923 la edificación heideggeriana de la noción de fenómeno no supone únicamente una apropiación de la intencionalidad husserliana, a la luz de la triple articulación del sentido de contenido, de ejecución y de referencia, sino que en último término el joven Heidegger repite y destruye el sentido aristotélico del *φαινόμενον* para abrir ontológicamente el ámbito propio de su proyecto, a saber: la vida fáctica como el fenómeno (*Phänomen*) propio de la ciencia fenomenológica.

Así, y del mismo modo en que Heidegger retoma a Aristóteles para repensar el sentido del fenómeno, el concepto de *Λόγος* es asumido ya no en sentido agustiniano como *verbum internum*, sino que se reconstruye en una evidente clave aristotélica. *Λόγος* es reconstruido por el fenomenólogo alemán a partir de dos textos específicos: el *De anima* y el *De interpretatione*. El punto de partida es *De interpretatione* 16b 25-27. Allí define Aristóteles al *Λόγος* como una voz significativa: “Enunciado [*λόγος*] es un sonido significativo [*φωνή σημαντική*]”. Esta definición se corresponde con la ofrecida por el Estagirita en *Poética*: “Enunciación es una voz convencional significativa”<sup>9</sup>. En la definición tanto de *De interpretatione* como de *Poética*, Aristóteles piensa en primera medida el *Λόγος* como una voz significativa. A este respecto indica Heidegger que la voz es un tipo de sonido, pero no

9. En el original: “Λόγος δὲ φωνή συνθετή σημαντική” (*Poética* 20, 1457a 25).

un sonido cualquiera, sino un sonido propio del ente viviente y, en virtud de esto, se encuentra asociada a una representación imaginativa de los objetos donados por vía sensitiva. Así, la *φωνή* es un sonido significativo en virtud del estar vinculada originariamente a una imagen que muestra al ente;<sup>10</sup> no obstante, lo propio del *Λόγος* como voz no se reduce a su carácter significativo. Antes bien, el *Λόγος* tiene un sentido mundano, pues con el discurso se nombra aquello que aparece significativamente en el trato con el mundo circundante.<sup>11</sup>

En virtud de este sentido mundano, histórico del *Λόγος*, este deviene apofántico, en cuanto implica un descubrir, un manifestar (*δηλῶν/Aufzeigen*) aquello que se nombra en el discurso. De acuerdo con el *Platon: Sophistes* (GA 19, 1992; 1924-1925), la interacción ejecutiva con el mundo circundante es el primer modo de la revelación de lo oculto por antonomasia; esto es, del mundo mismo. Una vez puesta en juego esta revelación primigenia, el *Λόγος* que nombra lo que se da en el trato revela discursivamente aquello de que se ocupa el *Dasein*. Por tanto: “Un *Λόγος* existe, pues, cuando el hablar es un hablar con el mundo existente [...] Hablar es ser con el mundo; es originario y se da antes de los juicios” (Heidegger, 2008: 39; 1994: 20). La manifestación discursiva—es decir, el *Λόγος ἀποφαντικός*—tiene lugar como verdadero cuando deja ver al ente tal cual es—o falso cuando lo oculta—:

No toda oración es tal que, en el modo de un significar, depare una *manifestación* de algo; solo es ἀποφαντικός la oración en la que tiene lugar algo así como un ἀληθεύειν: un dar al ente como

10. “Φωνάτια: algo que se muestra. El sonido es voz (sonido vocal) cuando con él tenemos que percibir (ver) algo. En virtud de la φωνάτια el ruido se designa como ὄργανον” (Heidegger, 2008: 34-35, 1994: 15).

11. “No se produce la génesis de la palabra a partir del ser fisiológico del hombre, sino a partir de su propia existencia. En la medida en que el hombre está en el mundo y quiere algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. El habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* a él como algo de lo que ocuparse” (Heidegger, 2008: 36, 1994: 16).

no encubierto o dar al ente de tal modo que, en esta manifestación, algo sea fingido. (Heidegger, 2008: 39; 1994: 19-20)

Dicho lo anterior ¿cómo debe entenderse el sentido de la fenomenología heideggeriana, pensada a la luz de la reflexión aristotélica? Desde el inicio de *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger pone de relieve el fenómeno por excelencia de la fenomenología, a saber: el existir, el *Dasein* fáctico en su sentido ontológicamente propio.<sup>12</sup> En cuanto fenómeno, el existir se dona, bien como lo que es, bien como lo que no es. La facticidad, de acuerdo con lo señalado en el *Informe Natorp*, tiene un carácter evasivo, el cual se cristaliza en el *enterramiento* (*Verschüttung*) de la existencia (Heidegger, 1994). Con este concepto piensa Heidegger el hecho de que el *Dasein*, al ocuparse de algo, se descuide y huya de su propio esclarecimiento ontológico.<sup>13</sup> El mencionado carácter *como algo* en que se manifiesta el fenómeno del existir se expresa a juicio de Heidegger—aunque no únicamente—<sup>14</sup> en el proyecto cartesiano–husserliano de la conciencia: la preocupación por el conocimiento cierto reconduce a ambos autores hacia las fronteras de la subjetividad, tornándose dicha subjetividad en el modo *como algo* en que la existencia se concibe a sí misma.<sup>15</sup>

12. “Al mostrarlo, nos fijaremos, como tema principal, en la existencia [*Dasein*]; es decir, el mundo, el trato con él, la temporalidad, el lenguaje, la propia interpretación de la existencia; las posibilidades de la interpretación de la existencia.” (Heidegger, 2008: 21, 1994: 2).

13. “En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en pos de algo que a ella le preocupa en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia, se preocupa a la vez del enterramiento [*Verschütten*] de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella” (Heidegger, 2008: 281, 1994: 284).

14. Añádase en este punto a los encubrimientos del vivir fáctico, tanto a la comprensión del hombre como animal racional, así como la reducción de él a creatura de Dios. El análisis en torno a este tópico es desarrollado por Heidegger en su *Ontología: hermenéutica de la facticidad*.

15. “La conciencia como campo temático adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma. La existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical. Este es el sentido que tiene el proceso

La facticidad, en cuanto *φαινώμενον*, encuentra en el enterramiento su modo *como algo*. El *Λόγος* fenomenológico, en razón de este hecho, debe manifestar el existir en su donación, debe expresarlo categorialmente, debe revelarlo en lo que tiene de ontológicamente propio: debe poner en juego el sentido del fenómeno como manifestación del ente mismo; esto es, pensarlo como sensible propio en tanto que revelación siempre verdadera. La fenomenología, como concreción de la vida, es la vuelta del existir sobre sí mismo con el fin de revelarse discursivamente. El fenómeno es la facticidad que se da en lo que es propiamente, y el *Λόγος* es la expresión discursiva que revela, que abre los rasgos ontológicos del vivir fáctico. Fenomenología, pensada desde Aristóteles, es la expresión de la tendencia de la vida a volver sobre sí mostrándose, esclareciéndose en un lenguaje ontológicamente apropiado.

### 3. El giro de la fenomenología: de los *Prolegómenos* (1925) a *Ser y tiempo* (1927)

La aproximación intentada hasta aquí en torno al ejercicio de reconstrucción terminológica de la “fenomenología” ha puesto de relieve el modo en que el problema de la facticidad se ha tornado, en su mostrarse desde sí mismo, en el fenómeno (*Phänomen*) por excelencia de los primeros años docentes de Heidegger. Sin embargo, los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20, 1979) representan una suerte de replanteamiento del proyecto heideggeriano de juventud, pues suponen la inserción de la inquietud ontológica por la vida en el horizonte de la pregunta por el sentido del ser (*Sein*).<sup>16</sup> Así, y anticipándose a *Ser y tiempo*,

---

aparentemente inocuo de convertir la conciencia en campo temático” (Heidegger, 2008: 120, 1994: 111).

16. “El propio cuestionar fenomenológico, siguiendo su impronta más íntima, nos lleva a la cuestión [...] acerca del sentido del ser en cuanto tal” (Heidegger, 2006b: 170, 1979: 184).

Heidegger pondrá –en 1925– como condición de posibilidad de acceso al sentido del ser un análisis ontológico del *Dasein*: “La única razón, el único fundamento en absoluto de la posibilidad de plantear la cuestión del ser, es el propio *Dasein en cuanto ser posible...*” (2006b: 170; 1979: 184-185). Ahora bien, y en función de la inserción de la ontología de la vida humana en el horizonte de la pregunta por el ser, hay que interrogarse entonces lo siguiente: ¿se mantiene el sentido del nombre *fenomenología*, propio de las primeras lecciones de la década de 1920, en el marco investigativo de *Ser y tiempo*? Dicho de otro modo: ¿siguen operando –con la misma fuerza– el *φαινώμενον* y el *Λόγος* aristotélico en el horizonte de la repetición de la pregunta del ser?

El parágrafo 9 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20), lecciones dadas por Heidegger en el semestre de verano de 1925 en Marburgo, presenta –como lo hace en *Gesamttausgabe* 17 (1994) y *Gesamttausgabe* 58 (1992a)– un paso metodológicamente crucial para los fines filosóficos del joven Heidegger: esclarecer la forma concreta en que su proyecto es pensado como *fenomenología*.<sup>17</sup> En los *Prolegómenos*, el fenomenólogo alemán reconstruye el sentido del nombre *fenomenología* en un triple movimiento: al igual que en las lecciones de 1923-1924, ejecuta un análisis del sentido del término a partir de sus elementos componentes. Hecho esto, esclarece lo expresado de modo unitario con el nombre *fenomenología* para, finalmente, exponer críticamente las incomprendiones a que llegaron autores como Heinrich Rickert respecto de lo que se nombra

---

17. El punto de partida para el análisis del término *fenomenología* en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo* retoma, a la vez que descarta, momentos del modo de proceder desplegado durante las lecciones previas a la redacción del *opus magnum* heideggeriano; descarta, en cuanto deja fuera de juego cualquier tipo de reconstrucción o abordaje histórico acerca del uso sistemático del concepto en cuestión, eliminando con ello lo hecho tanto en los *Problemas* (GA 58) como en la *Introducción* (GA 17): “La historia de la palabra misma, surgida presuntamente en la escuela de Wolff, no tiene aquí mayor importancia” (Heidegger, 1997: 51, 1967: 28). No obstante, retoma la reconstrucción del término *fenomenología* a partir de un repliegue hacia el sentido griego de los conceptos, tal cual lo hace –al menos– desde la primera lección de Marburgo.

con el término en cuestión.<sup>18</sup> Dados nuestros intereses, nos concentraremos en los dos primeros aspectos de la exposición.

El esclarecimiento del nombre *fenomenología*, comenta Heidegger en estas lecciones, supone la vuelta sobre los dos elementos que constituyen el término: “fenómeno” (*Phänomen*) y “-logía” (-*logie*). En la medida en que el sentido del segundo elemento que constituye el nombre, a saber, “logía”, está determinado por el modo en que se comprenda el “fenómeno”, para el joven fenomenólogo el orden del abordaje está determinado por el sentido de este último concepto. Por ello, se retrotrae –una vez más– hacia el sentido griego de la noción; es decir, hacia el  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . En este primer paso del análisis evita cualquier referencia a Aristóteles, mas una lectura detenida revela el hecho de que, aunque Heidegger no se refiera al tratamiento del *De anima* desarrollado en 1923-1924, lo dicho en 1925 retoma de modo expreso lo hecho en *Introducción a la investigación fenomenológica*. Valiéndose de las mismas estrategias de análisis de los conceptos griegos, retrotrae el sentido del  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  hasta la luz ( $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ ), concluyendo entonces que “fenómeno” es el ente que se manifiesta.<sup>19</sup> De este sentido primigenio y originario del “fenómeno” (*Phänomen*), que de forma evidente nos remite a la lectura heideggeriana del *De anima*, se erige el sentido del “fenómeno” como *apariencia* (*Schein*), pues solo sobre la base de “manifestación rigurosa” puede devenir el mostrarse del ente en “manifestación como algo que no es”; es decir, se torna el manifestarse expreso en *parecer* esto o aquello:

18. Hay que destacar en este punto que ya en el parágrafo 4 de los *Problemas* (GA 58), Heidegger había contemplado como un movimiento esencial del análisis la necesidad de esclarecer la noción de fenomenología a partir de una revisión de las recepciones inadecuadas de dicha noción. De esta forma, lo hecho entonces seis años después en los *Prolegómenos* pone de relieve la necesidad aclaratoria no solo de los elementos componentes del concepto “fenomenología”, sino también el carácter perentorio que adquiere un abordaje negativo que deje fuera de juego las incomprensiones del término.

19. “Los  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  configuran la totalidad de lo que se muestra a sí mismo [*sichselbstzeigt*], lo que los griegos simplemente identificaban también con [...] lo ente” (Heidegger, 2006b: 109, 1979: 111).

Así,  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  en cuanto apariencia nos permite precisamente ver que el sentido del fenómeno es: *lo ente que en sí mismo se manifiesta* [*offenbar*]; apariencia [*Schein*], por el contrario, es el mostrarse [*Sichzeigen*] fingido. (Heidegger, 2006b: 110; 1979: 112)

La radicalidad de la apropiación de la obra del Estagirita en la construcción del sentido de la “fenomenología” tiene su expresión en la siguiente sentencia del joven Heidegger (2006b: 110; 1979: 112): “Este sentido auténtico de  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , el que los griegos le daban, es el que vamos a emplear...”. Aclarado en este punto que el “fenómeno” (*Phänomen*) de la fenomenología es el  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , Heidegger decide distinguir entonces el fenómeno como *Phänomen* del fenómeno como *Erscheinung*. El sentido del fenómeno como *Erscheinung* es analizado por Heidegger desde la noción de sintoma (*Erscheinungen*). El sintoma, como aquello que aparece, debe ser pensado desde su sentido remisional; esto es, como signo en tanto que *apunta hacia*. De esta manera, el sintoma (*Erscheinungen*) remite en cuanto apunta a algo que queda oculto, que no se hace manifiesto. Analizar el fenómeno como *Erscheinung* desde los síntomas (*Erscheinungen*) permite a Heidegger distinguir entre dos modos de comprender el concepto “fenómeno”: por un lado, está el *Erscheinung* como aquello que remite a algo que no se muestra, y justo el no mostrarse de lo oculto es su carácter propio de ser: “El término *Erscheinung* mienta, por lo tanto, la remisión [*Verweisung*] de algo a algo que no se muestra en sí mismo” (Heidegger, 2006b: 111; 1979: 112). Precisamente desde aquí Heidegger distingue entonces *Erscheinung* de *Phänomen*, pues el fenómeno (*Phänomen*) como  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  es lo que se muestra a sí mismo sin hacer remisión a otra cosa. En palabras de *Ser y tiempo*:

*Fenómeno* –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, manifestación significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remiente (lo anunciante) solo puede responder satisfactoria-

mente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [*Phänomen*]. (Heidegger, 1997: 54; 1967: 31)

A la luz de lo anterior, para el joven fenomenólogo el *Erscheinung* solo puede tener lugar basado en la comprensión del fenómeno como *ορασιον* y, en la medida en que, aunque el *Erscheinung* “remita a”, debe mostrarse para poder remitir a lo que se mantiene resguardado: “los fenómenos no son *jamás* manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos” (Heidegger, 1997: 53; 1967: 30).

A este primer sentido estrictamente remisional del *Erscheinung* se suman, en primera instancia, el fenómeno (*Erscheinung*) como lo que está ahí, como la cosa puesta enfrente, como lo que aparece delante. En segunda instancia, se piensa el *Erscheinung* y su sentido remisional desde una comprensión óptica: lo que se muestra, lo que aparece, remite a una esencia que es, en tanto que esencia, superior en grado de ser respecto de su manifestación concreta. En este horizonte interpretativo, el *Erscheinung* –que se pensaba en primera medida como fenómeno remisional– deviene mera apariencia (*blasse Erscheinung*), pues aquí el fenómeno es inferior en grado de ser respecto de la esencia a la que se remite. Por ello se transita, a juicio de Heidegger, del fenómeno como *Erscheinung* a la apariencia (*Schein*), pues la interpretación óptica del *Erscheinung* hace de lo patente algo simplemente aparente. Vale indicar aquí que, a juicio de Heidegger, esta confusión entre *Erscheinung* y *Schein* debe ser superada, pues una cosa es el fenómeno como referencia (*Erscheinung*) y otra la apariencia, ya que esta última implica la manifestación del ente, pero en una donación que no lo da en sí mismo, sino como otra cosa.<sup>20</sup>

20. El interlocutor silente en este análisis del concepto de fenómeno es Kant. Heidegger (1997: 53; 1967: 30) lo hace patente en su *Ser y tiempo* como sigue: Kant emplea el término *fenómeno* (*Erscheinung*) en este acoplamiento de sentidos. Fenómenos son, por una parte, según él, los “objetos de la intuición empírica” lo que en esta se muestra. Esto que se muestra (fenómeno en el sentido genuino y originario) es, a la vez, “fenómeno” como irradiación anunciadora de algo que se oculta en aquel fenómeno.

Se tiene, hasta este punto, un primer sentido de fenómeno como lo que se muestra a sí mismo. De aquí reconstruye Heidegger un segundo sentido de fenómeno, a saber, su comprensión *formal*. Si aquello que se muestra por sí mismo no ha sido determinado en su contenido como *ente* o como *carácter de ser del ente*, entonces se habla de *fenómeno formal*. Cuando el *fenómeno formal* se piensa desde el contenido, a la luz del primer sentido del *Erscheinung* kantiano; es decir, el fenómeno como objeto de la experiencia sensible, entonces el fenómeno con dicho contenido deviene en *fenómeno vulgar*.<sup>21</sup>

Entre tanto, el concepto de *λόγος* sí es remitido de forma explícita por Heidegger al Estagirita, concentrando su atención nuevamente, tal cual lo hizo en 1923, en *De interpretatione*. Esto lo hace a partir de la distinción existente entre el *λόγος* como *λόγος* semántico y el *λόγος* como *λόγος* apofántico. El carácter semántico del discurso (*Rede*) apunta al modo en que, como voz, debe ser vinculado con absoluta radicalidad con las imágenes del ente mentado en el hablar (*Sprechen*). En función de esto, indica el fenomenólogo, el *λόγος* semántico tiene un carácter esencialmente significativo.<sup>22</sup> En contraste con el *λόγος* semántico, el apofántico apunta de modo exclusivo a la manera en que el discurso pone de manifiesto aquello de lo que se habla en el discurso mismo: “Más exactamente, Aristóteles definió el sentido del *λόγος* en cuanto *ἀποφανεσθαι* –hacer ver algo en sí mismo por la partir del –ατό– sí mismo” (Heidegger, 2006b: 113; 1979: 115). En razón de este hacer manifiesto, el *λόγος* tiene un carácter esencialmente revelador, en la medida en que desoculta al ente que se nombra en el discurso. Así, el *λόγος* como decir (*Rede*) es *ἀληθεύειν*.

21. Valga añadir aquí que, como *Erscheinung*, el objeto sensible kantiano debe ser pensado siempre en una radical remisión hacia la cosa misma, hacia el ámbito de lo *nouménico*, que no se puede intuir sensiblemente, pero que es pensable.

22. “Por eso, en términos muy generales, *λόγος* es *φωνή σημαντική*, sonido vocal que muestra algo en el sentido de que *significa*, da a entender algo entendible...” (Heidegger, 2006b: 114; 1979: 116).



Ahora, dada esta definición de sus elementos constitutivos, ¿cómo debe ser entendida la fenomenología? Heidegger (1997: 57, 1967: 34) lo responde, en razón de la copertenencia  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\text{-}\phi\alpha\nu\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ , del siguiente modo: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología”. La desformalización de la fenomenología corre por cuenta del fenómeno, pues es justo desde allí desde donde puede dotársele de contenido. La fenomenología, como  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , es – se ha indicado – un hacer ver, un revelar. Lo que precisa de forma preeminente ser puesto de manifiesto no es el fenómeno como lo ahí delante, no son los entes; antes bien, lo que exige ser sacado del encubrimiento es lo *no manifiesto*, lo acallado pero latente y determinante de lo manifiesto, a saber, el *ser* del ente.<sup>23</sup>

La fenomenología heideggeriana de *Ser y tiempo*, al hacer del sentido del ser del ente su fenómeno por excelencia, deviene en ontología, ya no de la vida fáctica, sino en cuanto investigación acerca del sentido del ser en cuanto tal (*Sein überhaupt*). El sentido del ser es lo olvidado por la tradición occidental: “Y precisamente [por esto] se requiere de la fenomenología por- que los fenómenos inmediata y regularmente no están dados” (Heidegger, 1997: 58; 1967: 36). Jesús Adrián Escudero (2016: 130) lo expresa como sigue: “La descripción fenomenológica quiere sacar a la luz el ser del ente”. Teniendo esto en cuenta, y tal cual comenta François Jaran: primero, los fenómenos de Heidegger, hasta el período de redacción de *Ser y tiempo*,

23. Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o solo se muestra “disimulado”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera emudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido. Aquello, pues, que en un sentido eminente y por su contenido más propio exige convertirse en fenómeno, la fenomenología lo ha tomado temáticamente “entre manos” como objeto (Heidegger, 1997: 58, 1967: 35).

no coinciden con los fenómenos husserlianos, pues estos no son pensados desde lo que se manifiesta a sí mismo, sino como aquello a lo que se accede por vía de la reducción: “[En] Husserl, el fenómeno se entendía como el resultado de la reducción fenomenológica, es decir, como lo que queda de las cosas cuando uno abandona la actitud natural” (Jaran, 2015: 41). En segunda instancia, Heidegger aplica un giro en el concepto de fenómeno y, a nuestro juicio, en el sentido del término *fenomenología*; esto, en cuanto (a) el fenómeno preeminente no será justamente aquello que se manifiesta desde sí, el  $\phi\alpha\nu\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$  aristotélico, tal cual en las lecciones marburguesas de 1923-1924 (GA 17, 1994), sino lo que queda oculto respecto de lo manifiesto. De esta forma, el punto ya no pasa por la desfiguración del fenómeno como apariencia (*como algo*) (*Schein*), sino por la puesta del énfasis en lo latente.<sup>24</sup> Y (b) en cuanto “fenomenología” no nombra ya una investigación en torno a la vida fáctica, su encubrimiento categorial y la intensidad de hacerla manifiesta en su plenitud ontológica, sino una investigación que se concentra en lo oculto de lo manifiesto, a saber, el ser del ente.<sup>25</sup>

### A modo de conclusión

Las presentes anotaciones intentaron poner de relieve la forma en que el término *fenomenología* evoluciona, a lo largo del proyecto heideggeriano de

24. En palabras de Alejandro Vigo (2015: 200): “En tal sentido, el «tema» de la ontología fenomenológica, que se corresponde con lo que Heidegger denomina el «concepto fenomenológico de fenómeno», es aquello que, en lo que se muestra de modo inmediato [...] se muestra de modo «precedente y concomitante», pero, por lo pronto, solo «atemático», de tal modo que la propia fenomenología apunta a lograr, precisamente, su mostración temática [...] El fenómeno fenomenológico por excelencia, que la propia fenomenología busca llevar a su mostración temática, no es otro, por tanto, que el ser del ente y el ser mismo, considerados en su sentido”.

25. Jaran (2015: 44) lo resume como sigue: “Heidegger retuerce entonces la definición que acaba de dar de la fenomenología al sostener que el objeto primero de la fenomenología es precisamente algo que *no* se muestra”.

juventud, hasta su inserción en el horizonte de *Ser y tiempo*. El sentido de este intento tomó como hilo conductor la apropiación aristotélica que ejecuta Heidegger. A este respecto, es preciso indicar que los primeros intentos heideggerianos por reconstruir el sentido de la fenomenología como ciencia originaria del ámbito preteorético, esto a finales de la década de 1910, parecen no tener como base la asimilación crítica (repetición y destrucción) del *corpus aristotelicum*. Siendo precisos, el concepto de fenómeno es pensado, entre 1920-1922, como la articulación triple de sentido de contenido, sentido referencial y sentido de ejecución.<sup>26</sup> Entre tanto, el *Λόγος* era asumido en aquellos años como *verbum internum*, como verbalización en que la vida se nombra a sí en función del fenómeno como empalme radical de sentido. No obstante, la redacción del *Informe Natorp* en el otoño de 1922 pone en evidencia la apropiación que ejecuta Heidegger del Estagirita, la cual redundará –en último término– en la reconstrucción del nombre *fenomenología*.

Manteniendo la pretensión de desarrollar una ciencia de la vida, el joven fenomenólogo alemán retoma la copertenencia *Λόγος-φαινόμενον*, en las cercanías de 1923, para pensar la facticidad como aquello que se muestra desde sí misma, bien como lo que es o bien *como algo*. Y –en este orden de ideas– la fenomenología, como decir apofántico, tiene la intención de describir y mostrar, sin objetualizar, dicha facticidad. Ahora bien, y a pesar del giro que acontece con los *Prolegómenos* y el proyecto de *Ser y tiempo*, no es adecuado pensar –a nuestro juicio– en una suerte de reconstrucción del término *fenomenología* en una clave no aristotélica. Esto, en primera instancia, porque desde 1923 el decir (*Rede*) en su carácter apofántico será el sentido preeminente del *Λόγος* heideggeriano hasta la redacción de *Ser y tiempo*. En segunda instancia, porque, aunque en *Ser y tiempo* acontezca

una resemantización del fenómeno en su sentido fenomenológico, no por ello el *φαινόμενον* aristotélico queda en segundo plano, y no únicamente en lo que se refiere al orden de la exposición.

Ciertamente ya la comprensión primigenia del fenómeno no es “lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo”. Tal cual se indicó, fenómeno en sentido radical es lo que no se muestra, lo latente del ente, lo atemático; esto es, el sentido tanto del ser del ente como del ser en cuanto tal. No obstante, consideramos, la fenomenología de *Ser y tiempo* en cuanto investigación, a lo que apunta es al sentido aristotélico del *φαινόμενον*. Aclaremos esto, primero, en un sentido negativo: no tiende al sentido aristotélico, en cuanto no se reduce el sentido del ser al ente, y ya hemos indicado que *φαινόμενον* y ente se corresponden. Segundo: tiende, en la medida en que lo que se pretende es la mostración del sentido del ser, es decir, una superación del encubrimiento y el olvido acontecido en la tradición occidental. Diríamos: la meta de la fenomenología es descubrir el fenómeno esencial al revelarlo discursivamente. Lo que busca es hacerlo manifiesto en tanto que tematizado. Así las cosas, habría que decir con Arturo Leyte (2013: 76) que la “relación entre «decir» (*lógos*) y «aparecer» (*phainesthai*) es todo lo que significa el término «fenomenología»; sin embargo, lo que sea que signifiquen *lógos* y *phainesthai* en un sentido preciso en el proyecto heideggeriano hasta *Ser y tiempo* no solo supone una asimilación crítica de Husserl o la destrucción de San Agustín, sino que, antes bien, el sentido de estos conceptos debe ser pensado siempre en una radical clave aristotélica.

## Referencias

- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2016), *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, vol. I, Barcelona, Herder.
- ARISTÓTELES (1967), *De anima* (ΤΕΡΤΗ ΠΥΚΝΗΣ), W.D. Ross, ed., Oxford, Clarendon Press.
- (1974), *Poética* (ed. trilingüe), Madrid, Gredos.

26. Ténganse en cuenta aquí los matices indicados en una nota al pie previa, en la que se señala: a) la aparición del sentido de temporalización del fenómeno (1921-1922), y b) la conservación de la temporalización (1922). Para mantener el orden de la exposición, preferimos hablar entonces de una articulación triple antes que quintuple; sin embargo, resulta preciso mantener estos dos elementos posteriores a *Introducción a la fenomenología de la religión* en el horizonte de la lectura.

- (1988), *Acercas del alma*, Madrid, Gredos.
- (1995), “Sobre la interpretación”, en *Tratados de Lógica (Organon)*, vol. II, Madrid, Gredos.
- GADAMER, H.-G. (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Tübinga, Vittorio Klostermann.
- (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, en P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 20, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 61, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1987), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en B. Heimbüchel (ed.), *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe*, vol. 56-57, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann..
- (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en F.-W. von Herrmann, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1992), *Platon: Sophistes*, en I. Schüßler (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 19, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 17, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, en M. Jung, T. Regehly y C. Strube (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 60, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1997), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2000), *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (trad. J. Aspíunza), Madrid, Alianza.
- (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (trad. J. Adrián Escudero), Madrid, Trotta.
- (2005a), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, en G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 62, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2005b), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (trad. J. Adrián Escudero), Barcelona, Herder.
- (2006a), *Introducción a la fenomenología de la religión* (trad. Jorge Uscatestu), Ciudad de México, FCE.
- (2006b), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. J. Aspíunza), Ciudad de México, FCE.
- (2008), *Introducción a la investigación fenomenológica* (trad. J.J. García Norro), Madrid, Síntesis.
- (2014), *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)* (trad. F. de Lara), Madrid, Alianza.
- HUSSERL, E. (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, t. I, Ciudad de México, FCE.
- (2006), *Investigaciones lógicas*, t. I, Madrid, Alianza.
- JARAN, F. (2015), “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, pp. 37-50.
- KLOCKER, D. (2007), “Las raíces agustinianas de la conceptualidad de *Ser y tiempo*”, *Tópicos*, 15: 113-129.
- LEYTE, A. (2013), “Comentario a la Introducción a *Ser y tiempo* (§§ 1-8)”, en L. Santiesteban (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: comentario introductorio a la obra*, Ciudad de México, Aldvs, pp. 21-79.
- RODRÍGUEZ, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos.
- (2008), “La hermenéutica fenomenológica y la contemporaneidad del pasado”, en S. Byzaguire (ed.), *Fenomenología y hermenéutica: actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, pp. 65-81.
- VIGO, A. (2015), “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-53)”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, pp. 197-218.
- VOIPPI, F. (1994), “La existencia como praxis: las raíces aristotélicas de la

- terminología de *Ser y tiempo*”, en G. Vattimo (coord.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, pp. 327-383.
- (2006), “*Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomaquea*”, *Signos Filosóficos*, VIII (16): 127-147.
- (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE.
- WALDENFELS, B. (1997), *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- XOLOCOTZI, Á. (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México, Itaca.
- (2016), “Mundo circundante y mundo de vida en 1919: contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, *Studia heideggeriana*, V: 71-97.
- ZAHAVI, D. (2003), *Husserl’s Phenomenology*, Stanford University Press.

Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger: convergencias y divergencias entre los

*Manuscritos de Bernau y Ser y tiempo*

Diego Ulises Alonso Pérez

Una de las mayores críticas hechas principalmente, por Martin Heidegger y Emmanuel Levinas (entre otros) a los análisis husserlianos del tiempo es la primacía del presente entendido como protoimpresión, es decir que la fuente primigenia que desencadena la temporalización es la impresión originaria (*Urimpression*) en su dación como siendo ahora (Levinas, 2009: 209-233). Sin embargo, esta crítica se revela como incompleta, pues no toma en cuenta los análisis realizados por Edmund Husserl en su obra inédita, entre otras, en los llamados *Manuscritos de Bernau*, de los cuales me ocuparé aquí. Durante algún tiempo reinó la idea de que la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana eran caminos no solo distintos sino opuestos. Con las publicaciones de muchos de los textos que permanecieron inéditos de ambos autores, cada vez se hacen más evidentes las semejanzas o convergencias entre los dos, si bien ello no implica que sean sin más equiparables, es decir, ello no quiere decir que no existan grandes diferencias. En todo caso ambos pensamientos parecen estar más cercanos, vistos en detalle, a lo que ellos mismos se hubieran atrevido a aceptar. Y cuando hablo de cercanía me refiero a que muchos de los problemas que ambos circundan son los mismos, el asunto en cuestión es el mismo, aunque abordado desde distinta perspectiva. Los *Manuscritos de Bernau* son textos en los que el filósofo moravo se ocupa intensamente del tiempo en las vacaciones de verano de 1917 y 1918 (entre

nueve y diez horas diarias),<sup>1</sup> justamente en Bernau, un pequeño poblado en el corazón de la Selva Negra en el que se localizaba su casa de campo. Si bien se requerirían precisiones historiográficas para determinar cómo, cuándo y hasta dónde alcanzaba influencia de la lectura heideggeriana de los *Manuscritos de Bernau*, mi escrito no tiene tal objetivo, sino pretendo resaltar las convergencias (coincidencias) temáticas. Por lo demás, la influencia podría pensarse que fue recíproca, porque después de la lectura de Husserl de *Ser y tiempo* en 1930 también se puede constatar un desplazamiento de la importancia del mundo de la pragmatividad del mundo de la vida. Sirva lo dicho de introducción, paso a hacer una breve exposición del concepto de entrelazamiento (pre)intencional desde los *Manuscritos de Bernau* para después hacer lo propio con la noción de cuidado y, finalmente, resaltar las semejanzas y diferencias.

## 1. La conciencia de tiempo como entrelazamiento preintencional

Como atinadamente señala Inga Römer: “[Husserl] dejará de consistir en esta etapa [la correspondiente a los *Manuscritos de Bernau*] a la protopresentación como el punto de partida de la conciencia de tiempo”,<sup>2</sup> es decir, la protoimpresión dejará de jugar el papel de ser el desencadenante de la temporalización (*Zeitigung*). En su lugar se probará con un modelo descriptivo diferente que, buscando la génesis de la protocorriente de conciencia, se topará con que el tiempo –entendido aquí siempre como proceso de temporalización (*sich zeitigen*)– es más bien un entrelazamiento (*Verflechtung*) (pre)intencional de protensiones, retenciones y protoimpresiones. Si bien ya desde las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del*

*tiempo* se consideraba que el tiempo está formado por un campo temporal originario –justamente por retención, protoimpresión y protensión–, es fácil interpretar la protoimpresión como teniendo la primacía, como siendo la que temporaliza el tiempo. En este nuevo modelo explicativo la tesis husserliana afirma que el tiempo es desencadenado (temporalizado) por el futuro, por lo por-venir, aunque esto tampoco entendido de manera “puntual”.

Uno de los conceptos clave en esta nueva etapa será el de *Verflechtung*, que bien se puede traducir como entrelazamiento, interdependencia o entretreído.<sup>3</sup> No me resulta fácil elegir un término para traducirlo, pues cualquiera de las posibilidades apunta a aquello que fenomenológicamente se pretende describir. Tampoco es un concepto que cause demasiado problema al ser vertido en nuestra lengua, precisamente por las mismas razones. En cualquier caso, las tres opciones aciertan a lo mentado. Me decantaré por usar mayoritariamente la palabra “entrelazamiento” porque, según la Real Academia Española, significa “estar enlazado” y a la vez “estar entretreído”. Lo que tal concepto pretende expresar es precisamente que el tiempo, genéticamente hablando, se manifiesta como un entrelazarse (pre) intencional<sup>4</sup> de protensiones, retenciones y protoimpresiones. Este nuevo modelo de la autoconstitución de la conciencia de tiempo como entrelazamiento está correspondientemente acompañado de otros dos conceptos centrales: plenificación (*Erfüllung*) y desplenificación (*Entfällung*). ¿En qué consiste este nuevo modelo explicativo del tiempo?

Recordaré que los análisis husserlianos previos en torno al tiempo condujeron a la distinción fundamental entre constituido-constituyente; así,

3. Los *Manuscritos de Bernau* no han sido aún traducidos a nuestro idioma y desconozco si en algún artículo se ha optado al traducir el concepto de *Verflechtung* por alguna de las posibilidades mencionadas o incluso alguna otra.

4. En este artículo utilizaré en varias ocasiones el prefijo “pre”, lo cual se justifica en la obra misma de Husserl, quien con ello pretende hacer la distinción entre la intencionalidad activa y la operante. Si bien el prefijo *vor* no siempre se utiliza de la misma manera y requeriría un estudio aparte explicitar su sentido, el uso que a veces da el mismo Husserl me permite manejarlo con el sentido que pretendo.

1. Como señalan los editores del tomo Rudolf Bernet y Dieter Lohmar en la introducción; cf. Husserl (2001: XXI).

2. “[S]ieht nun die Urpräsentation nicht mehr als den Ausgangspunkt des Zeitbewusstseins” (Römer, 2010: 67).

Los objetos temporales (sean de la índole que sean) o, para ser más general, cualquier unidad constituida en el tiempo se diferencian plenamente de la conciencia constituyente. Para decirlo con otras palabras: la materia del tiempo, es decir, el fluir diacrónico de las vivencias –entendidas como unidades constituidas, sean intencionales o no– debe ser distinguida de la conciencia sincrónica de este fluir diacrónico (o uno tras otro) de las vivencias, que es lo correspondiente a la forma del tiempo. Sobre esta distinción se funda también la interpretación heideggeriana del tiempo. Para seguir con la explicación, tomaré el famoso ejemplo de una melodía que escucho. Cuando mediante una modificación de la atención nos dirigimos a la melodía que está en el trasfondo del café, en la retención nos encontramos con que esta ya estaba, de cierto modo, en el campo temporal, aunque justamente en el trasfondo (de manera no expresa). La atención se encuentra impregnada por lo más reciente, aquello que acaba de sonar o pasar, con un giro de ella podemos tratar de hacer perdurar aquello que esta retuvo y dirigimos a ese presente sido en el que sonaba el estribillo de la canción que atrajo nuestra atención. Sin dejar de notar que nuestra atención también fluye (y también va perdiendo en claridad, y que aquel presente retenido va desvaneciéndose lentamente) pregunto: ¿qué es lo que la retención retiene? ¿El contenido sensible de un “estímulo” que provoca la melodía y el cual se daría en una impresión originaria? (No olvidemos que ya desde las *Lecciones* se había hecho hincapié en la doble intencionalidad de la retención, que retiene tanto los datos hiliéticos como las fases de conciencia). Desde este nuevo enfoque genético habrá que responder rotundamente: no. ¿Por qué no, y qué es lo que la retención retiene entonces? Para entender esto lo primero es tener en cuenta la distinción entre dos tipos de retención: aquella que podría denominarse protorretención y la retención derivada o atencionalmente expresa. La protorretención o retención originaria sería aquella que se va enlazando de manera pasiva y sin intervención alguna del yo activo, es decir, aquella retención que va enlazando todas mis vivencias e identificándolas en un proceso de síntesis pasivas como siendo mías. En segundo lugar, está la retención atencional

o concreta que es la que retiene en los actos expresos de conciencia. Esto no quiere decir que mi atención cree a la retención, pues precisamente al dirigir expresamente mi atención a aquello que acaba de pasar descubro –por decirlo de alguna manera– aquello que la retención ya había retenido.

Con este nuevo enfoque lo que se pretende es desplazar a la protoimpresión, pues esta no es la “creadora” del objeto temporal, ni siquiera del presente. Ya desde las *Lecciones* se resaltaba que el tiempo no es la sucesión de horas aislados y puntuales, sino un campo temporal originario en el que los modos temporales (o decursivos) se encuentran entrelazados. Husserl dice: lo que llamamos ahora o protopresentación “es punto límite entre dos actos re-presentantes de dos clases, la retención y la protensión,”<sup>5</sup> punto límite que solo es posible en el tensar (entrelazar) de pasado y futuro. ¿Acaso no es esto lo que trata de describir el concepto “campo temporal originario” (*Urzeitfeld*)? Porque justamente el concepto de campo temporal originario nos permite pensar la temporalidad como un espacio que reentrelaza retenciones-impresiones-protensiones.

Para entender la novedad del enfoque de los *Manuscritos de Bernau* recordemos que en las *Lecciones* parece que la temporalización es desencadenada por la protoimpresión y que tanto protensiones como retenciones son modos temporales únicamente con relación al ahora correspondiente de la protoimpresión (al menos así se puede interpretar). Esto es, el tiempo pasado y el futuro fueron y serán un tiempo presente. La modalización temporal que tiene prioridad en el presente no desaparece, simplemente es interpretada de otra manera. Por ello la protoimpresión es desplazada y remplazada por la protopresencia (*Präsensz*) y la protopresentación (*Urpräsentation*), de ahí el uso del vocablo, que se vuelve común, de tiempo de la presencia (*Präsenzzeit*).<sup>6</sup> Ambos son lados de un mismo fenómeno:

5. “[I]st Grenzpunkt von zweierlei «vergegenwärtigenden» Akten, den Retentionen und Protentionen” (Husserl, 2001: 4).

6. En alemán *Präsenzzeit* no es sinónimo de *Gegenwart*, presente. Podría traducirse como tiempo de la presencia o estar presente.

En primer lugar, protopresencia designa los datos hileéticos en tanto sentidos (vividos) (por ejemplo, rojo sentido) y protopresentación, los datos hileéticos en tanto lo correspondiente al rojo que aparece. Entonces, el estar presente del objeto temporal no es provocado o producido por una impresión originaria, porque toda presencia es “para empezar una expectativa vacía y luego viene un punto de protopercpción”<sup>7</sup> de ella. Todo presente corresponde, entonces, a una plenificación (*Erfüllung*) de una expectativa previa y vacía que ya estaba, en cierto sentido, presente –justamente bajo el modo de expectativa vacía– en el decurso temporal. La “protopresencia es, en el nuevo enfoque genético de los *Manuscriptos de Bernau*, un punto límite, en el cual se entrecruzan las modificaciones protensionales y retensionales”<sup>8</sup>. En segundo lugar, el protoproceso constituyente de tiempo –antes llamado flujo absoluto– se topaba, en las *Lecciones*, con el problema de cómo ser captado; pues la reflexión que regresaba sobre este tenía que presuponer un “algo” (datos hileéticos) que ya siempre estaba ahí, antes de ser aprehendido por un acto de conciencia. ¿Cómo resolver puese este acceso a la corriente originaria?

Al probar el nuevo enfoque genético se intenta resolver el problema de la siguiente manera: la conciencia es de antemano y originariamente (pre)intencional y ello sin necesidad de una aprehensión, de ahí que use el prefijo “pre”, pues es una intencionalidad anterior a los actos de conciencia, anterior al yo despierto. Esto quiere decir que los modos temporales se remiten –tienden– entre sí, unos a otros se van entrelazando pasivamente sin necesidad de aprehensiones que venga a animar los datos sensibles, sin la intervención de un yo despierto, por decirlo así, de manera anónima. Lo pregunta fundamental entonces es:

7. “Zuerst ist eine leere Erwartung, und dann ist der Punkt der Urwahrnehmung, die selbst ein intentionales” (Husserl, 2001: 4).

8. “[D]ie Urpräsenation ist in dem nun genetisch phänomenologischen Ansatz der Bernauer Manuskripte ein Grenzpunkt, in dem sich die Kontinuen der retentionalen und protentionalen Modifikationen überschneiden” (Römer, 2010: 67-68).

¿Qué es el Protoproceso, el proceso de las “últimas” partes trascendentales de la vida? A él pertenecen todos los acontecimientos del tiempo fenomenológico, que son sin “participación de la atención” o, transcurriendo, son constituidos, sin el aprehenderlos del yo puro, y a él pertenece también [...] la corriente del irse constituyendo.<sup>9</sup>

Es decir, ni atención ni tematización ni participación de un “yo puro” y su actividad son necesarias para que este protoproceso de la protocorriente de conciencia tenga lugar, suceda o acontezca. Dicho en otras palabras, la temporalización de la temporalidad simplemente se da siempre ya de antemano.

Al perder la protoimpresión su papel preponderante, dejando de ser la creadora *ex nihilo* del presente, deja de tener sentido el preguntarse cómo es que accedo a esta protoimpresión, cómo superar el desfase entre la protoimpresión, la retención de esta y el giro atencional que pretende aprehender este proceso. El proceso originario (antes flujo absoluto) es un constante e incesante temporalizarse que, en cierto sentido, nunca empezó y nunca terminará. La mirada tematizante que se dirige a él únicamente entresaca un segmento de este protoproceso. Tal cual lo resume Römer:

La fase presente de la corriente debía de ser un protomomento, del cual es cuestionable cómo es consciente y cómo en la intencionalidad longitudinal puede ser retenido. El presente es, más bien, un presente sido, en el cual, de manera dinámica, es vivido, aquello previamente anticipado en la protensión.<sup>10</sup>

9. “Der Urstrom – was ist das, der Strom der «letzten» transcendentalen Lebensbestände? Dahin gehören alle Ereignisse der phänomenologischen Zeit, die «sind», aber ohne alle «Beteiligung der Aufmerksamkeits» oder ohne alle Erfassung des reinen Ich verlaufend sich konstituieren” (Römer, 2010: 6).

10. “Die Gegenwartsphase des Stromes ist so nicht mehr ein Urmoment, bei dem in Frage steht, wie es bewusst ist und wie es längsintentional retiniert werden kann, sondern die

?No se podría objetar que, antes de que suene la primera nota de cualquier melodía, es evidente que no hay una protensión que la esté anticipando? Justamente debemos de dejar de pensar el protoproceso constituyente de tiempo como una serie de puntos determinados y exclusivos de objetos temporales plenamente constituidos (esto implicaría asumir que ya hay un proceso activo de constitución de la conciencia). Ni la retención retiene exclusivamente un punto correspondiente a un solo dato hileético, ni la anticipación es plenificada solamente en un contenido sensible específico. Más bien, lo que la protensión anticipa es todo un horizonte vacío y lo que la retención mantiene es, junto con aquello que acaba de sonar, el horizonte completo de protensiones que anticipaba, si bien esto solo es pensable si, precisamente, entendemos el protoproceso como un entrelazamiento, enmarañado o urdimbre (pre)intencional de sus partes (protensiones-protopresencias-retenciones). Husserl lo resume de la siguiente manera:

La expectativa viva de un punto no está dirigida solamente al siguiente punto (simple frontera), que con la plenificación respectiva provoque una nueva expectativa [...] La expectativa va al encuentro del acontecimiento venidero, es decir, lo venidero del acontecimiento. Ella tiene un horizonte fluyente del acontecimiento, un estrecho variable. En ello se funda que la intencionalidad mediata y continuamente está dirigida, idealmente, a todo lo venidero.<sup>11</sup>

Gegenwart ist bereits eine gewordene Gegenwart, in der auf dynamische Weise erlebt wird, wie das zuvor bereits potentialuell Antizipierte anschaulich eintritt" (Römer, 2010: 68).

11. "[D]ass die auf die Zukunft gerichtete Erwartung dem kommenden Ereignis bzw. der fließenden Ereignisstrecke entgegenrückt ist. Es ist nicht so, dass die bei einem Punkt lebendige Erwartung nur auf den nächsten Punkt, eine bloße Grenze, gerichtet ist, dass mit der Erfüllung eine neue Erwartung ausbricht [...] usw. Die Erwartung geht auf das kommende Ereignis, <bzw.> Kommendes vom Ereignis, <si hat> einen fließenden Ereignishorizont, eine wandelbare Strecke" (Husserl, 2001: 8).

La protensión no solamente anticipa, de este modo, puntos concretos correspondientes a la duración de objetos temporales específicos, sino que anticipa de manera vacía el horizonte general de los acontecimientos posibles. Por último, considero conveniente resaltar que tanto la retención contiene toda la serie de retenciones anteriores y posteriores como toda la serie de protensiones anteriores y posteriores, como, del mismo modo, la protensión anticipa toda la serie vacía de protensiones futuras y, a la vez, la serie de retenciones sidas y guardadas como escorzo en las protensiones futuras. Es precisamente este "enmarañado" de conexiones entre protensiones y retenciones al que se designa con el concepto de entrelazamiento (*Verflechtung*) y se le agrega intencional –yo lo llamo preintencional– porque cada elemento remite, apunta, está dirigido a los otros elementos del proceso. El filósofo moravo pretende hacer gráfico esta urdimbre recurriendo a nuevos ensayos de diagramas de tiempo.

## 2. La temporalidad originaria como cuidado

Heidegger criticará, al igual que Husserl y Levinas, la concepción del tiempo como sucesión de horas en la cual cada ahora es independiente. Para el oriundo de Messkirch el llamado tiempo objetivo está fundado en el modo de ser del *Dasein*. Pero el problema del tiempo va más allá, en este se esconde la pregunta por el sentido del ser; es por ello que al inicio de *Ser y tiempo* se asegura que el objetivo de la obra es mostrar que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser en general.<sup>12</sup> Aquello que es el ser está ya siempre determinado por el tiempo, entendido este como temporalidad originaria. A la comprensión del pasado como un ahora-ya-no y del futuro

12. Si bien, como sabemos, la obra no alcanza el objetivo de mostrar la temporalidad (*Temporality*) como horizonte de comprensión del ser en general y se queda únicamente en la exposición de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto horizonte de comprensión de ser del *Dasein*.



como un ahora-todavía-no se contrapone que el *Dasein* no es un ente en el tiempo – como lo son, por ejemplo, las cosas que están-ahí– aunque general y preponderantemente interprete el ser del ente que él es como tal. Al ente que propiamente hablando está en el tiempo le corresponde el concepto de intratemporaneidad (*Innerzeitlichkeit*), el cual designa justamente el hecho de ser temporal en tanto duración. Si la concepción heideggeriana se resumiera en la mera negación del tiempo como sucesión de horas, entonces su aportación no sería tan importante. Esto ya lo habían hecho Agustín de Hipona, Henri Bergson y, desde luego, Husserl. Y es que incluso en nuestra experiencia cotidiana el tiempo no se vive como un flujo de horas, sino como una distensión o extensión que se asemeja a lo que Husserl muestra con el concepto de presente viviente fluyente, de ahí que experimentemos tiempos largos y tiempos cortos, si bien para el filósofo moravo lo que constituye el campo temporal originario tenga siempre la misma extensión. Que la concepción dominante piense al tiempo como una sucesión de horas no es únicamente algo negativo (Heidegger, 1975, § 19), porque esta interpretación tiene también su derecho y su legítimo uso. Precisamente porque al fechar el tiempo con horas concretos se lo opuede datar como algo comprensible para todos, como algo disponible en la ocupación del mundo. Por eso el reloj cumple la función que exige la cotidianidad de hacer disponible el ahora para la ocupación cotidiana, con lo cual esta funciona. Recurriendo a una cita para explicar esto: “Viendo el reloj se dice: «ahora» es tiempo para..., todavía no es tiempo para..., ya no es tiempo de... Ver el reloj es decir «ahora» y en este decir se hace disponible el tiempo propicio para.”<sup>13</sup>

La contribución heideggeriana al problema del tiempo podría resumirse, formalmente hablando, de la siguiente manera: el tiempo es el horizonte de comprensión del ser del *Dasein* en tanto temporalidad (*Zeitlichkeit*) y del

13. “Im Hinsehen auf die Uhr sagt man: «jetzt» ist es Zeit zu..., noch nicht Zeit um zu..., keine Zeit mehr zu... Auf die Uhr sehen ist «jetzt» sagen und in diesem Sagen wird die rechte Zeit verfügbar” (Heidegger, 2004: 71).

ser en general en tanto *Temporalität*. De manera específica la pregunta es la siguiente: ¿cómo pueden la angustia ante la muerte, la voz de la conciencia y la resolución precursora en la que se unen estos momentos mostrarnos la temporalidad originaria correspondiente al modo de ser del *Dasein*? ¿De qué modo nos muestran al *Dasein* de tal manera que este se devuelva como temporalización? Como ya he mencionado, adelantarse a (o anticiparse) es ser futuro, el sí-mismo que es llamado a salir del uno-mismo; su ya estar arrojado en el mundo es ser pasado y su estar en medio de es presente. ¿Pero qué diferencia encontramos en el futuro del adelantarse, el presente del estar en medio de y el pasado del resolverse? ¿Qué es lo que los hace diferentes del futuro y el pasado entendidos vulgarmente? Lo primero, y hasta cierto punto evidente, es que ni adelantarse ni estar en medio de son un ahora-todavía-no ni un ahora-ya-no, más bien remiten a un antes y después en otro sentido, que el maestro de la Selva Negra designará terminológicamente con los conceptos de lo sido y lo por-venir. Desde luego, el futuro del adelantarse no se revela como lo que todavía-no-es, sino lo que ya está siendo, como por-venir y el pasado no como un ya-no-más sino como lo que ya está siendo, como haber sido. El pasado sigue aconteciendo y el futuro ya está sucediendo. “El *Dasein* es, por su ser fáctico, como y lo «que» ya era. Ya sea de forma explícita o no, él es su pasado [...] El *Dasein* «es» su pasado en el modo *de su ser*; dicho toscamente: en cada caso «acontece» desde su futuro.”<sup>14</sup> Con lo hasta aquí expuesto se impone necesariamente la siguiente pregunta: ¿qué diferencia existe con lo ya entrevisto en Husserl? En Heidegger tenemos el acento puesto en la temporalización en tanto proceso de entrelazamiento –para decirlo husserlianamente– fáctico-práctico, es decir, la temporalización de la temporalidad es el despliegue-entrelazamiento de los modos de ser prácticos concretos del *Dasein*. Tanto cuidado como

14. “Das *Dasein* ist je in seinem faktischen Sein, wie und «was» es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit [...] Das *Dasein* «ist» seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her «geschieht»” (Heidegger, 1977a: 20, 40).

ocupación y solícitud son los modos de comportarse (*sich verhalten*) en los que el tiempo se temporaliza, se entrelaza y se desencadena.

De esta manera, estos momentos o éxtasis, como serán denominados, no son puntos aislados, sino que están intrincados –entrelazados–, se entrecruzan y se van modificando mutuamente (de una manera análoga al proceso de plenificación y desplenificación) en su hacer. Desde luego estos modos de ser temporales del *Dasein* no son momentos abstractos tomados de la reflexión, sino que se dejan mostrar en el comportamiento cotidiano del *Dasein*, en el estar ocupado en el mundo, consigo mismo y con los otros. Françoise Dastur (2005: 61) resume esto de una excelente manera:

... quien es llamado es el *Dasein* caído [...] que es desde el modo del *presente*; quien llama es el *Dasein* desde su facticidad de estar-en-el-mundo [...] en cuanto estar-arrojado y que es en el modo del *haber sido*; a lo que es llamado es a la propiedad [...] que se adelanta [...] en el *porvenir*.

Y justamente lo que Heidegger designa *Dasein* es esta relación móvil –o entrelazamiento– entre las partes del todo que este ente es. Estar-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales son inseparables unos con otros y entre sí, cual partes no independientes del todo del ente que yo mismo soy.<sup>15</sup> Y así como no hay estar-en sin mundo tampoco hay un haber-sido sin un porvenir. Es pertinente agregar aquí que si bien la temporalidad originaria se manifiesta en cuanto unitaria únicamente en la resolución precursora (no como algo objetivo, sino como algo vivido), lo válido para la propiedad es también para la impropiedad, en el sentido de que el tiempo no transcurre de otra manera ni tiene otra forma más que

15. Otra manera posible de vincular a Heidegger y a Husserl sería precisamente relevando la estructura ser-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales desde la tercera investigación lógica, buscando qué tipo de totalidad constituyen y cómo la constituyen.

el estar-ya-en-medio-de-anticipándose-a. La diferencia es el modo de ser en relación con este fluir, sea desde la impropiedad o desde la propiedad.

Para distinguirlo un tanto del modelo husserliano podemos decir: el adelantarse no es una protensión que anticipe una plenificación sea concreta o de horizonte, sino el anticipar la ocupación, la solícitud y el cuidado; por ello, el adelantarse no descubre ningún contenido ni trae a dación ninguna intuición, más bien “precursar quiere decir: ser [o estar] en el «pre» de la más extrema y propia posibilidad. Este pre = ser se descubre como ser = futuro”.<sup>16</sup> Ser-futuro es estar anticipándose no en tanto este comportamiento concreto respecto de esto o aquello, sino en tanto forma que predelinea la temporalización como remitiendo a cada uno de los existenciales del *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo y sus respectivos comportamientos (ocupación-cuidado-solícitud). El retener mantiene lo que este ente ya siempre ha sido, su ser-pasado, es decir, aquello con lo que ya de antemano me encuentro ocupado. Análogamente, al entrelazamiento del proceso de tiempo en Husserl, en el que ambos horizontes se modifican recíprocamente y en ambas direcciones, los existenciales se entrelazan y modifican recíprocamente. ¿Pero por qué el haber sido del *Dasein* tiene el sentido de estar en deuda? Heidegger dice: “lo coestablecido con el ser culpable o deudor es el ser del más propio haber sido. El ser del haber sido es el pasado”;<sup>17</sup> este pasado que el *Dasein* a cada momento es lo tiene que llevar consigo como una carga. El peso de su haber sido es una carga (no en sentido peyorativo o punitivo) que el *Dasein* lleva a cuestras –de ahí que sea culpable o deudor– por el simple hecho de ser lo que él es, de ahí que el *Dasein* sea “fundamento de una nihilidad”.<sup>18</sup> Esto, a su vez, no quiere

16. “Das Vorlaufen besagt: im «Vor» der eigensten, äußersten Möglichkeit sein. Dieses Vor = sein enthüllt sich als Zukünftig = sein. Das *Dasein* ist im Vorlaufen Zukünftig” (Heidegger, 2004: 84). En esta ocasión vierto *Vorlaufen* por *precurсар* para mantener el prefiño *Vor* (pre) que se pretende subrayar en esta oración.

17. “Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein seines eigensten *Gewesensein*. Das Sein des *Gewesensein* ist *Vergangenheit*” (Heidegger, 1979: 441).

18. “Grundsein einer *Nichtigkeit*” (Heidegger, 1977a: 283).

decir más que el *Dasein* es un ente sin un qué y cuyo cómo describe el entrelazamiento del retener y del adelantarse. Así como las retenciones hacen cada vez más grande el pasado, el haber-sido del *Dasein* lo hace culpable, teniendo que cargar con ese haber-sido que él es, no en cuanto retenciones de lo percibido, sino en cuanto modos de comportarse con el mundo, los otros y consigo mismo. A esta temporalización característica del modo de ser del ente que soy yo mismo, el oriundo de Messkirch la denomina conceptualmente con el término “temporalidad” (*Zeitlichkeit*). Lo que el *Dasein* es lo es como resultado de esta temporalización del cuidado en tanto existencial, por ello podemos decir que el ser-pasado se encuentra remitido, a su vez, al ser-futuro sea desde la propiedad o la impropiedad, es decir, el pasado predelina al futuro y el futuro modifica al pasado, no como meros horizontes perceptivos, sino como horizontes fácticos del comportarse.

Entonces, que el *Dasein* sea temporal “aquí no significa «en el tiempo», sino el tiempo mismo”.<sup>19</sup> ¿Qué quiere decir Heidegger con que el *Dasein* es el tiempo mismo? ¿Acaso no simplemente que el *Dasein* es tiempo haciéndose tiempo o temporalización? Las diferencias con la temporalización en Husserl las detallaré en la conclusión, baste aquí señalar que esta no es captada en una reflexión por un yo fenomenológicamente, sino en un modo de ser (propiedad) o comportarse que asume su finitud en la resolución precursora. Tal vez la pregunta que se impone ante tal aseveración es la siguiente: ¿cómo o qué posibilita el adelantarse hacia a su posibilidad más propia? Pues desde una perspectiva meramente formal el *Dasein* existe como temporalización, sea desde la propiedad o desde la impropiedad. Lo que sí es innegable es que esta temporalización remite al modo de comportarse del *Dasein* tanto con los entes intramundanos como con los otros y consigo mismo, y esto desde la cotidianidad; pues “anticipando dice «luego», haciendo presente

dice «ahora», reteniendo dice «hace un rato»”;<sup>20</sup> el ocupado estar en medio, el cuidado y la solícitud también, en su cotidianidad, se rigen por la llamada temporalidad originaria.

Una vez explicada la estructura del cuidado desde la temporalidad, se muestra en *Ser y tiempo* cómo a partir de los caracteres temporales que corresponden al *Dasein* se desprenden los modos de ser temporales con los que se mide el tiempo de la ocupación, del cual surge el tiempo en sentido objetivo en sus distintos niveles abstractivos (Heidegger, 1977a: 326), lo que no explicaré en detalle. Queda por exponer en este apartado un concepto fundamental referente al tiempo como temporalidad del *Dasein*, a saber, el concepto de éxtasis. ¿Qué se entiende por éxtasis y por qué llamarlo éxtasis y no, simplemente, modos temporales? El vocablo “éxtasis” sirve para designar los tres momentos unitarios y coordinarios de la temporalidad del *Dasein*, resaltando lo propio de la temporalidad de su modo de ser, es decir, *ex-sistit*. Ya etimológicamente (ἐκστασις) tienen el sentido de fuera de sí. Por ello dicho vocablo resalta que el entrelazamiento de cada uno de sus componentes (éxtasis) remite al *Dasein* en su estar fuera de; es decir que el haber sido (*Gewesenheit*) saca al *Dasein* de sí mismo y lo lleva a su ocupación cotidiana con la que ya estaba. Casi como si el concepto de éxtasis estuviera escogido para mostrar la absoluta oposición –al menos en un sentido– con la idea del tiempo de la conciencia immanente. El tiempo no es un entrelazamiento immanente de las vivencias de la conciencia, sino que la temporalidad al temporalizarse saca al *Dasein* constantemente hacia su ocupación-cuidado-solícitud en cuanto estar-en-el-mundo, lo mantiene fuera de sí, relacionándose y comportándose con, comprendiendo (*verstehen*), interpretando (*auslegen*), encontrándose (*Befindlichkeit*) siempre desde esta tonalidad afectiva (*Stimmung*). Desde luego, cada éxtasis no es un momento separado, sino una parte de un enmarañado que se entretiene y en este entremezclarse se va temporalizando como temporalidad propia

19. “Zeitlich besagt hier nicht «in der Zeit», sondern Zeit selbst” (Heidegger, 2004: 58).

20. “Gewärtigend sagt das *Dasein* «dann», gegenwärtigend sagt es «jetzt», behaltend sagt es «damals»” (Heidegger, 1975: 372).

del ente que en cada caso soy yo mismo. El maestro de la Selva Negra emplea justamente para designar este proceso el verbo temporalizar (*sich zeitigen*) – también utilizado por Husserl en un sentido muy semejante–, el cual indica la acción (ejecución) propia de la temporalidad del *Dasein*, es decir, el despliegue de los éxtasis como unidad originaria en la que se entrelazan y en la cual remiten cada uno de ellos los unos a los otros de manera recíproca, manteniendo al *Dasein* fuera de sí, o sea, conservando el modo de ser propio de este ente. Para sintetizarlo con una cita:

... la originaria unidad de los así caracterizados futuro, sido y presente es el fenómeno del tiempo originario, lo que nosotros llamamos temporalidad. La temporalidad se *temporaliza* en la unidad respectiva del porvenir, del presente y del haber sido.<sup>21</sup>

Sobre ~~la~~ de la cita anterior queda mostrado que la temporalidad es lo que se temporaliza por medio de los éxtasis y esta temporalización no es un proceso “inmanente” en el que se encadenan las “vivencias”<sup>22</sup> sino justamente un salir de la existencia hacia aquello con lo que se ocupa desde los distintos modos de comportarse–relacionarse correspondientes a este ente que soy yo mismo. Por lo tanto, el término “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) quiere hacer patente que la temporalización misma no es un proceso abstracto, sino la manera en que la concreción de mi propia vida (o del modo de ser de ella) –vida fáctica– se despliega o ejecuta en el mundo, con los otros y con su propia misinidad. Para decirlo con otra cita:

21. “Die ursprüngliche Einheit der charakterisierten Zukunft, Gewessenheit und Gegenwart ist das Phänomen der ursprünglichen Zeit, das wir die Zeitlichkeit nennen. Die Zeitlichkeit zeitigt sich in der jeweiligen Einheit von Zukunft, Gewessenheit und Gegenwart” (Heidegger, 1975: 376).

22. Aunque tal reproche a Husserl es incompleto. La temporalización remite –también en el filósofo moravo– a lo “exterior”, de ahí que sea un entrelazamiento intencional.

El tiempo en sí mismo, en cuanto futuro, haber sido y presente, es un apartar fuera de sí. *Es apartado fuera de sí hasta su poder ser, en tanto futuro; en cuanto pasado hasta su haber sido; en cuanto presente hasta otro ente. La temporalidad [...] lleva fuera de sí al Dasein no solo a ratos y ocasionalmente, sino que ella misma en tanto temporalidad es el originario fuera de sí.*<sup>23</sup>

Me resta aquí mencionar un punto importante de la interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria y que justifica a plenitud la importancia de la muerte como posibilidad que el *Dasein* puede encarar propia o impropriamente. El adelantarse hasta la muerte cumple la función de dar unidad a este temporalizarse característico de la temporalidad, es decir, gracias a esta posibilidad el *Dasein* encuentra como siendo de su propio modo de ser un punto de anclaje que le permite asumir este fluir o pasar de la vida misma. Pensándolo en parámetros husserlianos, diría que con el concepto de estar vuelto hacia el fin de Heidegger pretende evitar tanto el –tan temido por Husserl– regreso al infinito, como el desfase de la temporalización –tan aclamado por Levinas (2009: 221-222)– con un momento originario que lo desencadenara (lo que obligaba a recurrir, por ejemplo, a la hipótesis de un inconsciente). “Sabemos” de la unidad de la temporalidad no por causa de aprehensiones que vienen después de los datos hiléticos; más bien, la temporalización misma es retenida como fenómeno unitario por una posibilidad existencial que le pertenece al *Dasein*. Entendiendo que la temporalidad temporalizándose no se refiere a los objetos y acontecimientos en el tiempo, sino que expresa el desplegarse de la existencia misma de dicho ente, entonces, la resolución precursora retiene y anticipa el desplegarse (entrelazarse) en el que le va su propia existencia, su tener

23. “Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewessenheit und Gegenwart entrickt. Als zukünftiges ist das *Dasein* zu seinem gewesenem Seinkönnen, als gewesenes zu seiner Gewessenheit, als gegenwärtiges zu anderem Selenden entrickt. Die Zeitlichkeit [...] entrickt nicht das *Dasein* zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außer-sich” (Heidegger, 1975: 376).

que ser (*zusein*). El *Dasein* puede, de este modo, captarse a sí mismo como una totalidad, sin recurrir a aprehensiones o a tematizaciones reflexivas, descubriéndose como el ente que él mismo es, o sea, sin la necesidad de recurrir a un contenido quiditativo o esencial que lo fundamente. Su unidad le viene de sí mismo, de la inagotable fuente de posibilidades que él mismo es, para decirlo con las palabras heideggerianas: de lo infundado de su fundamento (*Abgrund-Grund*). Por ello la estructura que compone al cuidado –ser-por-adelantado, ser-ya-en... ser-en-medio-de... (o como traduce Jorge Rivera: anticiparse-a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio de los entes)– es asumida como unidad desde el adelantarse o precursar la muerte. El *Dasein* es cuidado de sí en tanto que entrelazarse originario de los éxtasis temporalizándose, pero estos son comportamientos del *Dasein* que lo mantienen en una dispersión (caída) con aquello de lo que se ocupa-cuida-es-solicitó, de la cual puede regresar a sí mismo, lo que no quiere decir que regrese a un “yo” más profundo o descubra su esencia, sino simplemente que asume el desplegarse de su existencia tal cual es, es decir, se asume como finito.

La temporalidad propia del *Dasein* queda englobada en el concepto de temporalidad extático-horizontal: extático porque está formada por el entramado de éxtasis que remiten unos a otros y horizontal porque la temporalidad configura su propia “intencionalidad”, o sea, su hacia-qué. “Los éxtasis no son un mero apartar de...; más bien, al éxtasis le pertenece un «hacia» del apartar de. Este «hacia» del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es distinto en cada uno de los tres éxtasis.”<sup>24</sup> Este hacia o, como he llamado, “intencionalidad” relativa a cada éxtasis, embona con la respectiva estructura del cuidado y a cada uno corresponde no solo un salir hacia, sino un comportarse inherente a cada horizonte; al

24. “Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein «Wohn» der Entrückung. Dieses Wohn der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden” (Heidegger, 1977a: 365, 2009: 379).

porvenir del adelantarse le corresponde el por-mor-de-sí, al haber-sido del ya estar-en le corresponde el serlo desde una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y un ante-qué. Finalmente, al horizonte abierto por el estar-en-medio-de le corresponde el para-algo. De este modo la temporalidad en Heidegger puede ser también leída como una crítica al tiempo en Husserl, pues la temporalización no se manifiesta, originariamente, como una estructura de la “conciencia interna”, ni como un “entrelazamiento de vivencias”, tampoco como un “flujo de sensaciones”, sino como una estructura que corresponde al modo de ser del ente que soy yo mismo en su propio fluir, fluir que es un comportarse de este o aquel modo en relación con esto o aquello. Los alcances, las divergencias y los puntos en común pueden, sin embargo, entretverse.

## Conclusiones

Tanto Husserl como Heidegger tratan de mostrar al tiempo no en tanto tiempo objetivo sometido a lo simultáneo y sucesivo, sino como el temporalizarse –sobre el cual se fundan tanto simultaneidad como sucesividad– de la temporalidad misma. Este hacerse tiempo del tiempo es un desplegarse que no tiene un fundamento que lo sustente, sino que su propio entrelazamiento, para decirlo husserliamente, lo autoconstituye. En este sentido ambos pensadores coinciden en lo fundamental, si bien no deja de haber grandes diferencias. Las críticas heideggerianas a la explicación husserliana del tiempo se muestran como totalmente incompletas, pues están basadas en una interpretación que dominó mucho tiempo, a saber, que en el filósofo moravo gobierna la primacía de lo teórico y que el tiempo inmanente es un proceso de la conciencia de tiempo en el cual la aprehensión temporal que le da sentido a los datos hileéticos no puede explicar el desfase entre la fase originaria y la aprehensión de esta. Tan pronto como uno se adentra a la lectura de los *Manuscritos de Bernau* –de los que este texto se ocupa– o de los *Manuscritos C*, se descubre que las coincidencias son más grandes

de lo que a primera vista parecen. De cualquier manera, sigue habiendo diferencias importantes que requirieren ser pensadas a fondo, por ejemplo, ¿cómo se accede al fluir (temporalizarse) que es la propia vida? ¿Resuelve realmente la resolución precursora el problema tanto del acceso como de la unidad de la temporalización? ¿Pueden ser entendidos los modos de comportarse temporales de cada éxtasis como una preintencionalidad basada en impulsos- instintos y acciones? ¿Tiene sentido seguir hablando fenomenología (y en caso afirmativo en qué sentido) de aquello que no se muestra –la temporalización– sino que por su propio modo de ser siempre es lo pre-ante tanto de la reflexión como del comportarse?

## Referencias

- DASTUR, F. (2005), *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF.
- HEIDEGGER, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977a), *Sein und Zeit (1927)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1977b), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*, en I. Götzend (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 25, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, en P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 20, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2004), *Der Begriff der Zeit (1924)*, en F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 64, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2009), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta.
- HUSSERL, E. (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, en R. Bernet y D. Lohmar (eds.), *Husserliana*, vol. XXXIII, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer.
- LEVINAS, E. (1967), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- (1977), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (trad. D. Guillot), Salamanca, Sígueme.
- (1993), *El tiempo y el otro* (trad. J.L. Pardo Torio), Barcelona, Paidós.
- (1995), *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Librairie Générale Française.
- (1998), *Dios, la muerte y el tiempo* (trad. M.L. Rodríguez Tapia), Madrid, Cátedra.
- (2004), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.
- (2004), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF.
- (2006), *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française.
- (2007), *De la existencia al existente* (trad. P. Penalver), Madrid, Arena Libros.
- (2009), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M.E. Vázquez), Madrid, Síntesis.
- RÖMER, I. (2010), *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Wuppertal, Springer.

## La tematización acerca de la vida en *Ser y tiempo*

Jeannet Ugaldé Quintana

*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* es un escrito que da cuenta del interés de Martin Heidegger –previo a *Ser y tiempo*– por el análisis de la vida fáctica, asunto que continuará como guía a lo largo de su pensamiento filosófico. *La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica*, afirma Heidegger en esta obra que ha sido considerada por algunos de sus estudiosos como el primer escrito donde el filósofo de la Selva Negra establece las pautas que seguirá su trabajo filosófico, y en la cual comienza la elaboración de una ontología fundamental, vinculada a una destrucción de la metafísica.

Así, el estudio de las estructuras de la vida fáctica develará el carácter ontológico y de dirección del *Dasein* en la investigación filosófica. La reflexión en torno a la vida atraviesa la obra de Heidegger de manera importante, hasta sus últimos escritos (Xolocotzi, 2004: 13-36), y permite explicar su aproximación histórico-ontológica al problema del ser en *Ser y tiempo*, desde el estudio de los existenciales.

Ángel Xolocotzi en su escrito *Fenomenología de la vida fáctica* se ocupa del tratamiento de esta cuestión en las primeras lecciones de la obra de Heidegger, y considera que esta problemática no representa únicamente el comienzo en su pensar, como un simple inicio, sino que es el origen en el sentido de principio, aquello a partir de lo cual emergen sus reflexiones y adonde se dirigen. En este sentido, representa tanto el origen como el fin.

Si entendemos la pregunta por la vida fáctica en las primeras lecciones como inicio, como origen, entonces debemos contem-

plaz también lo originado, el fin. Esto es sin duda *Ser y tiempo*. Sin embargo, como también mostraremos, el alcance de los logros de estas primeras lecciones va más allá de *Ser y tiempo* al determinar en algunos aspectos también el pensar del *Ereignis*. (Xolocotzi, 2004: 15)

El análisis de la vida representa, dice Heidegger, un fenómeno complicado. Esta dificultad se constata en la tendencia del *Dasein* a olvidarse de sí mismo. Y en simplificar las cosas. Así, considerará que la dirección de la investigación filosófica está determinada por el *Dasein* quien es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la investigación. El *Dasein*, al plantearse problemáticas referentes a su propia vida, se cuestiona acerca de problemáticas dignas de ser pensadas.

El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica. (Heidegger, 2002: 31 -32)

Uno de los aspectos fundamentales en los escritos anteriores a *Ser y tiempo* será el modo de acceso al problema de la vida. Heidegger modifica las relaciones entre sujeto y objeto, y con ello abre la posibilidad de pensar la vida, desde una perspectiva preteórica que expresará con el concepto de intuición (GA 56, 57, 58, 62). El término “intuición” nombra una comprensión previa al saber teórico que se origina en la relación primaria del *Dasein* con su entorno.

En *Ser y tiempo* Heidegger continúa con el rechazo a abordar la vida desde un ámbito teórico y expresa la necesidad de aproximarse a su estudio a partir de un método que le permita, antes que determinarla, descubrirla

en su aparecer. Así, será el método de la fenomenología, expresado en su máxima “a las cosas mismas”, el cual le permitirá rechazar todo tipo de construcciones que intentan definir la vida haciendo caso omiso de su manifestación y apariencia. De esta manera, el acceso a la vida fáctica acontece en su modo de manifestarse en la cotidianidad, en la cual subyacen las estructuras fundamentales del *Dasein*. Para entender en qué consiste el método fenomenológico Heidegger realiza un regreso hermenéutico a las raíces del concepto de fenomenología. Los conceptos de fenómeno y logos determinan el cómo del aparecer de la vida fáctica. El concepto “fenómeno” entendido en su origen como “lo que se muestra” y el de “logos” como un decir capaz de develar marcan el camino de aproximación ontológica a la vida fáctica.

Heidegger se aproximará a lo propio de la vida fáctica a partir de un comportamiento del *Dasein* que desvela su carácter ontológicamente relacional con todo lo que es. El preguntar se presenta como aquello que distingue y hace único al *Dasein* frente al resto de los seres vivos. El preguntar será considerado una forma de comportamiento que permite desvelar no solo las estructuras de aquel que pregunta; sino también mostrará lo característico de lo preguntado.

Si bien todo preguntar está determinado por dos elementos –aquel que plantea la pregunta y aquello sobre lo cual se interroga–, entre las preguntas que el *Dasein* puede plantear existe una que determina el carácter del que pregunta. Esta será la pregunta por el Ser. “El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente –del que pregunta– su propio carácter de ser” (Heidegger, 2012: 5).

Heidegger afirma que toda pregunta tiene dos ámbitos desde los cuales puede vislumbrarse su estructura: por un lado, el preguntar es un “preguntar por”, es decir, una búsqueda de algo; al mismo tiempo que es un “preguntar a”, un cuestionar a alguien. En este doble carácter del preguntar en general se desvela el camino que la pregunta por el ser tiene que seguir en *Ser y tiempo*.

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar como-



cer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación investigadora de lo que se pregunta. (Heidegger, 2012: 5)

A partir del análisis del preguntar en general se clarifica que, en toda pregunta y en específico en la pregunta por el ser, está implicado necesariamente aquel que plantea la cuestión, el ente que pregunta, es el que puede abrir la investigación y por lo tanto tiene una preeminencia en el desarrollo de la pregunta.

Así, el desarrollo de la pregunta por el Ser requiere un estudio del ente que está implicado en la interrogación y la respuesta, de tal manera que desarrollar la pregunta por el ser quiere decir “mostrar el ser a partir del que pregunta”.

De esta manera en *Ser y tiempo* se hace evidente que solo puede obtenerse un acceso y por lo tanto una respuesta a la “pregunta fundamental” sobre el ser realizando un estudio previo del ente que pregunta, al cual Heidegger llama *Da-sein*.

La preeminencia que cobra el *Dasein* en la formulación de la pregunta por el ser no es una prioridad teórica, sino óntico-ontológica. El *Dasein*, entre todos los entes, está determinado por el hecho de que su ser y el ser de lo demás existente no le son indiferentes. El *Dasein* mantiene como carácter más general de su ser la existencia.

La **primacia** óntico-ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le queda oculta su específica constitución de ser –entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El *Dasein* es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño. (Heidegger, 2012: 16)

La existencia es un carácter que no nombra ningún contenido concreto, revela el modo de ser del *Dasein* caracterizado porque al existir está fuera

de sí, es apertura y posibilidad para la manifestación de su ser y de las demás cosas del mundo.

La vida fáctica en *Ser y tiempo* está caracterizada por la actividad (praxis) que se expresa a partir de la noción de cuidado. El *Dasein* en su cotidianidad se encuentra en el mundo dirigido a él, en el modo de la ocupación. El mundo es un todo de relaciones y referencias, en las que el *Dasein* al existir se encuentra en el modo del cuidado. El *Dasein*, al ser en el mundo, utiliza y comprende los entes a partir de una precomprensión de toda la serie de relaciones en las que se haya inmerso al existir en el mundo. El *Dasein*, al hacer uso y comprender un ente, entiende la totalidad en la que este se encuentra. Así, las cosas del mundo se encuentran en un todo referencial. Ahora bien, el *Dasein* se ocupa del mundo bajo la temporalidad del presente, realizando acciones concretas como amar, ayudar, compartir, estudiar, pensar, utilizar, pero justo en el estar ocupado en las cosas del mundo, en el horizonte del presente, Heidegger ve la emergencia del pasado, que toma forma de interpretaciones heredadas las cuales determinan la comprensión y el comportamiento del *Dasein* en el mundo.

El *Da-sein*, a diferencia de todo lo demás, no está determinado por una “naturaleza”, un qué cuyo contenido sea permanente y pueda ser expresado por una definición, sino que justamente su carácter abierto hace patente su ser como posibilidad de manifestación de todo lo que es.

De tal manera, el *Dasein* al caracterizarse por la existencia tiene ya una preeminencia, frente a los demás entes, en la pregunta por el ser. El ser del *Dasein* está determinado por ser apertura y por esta preeminencia óntica tiene también una prioridad ontológica que consiste en que en su ser le compete la comprensión no solo de su ser, sino al mismo tiempo como parte de la comprensión de su existencia mantiene una precomprensión del ser. Así, en *Ser y tiempo* la pregunta por el ser conduce a Heidegger al planteamiento de la vida bajo la perspectiva de la analítica fundamental.

El tiempo será el horizonte de comprensión del *Dasein* que en cuanto unidad se temporaliza en tres momentos: el advenir, el sido y el presente.

La comprensión del *Dasein* se funda en el advenir en cuanto expectativa: el encontrarse, en el sido porque se encuentra en el mundo comprendiéndolo e interpretándolo a partir de lo que ya ha sido considerado, y finalmente la caída, que es el modo cotidiano en el que el *Dasein* se encuentra en el mundo utilizando los entes que se le presentan al encontrarse en el mundo, se desarrolla en el presente.

Ahora bien, el abordaje que Heidegger realiza de la vida, en cuanto *vida fáctica*, le permitió en *Ser y tiempo*, desde un ámbito ontológico, realizar una crítica a la tradición filosófica y sentar las bases de una experiencia del ser en cuanto evento o acontecimiento.

Sin embargo, a noventa años de la publicación de *Ser y tiempo* la discusión en torno a la vida cobra realce e invita a reflexionar acerca del lugar que ocupan las otras formas de vida, distintas de la fáctica, que aparecen en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como “pobres de mundo” o en escritos tardíos como *La cosa*, a partir de la noción de tierra. Si bien en *Ser y tiempo* existe una crítica a las aproximaciones biológicas, antropológicas y psicológicas de la vida, estas refutaciones van dirigidas a develar los presupuestos en los que se basan. “La vida no es ni un puro estar ahí ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa” (Heidegger, 2012: 50).

Heidegger piensa que en los estudios clasificatorios de la biología existe una comprensión tácita del *Dasein*, la cual impide que la vida se convierta en un problema ontológico. La vida en *Ser y tiempo* es expresada como *un peculiar modo de ser* que solo es accesible en el *Dasein*.

La dificultad en torno al tema se muestra en el hecho de que la vida no es un carácter que defina ontológicamente al *Dasein*, ni tampoco es el *Dasein* mismo. De esta manera, la caracterización de la vida del *Dasein* como *vida fáctica* devela la aproximación ontológica que Heidegger realiza. Sin embargo, pese a la separación y crítica que formula a los estudios biológicos, en el parágrafo 12 de *Ser y tiempo*, “Bosquejo del estar en el mundo a partir del estar en como tal”, Heidegger hace uso de un concepto propio de

la biología, “tener un mundo circundante”, planteado por Karl E. von Baer, al hablar de la vida fáctica del *Dasein* en cuanto cuidado.

Al mismo tiempo, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* Heidegger mantiene que en textos aristotélicos como *Ética nicomaquea*, escritos biológicos y *De anima* aclaran la cuestión respecto del trato que la vida mantiene con el mundo, el cual caracteriza como el “ser movido” del estar ocupado en algo.

En este horizonte ontológico se enmarca, pues, la *Ética* a modo de explicitación de ese ente que es el ser humano, la vida humana, la actividad de la vida. Esto se lleva a cabo del modo siguiente: a partir del *De anima*, se interpreta la constitución lógico-ontológica de la vida sobre la amplia base proporcionada por la explicación del ámbito ontológico de la vida con arreglo a su específica actividad (interpretación del *De motu animalium*). (Heidegger, 2002: 83)

En la obra de Aristóteles encontramos dos conceptos para referirse a ella, βίος y ζωή. Estos conceptos le permiten a Aristóteles establecer las relaciones y diferencias entre lo vivo. Aristóteles en 1095b15 de *Ética nicomaquea* hace uso del concepto βίος para hablar de los diversos géneros de vida en el ser humano; entre ellos considera tres: la vida voluptuosa, la vida de la política y la vida contemplativa. Así, la vida humana está determinada por el cultivo o no de una virtud. En la vida política se aspira como fin a la justicia, mientras en la vida contemplativa a la sabiduría y en la vida voluptuosa, los seres humanos semejantes a los animales dedican su vida a los placeres sensuales.

... las principales formas de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa. La generalidad de los hombres se muestra del todo servil al preferir una vida de bestias. (*Ética nicomaquea* 1095b17-20)

En 1170a define el concepto de vida bajo la acepción de ζωή, como una facultad (δύναμις), distinta en los animales y en el ser humano; pero en ambos caracterizada por la actividad (ἐνέργεια).

La facultad que es propia de los animales es la sensación, mientras que la que caracteriza a los seres humanos es tanto la de la sensación como la de intelección (τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). A partir de esta caracterización, Aristóteles define la vida por el tipo de capacidades o habilidades propias de lo vivo. Así, en 1170a 11 Aristóteles, haciendo uso del concepto ζωή, afirma que cada ser vivo se orienta hacia las cosas y facultades que le son más propias. Posteriormente, en 1174b 17 dirá que la mejor actividad de cada facultad es aquella que está de la mejor manera articulada con el objeto que le corresponde, y en este sentido considera que la actividad de esta facultad será la más perfecta y agradable.

En 1099b32 le parece razonable que ningún animal sea feliz, ni pueda participar de este tipo de actividad, de la misma manera que un niño no puede ser feliz, porque la felicidad es resultado de elecciones virtuosas que requieren la interacción del intelecto y que dan como resultado una virtud perfecta, la cual requiere, para ser considerada como tal, la realización de acciones virtuosas a lo largo de la vida.

En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable. (*Sobre la generación de los animales*, 1099b 32)

Ahora bien, cuando Aristóteles se refiere a la vida, en un sentido temporal, lo hace a partir del concepto βίος, que utiliza tanto en el caso de los seres humanos como de los animales y las plantas. En *Ética nicomaquea* 1154a 6 afirma que la vida de un ser humano bueno no es más agradable que la de cualquier otro, si sus actividades no lo son. Así, nuevamente el concepto βίος como el de ζωή están vinculados a la actividad; sin embargo,

en este apartado, el concepto nombra la vida en el sentido de existencia o temporalidad. Este mismo uso lo encontramos en relación con los animales. En *Sobre la generación de los animales* Aristóteles reflexiona en torno al tamaño de los dientes y considera que, dada la corta duración de la vida, los dientes no son muy grandes, ni requieren un crecimiento constante a lo largo de la vida para poder tener una función adecuada.

Pero si la vida durara mil o diez mil años sería preciso que los dientes fueran muy grandes desde el principio y que volverían a crecer muchas veces, pues aunque tuvieran un crecimiento continuo, sin embargo al desgastarse serían inservibles para su función. (*Sobre la generación de los animales*, 745a 34)

Por otra parte, refiriéndose también a la vida de los animales se encuentra presente en Aristóteles una concepción de ellos en relación con el “entorno”. En el fragmento 781b 25 y en *Sobre la generación de los animales* Aristóteles considera que la razón de que las focas sean vivíparos, no tengan orejas y solo presenten conductos es porque su vida está en el agua. “La naturaleza ha actuado también, ha actuado con lógica en lo referente a la foca, pues aunque es cuadrúpedo y vivíparo no tiene orejas sino solo conductos. La razón es que su vida está en el agua”. A partir de este fragmento nombra el “entorno” como aquello con lo que la vida está en trato, gracias a lo cual llega a ser y a partir de lo cual se desarrolla.

Ahora bien, dentro del planteamiento aristotélico encontramos algunas ideas importantes para el análisis de Heidegger sobre la vida. En primer lugar, Aristóteles caracteriza la vida como una actividad, y esta idea se ve expresada en Heidegger por el sentido de la cura, el estar en el mundo en la forma de la praxis. Por otra parte, Aristóteles distingue las diferentes facultades de lo vivo, la nutrición, el desarrollo, el envejecimiento, la sensación y el intelecto, y al diferenciar lo vivo entre plantas, animales y ser humano la característica que distingue a este último será la actividad intelectual. Ahora bien, aunque Heidegger rechaza esta comprensión del

*Dasein* que será determinante para la interpretación de este como “racional” y mantener un privilegio del ámbito teórico, frente al práctico y afectivo de la vida, retoma la idea de la “actividad” en su planteamiento de la cura como carácter fundamental del *Dasein*. Otra cuestión importante es que en *Ser y tiempo* no hay una aproximación a las otras formas de vida, de manera que las plantas y los animales permanecen como lo no tematizado.

Una cuestión que aborda Aristóteles al reflexionar sobre la vida es la forma en que la temporalidad determina la estructura de los seres vivos. En el fragmento 745a 34 de *De generatione animalium* considera que la vida no puede ser desprendida de su aspecto temporal; pero el tiempo es percibido no como algo constitutivo de lo vivo sino como un transcurrir exterior.

Por otra parte, pese a que Heidegger toma la noción de “entorno” o “mundo circundante” de Aristóteles, con ella se refiere a la forma cotidiana en la que el *Dasein* se ocupa del mundo utilizando las cosas, la llamada “cura”. Aristóteles hace uso de este concepto en un sentido muy distinto para referirse a la condición de posibilidad externa que determina la estructura y forma de los distintos tipos de vida.

Si bien *Ser y tiempo* es un estudio descriptivo de los modos de ser o existenciales, de un ente que cobra relevancia en la formulación de la pregunta por el ser, queda por reflexionar en qué medida comprender la vida del *Dasein* al margen de las otras formas de vida, no es todavía permanecer en la historia del olvido.

Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. (*De anima* 413 22-25)

## Referencias

- ARISTÓTELES, (2000), *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos.  
– (2010), *Obra biológica*, Madrid, Gredos.  
– (2011), *Acercas del alma*, Madrid, Gredos.  
HEIDEGGER, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (trad. J. Adrián Escudero), Madrid, Trotta.  
– (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (trad. J.A. Ciria), Madrid, Alianza.  
– (2012), *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta.  
XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, Ciudad de México, Plaza y Valdes.

**III**  
**RECEPCIONES Y LECTURAS CRÍTICAS EN TORNO**  
**A SER Y TIEMPO**

## La noción de acontecimiento de Heidegger a Deleuze\*

Patricia Castillo Becerra

El presente trabajo no pretende agotar la implicación ontológica del “acontecimiento” en su totalidad, sino solamente abarcar la problemática abierta a partir de la lectura de Heidegger en Francia en el momento preciso en que Gilles Deleuze la concibe en los textos *Diferencia y repetición* de 1968 y *Lógica del sentido* de 1969 como una lectura que confronta la postura ontológica heideggeriana.

Nos concentraremos en la explanación del surgimiento de la filosofía del sentido, pero solo desde la trama deleuzeana y precisamente en la idea del acontecimiento, únicamente desde la lectura implícita que ha tenido en la filosofía de Deleuze, en aras de mostrar la influencia del pensador de la Selva Negra en nuestros contemporáneos, pero también la potencia con que todavía permea los problemas filosóficos que se encargó de remarcar.

### 1. Pensar el acontecimiento

Si bien es cierto que en la década de 1930 se configura un retorno hacia el pensar inicial, al especular que propicia el arribo del pensamiento del ser-en-sí (*Seyn*) en el decurso heideggeriano se confecciona a la par que se despliegan los primeros indicios de aquel pensar, el *cómo* de la separación

\* Parte de este trabajo fue publicado en las *Memorias del VII Coloquio de Investigación Filosófica*, Universidad de Guanajuato, 2014 (CD).

definitiva de lo que Heidegger ya había reconocido como la *metafísica de la presencia*. Conviene advertir que estas determinaciones del ser (*Seyn*) y de la presencia que encontramos en nuestra pesquisa corresponden sobremanera a la lectura de *Introducción a la metafísica* (1935) y a los *Beiträge zur Philosophie* (1957); ambos textos hacen patente los esfuerzos por redefinir una ontología que no podría seguir confeccionada a partir de la re-presentación –esto en contraste con la ontología hegeliana, por ejemplo–, sino una ontología que tuviese la posibilidad de posar la mirada en el acontecimiento, como señal del *Seyn* fuera de las márgenes de la *Historie*.

Con ello, el doble esfuerzo que implicaba la dilucidación de lo que se entiende en la historia de la filosofía como aquella que conocía al ser desde el ente presente y, a la par, la pugna por hacer una relectura desde otro comienzo, uno que se identificara con el nivel de la originalidad. Tampoco sobra recordar que en los manuscritos que constituyen el tomo 65 de *Gesamtausgabe* reaparece de lleno la pregunta por el ser, que insiste en la propia conjunción del esenciarse que permite al *ser-ahí* (por respetar la traducción de Dina Picotti) una apropiación de su sentido.

Ambos esfuerzos, por cierto, llevarán a pensar el acontecimiento desde una especie de juego que implica espacio y tiempo en su separación y la “temporalidad”, los cuales llevan de la mano la cuestión sobre si este juego comprensivo se podría dar solo como autocomprensión o como capacidad de nombrar; ese nombrar rememorante actual, que permite señalar el indicio del acontecimiento. De las varias acepciones que toma el acontecimiento en este contexto, nos quedaremos con aquella que emerge de esta especie de adimensionalidad, pero que se da como el intersticio, diríamos también la excedencia, de un despliegue definitivo de las ontologías de corte clásico y también de la *Erkenntnistheorie*. El mismo Heidegger pensó que este acontecimiento no podría ser acotado desde esta serie de categorizaciones. Por nuestra parte, esperamos acotar suficientemente el seguimiento mismo de este despliegue y de esta posibilidad, si se comprende cómo el pensar inicial ya nombra, o enuncia, esta otra tonalidad desde la que se habla, cuando ya se habían planteado los pormenores de la “ontología fundamental”

en *Ser y tiempo*. Lo anterior permitirá atisbar el contraste con la filosofía deleuziana sobre el acontecimiento, desde su pensar ontológico más propio, como aquel que también recusa la *adecuatio* y, en todo caso, para el pensador parisiño, la filosofía se queda desde la funcionalidad de sentido, permitiendo establecer una pauta de diálogo entre ambos pensadores, no porque especulemos alguna especie de continuidad historiográfica entre ambos, sino porque una de las cuestiones ineludibles que Deleuze retoma en *Diferencia y repetición*, concentrada en pensar la diferencia, está dedicada extensamente a Martín Heidegger.

### 1.1. Diferencia y acontecimiento

Desde la década de 1920, Heidegger remarca el pensar sobre el ser como la indagación realmente grave a la filosofía de su época, una indagación que en su olvido permanecía anquilosada y reconvenida en la historia de la filosofía; de todos es conocida la cita del *Sofista* de Platón con que comienza el texto publicado en 1927 (*Ser y tiempo*) y que abre la entera discusión que desarrollará sobre el sentido del ser: ‘Pensar sobre el sentido de la palabra “ser” y el sentido del ser marca la *diferencia* con que comenzaría la larga pesquisa de esta ontología: ¿qué nombramos cuando decimos ser?, ¿se puede nombrar algo?, ¿se señala algo?, ¿qué sentido tiene el ser del ente que se señala?’

Desde esta citanicial, Heidegger puede mostrarnos que, históricamente, podríamos hacer un recorrido de los sentidos que el ser –aquello por lo que preguntamos– ha tenido epocalmente. No hay que olvidar que en el invierno de 1924-1925 se encarga de dar un curso sobre el *Sofista* de Pla-

1. “Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir den heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck “Sein” nicht zu verstehen? Keineswegs” (Heidegger, 2001: 1). “Y así que entonces es necesario hacer la pregunta del sentido del ser otra vez. ¿Tenemos ya ahora algún acercamiento a lo no entendido del término «ser»? De ninguna manera”.

tón, y que es allí, exponiendo también la filosofía aristotélica, cuando nos deja entender por qué para los presocráticos la pregunta sobre la totalidad inarticulada era respondida desde lo que se presentaba como ente presente:

Los filósofos, cuando se interrogaron por el carácter dado el mundo, vieron lo que se presentaba primeramente, y lo vieron de tal modo que no estaba articulado. Esto refiere en primer lugar a los Eleatas que inicialmente vieron solo el ser. Aristóteles cita en este lugar una frase de Parménides: ἐν καὶ πᾶν τὰ [...] El ser es sin restricción ser; todo lo que es, es ser, estar presente, allí. Con relación a la tarea que se asignó Aristóteles mismo, a saber, descubrir una multiplicidad de *δύο* *αἰ*, en otros términos, la estructura de este *ἐν*, el *ἐν* de los Eleatas se presenta a sus ojos como si para ellos la estructura fundamental todavía fuera *συνεχρημένως*, privado de toda puesta en relieve. (Heidegger, 2001b: 90-91)

De tal manera que lo que Heidegger explora al leer el *Sofista*, desde la lupa aristotélica, se convertiría en la primera aproximación a la diferencia ontológica, pues para los eleatas no hubo esta diferencia porque todo era ser. Esta distinción comenzará a figurarse con Platón, y Heidegger remarcará que en la situación que vivía la filosofía en su época era menester resaltar esta diferencia: no es lo mismo referirse al ente que al ser del ente; estas lecciones en conjunto mostraron el decurso de interés que tendrá para Heidegger el mostrar la génesis de la configuración del lenguaje filosófico desde la época clásica.

Vale decir que, considerando la propuesta de fondo en *Ser y tiempo*, encontramos que esta revisualización del ser recuperaba a la par la idea de fundamentación filosófica, poniendo en tela de juicio la idea misma de fundamento; por ello, hay una instigación a repensar los basamentos filosóficos para Heidegger, tan sobradamente aludido por la historia del pensar, pero remarcando que la ontología fundamental, en este período de su decurso intelectual, debía, en todo caso, rescatar una búsqueda del pensar que se

mantuviera de lleno en la movilidad/dinamicidad que la temporalidad aportaba, por lo que ya se podía columbrar que esta ontología fundamental no pensaba en fundamentos inamovibles, ni eternos. Después de estas indicaciones, encontramos también un indicio de defundamentación en el escrito *Identidad y diferencia*, de 1957. En dicha lección Heidegger explorará el principio de identidad que encontramos como uno de los principios del conocimiento, pero la exposición se hace de cara a plantear la diferencia de la diferencia en la identidad.

Heidegger reconoce que todo nuestro lenguaje occidental está conficionado desde un cariz representativo y que eso hace necesario el despliegue, el des-apego definitivo a este modo de definir-determinar que en cada uno de sus nodulos de configuración, incluso en la filosofía del mismo Hegel, han permeado la lengua del conocimiento de lo real desde su *representatio*. Por una parte, dicho reconocimiento tiene sendas implicaciones en la pauta heideggeriana; por otra parte, estas marcaban la conciencia transhistórica de un decurso de determinaciones que hacían del ser en cada época un nuevo resquicio o presentación modular de entendimiento.

Nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia *entre* lo ente y el ser, por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace de ella. (Heidegger, 1990: 137)

Por otro lado, también advierte que el ser se ha concebido como *physis*, *logos*, idea o conciencia, dependiendo del horizonte ontoteológico desde el cual se ha desenvuelto nuestra investigación del orden de la realidad. Esto comienza a ser el despliegue y la propuesta de que el ser en el pensar contemporáneo pueda columbrarse como acontecimiento, pero ateniéndonos a que si se piensa el ser como acontecimiento es porque implica una recusación a ese núcleo fijo desde el cual la filosofía proponía sus márgenes, de tal manera que la explanación se encuentra del lado del cómo;



esto es, el tránsito desde las figuras centrales del discurso filosófico hacia el tránsito del acontecimiento, tema que acomete en este texto de 1957. Respecto de las dos implicaciones que mencionamos anteriormente, si recuperamos la intención inicial de la diferencia ontológica, esta arriba a partir de la distinción del ser y el ente, pero asimismo arriba desde el ejercicio que comienza a pautar en *Identidad y diferencia*, y lo que se aclara desde la exposición de la identidad es que debe quedar claro que cuando se habla del ser del ente se está hablando de una diferencia que debe quedar como tal, desde la diferencia misma y no pensada o reabsorbida por la identidad.

En esta dilucidación posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger nos hace ver que históricamente se ha pensado el sentido inicial desde la correspondencia que tenemos con el ser, pero el ser desde el sentido de presencia; esto, a ojos de Heidegger, no lo alejaba lo suficientemente de un tratamiento objetivo, y dicha separación de este tratamiento es lo que permitirá columbrarlo desde su propio acontecer.

Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal tiene su lugar en el todo del ser, igual que la piedra, el árbol y el águila. Pero lo distinto del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante este, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde.

¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como *presencia*. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional.

El ser *solo es y dura* en tanto que llega hasta el hombre con su llamada. (Heidegger, 1990: 75; mi subrayado)

De esta cita tendremos que discernir el hecho de que Heidegger habla del ser en un sentido inicial como presencia, para poder hacer ese traspaso hasta el acontecimiento. También retemos en cursivas la duración, obviamente aludiendo a la regala temporal en la que se nos dona el ser, y la duración cuya implicación temporal está entendida desde la temporalidad,

pero que tendría más relación con la donación evanescente del *Seyn*, en este otro comienzo del pensar.

## 1.2. Ser como presencia

Si retornamos dos décadas atrás respecto de la publicación citada,<sup>2</sup> encontramos en la década de 1930 dos ejercicios simientes: el primero, la metafísica en *Introducción a la metafísica* es una experiencia que no solo referirá a la ontificación, sino también a su otredad; esa otredad dejará entrever el movimiento de trascendencia<sup>3</sup> que inhiere en la manifestación del ejercicio del pensamiento que permite vislumbrar al ser. El segundo ejercicio expuesto por Heidegger nos retrotrae a los orígenes desde los cuales se entendía al ser como *Anwesenheit*. Esto significa recordar cómo desde los inicios de la filosofía se configura la percepción desde aquello que se “presenta” ante los ojos.

Lo que se presenta a sí, lo que se sostiene, se convierte en una exposición, un presentarse, para la observación, que, según tal indagación, debe entenderse como la misma presencia del que se presenta “algo está pre-sente [*west an*]; se sostiene en sí mismo y así se presenta. Es. En el fondo «ser» significa presencia [*Anwesenheit*] para los griegos” (Heidegger, 1999: 62). Dicha determinación primigenia, del ser como *Anwesenheit*, conformó, por su parte, la precisión metafísica del ser como *physis*, que significaba erigirse y brotar.

De tal modo que hemos encontrado en *Introducción a la metafísica* que el ser tiene un doble sentido: el de *physis*, como el estar en sí mismo, y el de *ousía*, como el perdurar. Empero, lo que ha llamado enteramente

2. Este escrito no sigue una diacronía exacta de los textos heideggerianos.

3. “Trascendencia del *Dasein*: el *Dasein* humano es un ente tal que por esencia, a su modo de ser le pertenece algo así como el comprender el ser. No solo una capacidad entre otras, sino la condición fundamental de la posibilidad del *Dasein* como tal” (Heidegger, 2009: 28).

nuestra atención es la acepción que de la existencia se rastrea a partir de la conformación de la estabilidad de la *ousía*, que al salir de ella misma, surgiendo de sí, no *es*, existe.

En el caso explícito de lo que se comenzó a explorar desde la pesquisa heideggeriana, en la acepción griega, hay una observación que determinaría no solo el ser del ente sino a la existencia a su vez. Primeramente, la observación y la fundamentación quedaron establecidas desde los márgenes de lo presente, eso que se mostraba en la apariencia como *physis* como el signo de lo que surge desde sí, y en cuanto a la otra determinación, la de la *ousía*, como de lo que permanece, en ello se manifiesta la idea subyacente de un movimiento en aquello en lo cual el ojo se posaba con detenimiento, por lo que la transición de lo quiescente a lo activo significaba un abandono de ser para ser otro, significó *ex-sistir*. O como lo explicará Heidegger en 1928 para referirse al existir del *Dasein*:

Con otras palabras: con la existencia del *Dasein*, en tanto y mientras que exista, ocurre algo, ha comenzado una historia, a saber lo inaudito de que el ente se encuentre y pueda encontrarse con otro y, por supuesto, sin que el sujeto propiamente se dirija a ello. (Heidegger, 2009: 152)

Dichas determinaciones en la originalidad griega, según la revisión de la historia de la filosofía emprendida por Heidegger, no volvieron a concentrarse en lo transitorio, en el movimiento de la *physis*; y se quedaron más bien en la *ousía*, en lo permanente, de ahí que la determinación del ser de lo ente también fuese permanente en este sentido. Por ello, el mismo ser del ente se entendía como lo permanente, como la permanencia de la descripción que después tendrá en castellano el término *ousía* como esencia o sustancia, esto es, lo que permanece en contraste con el constante movimiento. Pero ¿cómo podría haberse fundado conocimiento si todo en el mundo está en constante movimiento? ¿Cuáles eran nuestras posibilidades de conocer y de reconocer el todo de la realidad? Incluso el mismo Hegel en la descripción

del “saber absoluto” mantiene estas preguntas que se figuraban ya en el pensamiento de Aristóteles, y que hacen ya pensar a Hegel que, en efecto, las determinaciones de lo real son nuestros constructos abstractos y que además permiten el acceso del entendimiento de lo real, aunque la realidad se encuentre en este constante fluir. De ahí que, para Hegel, la realidad deba ser entendida no como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, ni tampoco como un entramado de cosas interrelacionadas pero estables, sino como un completo “juego de fuerzas” o, como lo llamará más tarde, “entendimiento” (Díaz, 2009: 17).

### 1.3. El acontecimiento del ser

Nos hemos detenido a citar, al menos en términos generales, el “entendimiento” tal y como lo concibe Hegel por las posibles implicaciones que tendría para la conformación del sentido (incluso en el sentido del *Seyn*) con respecto a que la realidad se muestre como puro movimiento, en lugar de estancia,<sup>4</sup> es decir, pensar el devenir contra el “ser”, esto porque para Heidegger fue una de las tareas que se inició en el pensamiento nietzscheano, pero que no cumplió a cabalidad con la superación creadora del fin de la metafísica, dado que para él el mismo Nietzsche se encontraba en la “lógica” que determina la entidad. Empero, Heidegger busca separarse de la certeza sensible y de la objetividad –esto es, del saber absoluto– para hablar de la comparencia del *Seyn*, con el otro comienzo del pensar se busca pensar por primera vez al *Seyn*, desde su extrañeza y agregaríamos nosotros, su evanescencia; por lo que imprime en los *Beiträge* esta crítica como la señal a esta posibilidad. “El acontecimiento es el centro que se busca

4. “Porque una realidad que se muestra como puro movimiento, en la cual nada es constante ni estable, sino radicalmente pasajero, no puede por sí misma llegar a tener sentido, ya que su precariedad ontológica se reduce a un mero presente inasible. Sentido, solo podrá llegar a tenerlo para un sujeto que, al tener conciencia de su permanencia a través del tiempo, es capaz de hacer que surja un sentido en esa realidad radicalmente pasajera” (Díaz, 2009: 18).

y media a sí mismo, en el que todo esenciarse de la verdad del ser [Seyn] tiene previamente que ser repensado. Este previo repensar hacia allí es el *Er-denken* del Seyn” (Heidegger, 2011: 75).

De acuerdo con lo anterior, estamos conminados epocalmente al *Er-denken*, y nuestra configuración histórica de pensamiento nos impide muchas veces el acercamiento a dicho acontecimiento (no olvidando que, según la crítica de Heidegger, estamos concentrados en la *tekne*), por lo que el esfuerzo del pensamiento se da en concentrar al Seyn desde lo que él mismo manifiesta:

El ser [Seyn] no mienta solo la realidad de lo real, tampoco solo la posibilidad de lo posible, de ningún modo solo el ser desde el respectivo ente, sino el ser [Seyn] a partir de su origenario esenciarse en el pleno quiebre, el esenciarse no limitado a la “presencia”. (Heidegger, 2011: 75)

Pero este esenciarse del Seyn, tal y como lo expresa Heidegger en este texto, se abre solo en la instantaneidad: del salto-previo, del ser-ahí, al acontecimiento.

En esta descripción el ser-ahí pierde el carácter de fundamento y derivará su esenciarse de la verdad del acontecimiento. De acuerdo con esta descripción, el tiempo, originariamente descrito en *Ser y tiempo*, tenía la característica de ser indicación de la posibilidad del esenciarse del Seyn, en la singularidad de lo que se traduce como evento-apropiador. Pero si Heidegger insiste en que el acontecimiento es un instante, un momento o intervalo cuando se da la apertura a su esenciarse, deberíamos preguntarnos ya si esa instantaneidad también recusa la fijación secuencial del conteo del tiempo vulgar; por lo que incluso se podría pensar en un tercer momento: el tránsito del tiempo vulgar a la *temporalidad*, como se describió en *Ser y tiempo*; y que en el caso de los *Beiträge* da lugar a otro tránsito, el de la temporalidad al de la evanescencia del acontecimiento. En este *Er-denken*, el Seyn se vuelve el fundamento del ente, pero es un fundamento (abismo)

donde todo ente se hunde. Por ahora también conviene considerar que este fundamento es falta de fundamento; esto es, el Seyn en el *Er-denken* no parece aportar una figura fija desde la cual el pensar pudiera pivotarse, sino que el tiempo en el Seyn, esa instantaneidad, es el salto atrás en el que puede darse la verdad del Seyn, pero siempre *in fieri*. Y agrega una nota más: no es que el Seyn deba pensarse más temporalmente y más existencialmente en este otro comienzo, sino que lo que ahora se torna pregunta es la *verdad* del Seyn.

Pero esto es lo que el otro comienzo quiere producir y tiene que producir: el salto a la verdad del ser [Seyn], de modo que este mismo funde al ser humano, y ni siquiera inmediatamente sino el ser humano recién como una consecuencia de la (y como) dependencia del ser-ahí [...] Pero ahora es necesaria la *gran inversión*, que está más allá de toda “transvaloración de todos los valores”; esa inversión en la que no es el ente fundado a partir del hombre sino el ser humano desde el ser [Seyn]. (Heidegger, 2011: 156)

De esta cita quiero detener la atención en lo que Heidegger llama la gran inversión y la llama aludiendo en estas páginas al propio Platón cuando nos recuerda que esta inversión consiste en que la referencia al ser (Seyn) ya no puede quedar en una repetición correspondiente al ente o solo en términos platónicos (*dianoein-noein-kategorien*).<sup>5</sup> Por ello podemos señalar que, a estas alturas de la exposición del otro comienzo, Heidegger piensa en la *inversión* de aquella determinación primera que dependía del ente para poder arribar al ser, mientras que en otro comienzo del pensar, para figurar el ser del acontecimiento, indica que no tendríamos que pensar

5. Heidegger está aludiendo a una correlación de los tipos de conocimiento en Platón y cómo el conocimiento respecto de la cantidad y la cualidad (aunque no es propiamente platónica sino aristotélica) puede responder diferentes tipos de preguntas. Respecto del surgimiento de categorías en el desarrollo aristotélico, no podríamos abarcarlo ahora, pero remitimos al excelente artículo de Santa Cruz (2012: 5-30).

más temporalmente, ni más existencialmente, sino radicalizar la labor de la filosofía que se marcó desde *Ser y tiempo*, como evento, como proceso, como acontecimiento.

Este título está puesto desde un claro saber en torno de la tarea: ya no ente y entidad sino ser; ya no “pensar” sino “tiempo”; ya no primero *pensamiento* sino el ser [Seyn]. “Tiempo” como nomenclamiento de la “verdad” del ser y todo ello como tarea, como “en camino”; no como “teoría” y dogmática. (Heidegger, 2011: 155)

De esta ruptura con la representación, Heidegger insiste en que el *Ereignis* excede los márgenes de la lógica apofántica, su expresión no entra en una lógica verificativa.

## 2. Pensar la diferencia

Para el Deleuze de la década de 1950, época en la que se dedica a estudiar el pensamiento heideggeriano, el *pensar la diferencia* tuvo una radical propuesta desde la labor de la “diferencia ontológica”, que enmarca no solo la discrepancia entre el ente y el ser, sino que implicaba ya el primer punto de la interrogación desde la cual se proponía columbrar la verdadera lisa de la diferencia, tal como lo va explicando Pilar Gilardi (2016) respecto de Heidegger:

Resulta imprescindible comprender que al afirmar que *ser y ente* no son lo mismo, y con ello afirmar la diferencia ontológica, no debe sugerirnos que, por un lado, estaría el *ser* (que, a su vez, es comprendido como *algo*) y, por el otro, los entes (que también son *algo*). *Ser es ser del ente*, por lo tanto la diferencia no refiere a la, por así decirlo, distinción o separación entre un ámbito y otro: no se trata de reinos o lugares distintos. No se alude a la

diferencia entre *esto y esto otro*, como si con el término “diferencia” estuviéramos refiriendo a una relación de índole comparativa. Cuando hablamos de diferencia entre *ser y ente*, como no se trata de dos ámbitos distintos, a lo que se está haciendo referencia es justamente a la diferencia misma.

Deleuze, por su parte, rastreando algunos textos de Heidegger que referiremos enseguida, encontró que la propuesta de fondo al pensar en la diferencia opera como descentramiento del pensar como pensar representativo. El primer texto citado es *Vom Wesen des Grundes* (1949):

Las tesis de Heidegger nos parecen poder ser resumidas de la siguiente manera: 1) El NO (NE-PAS) no expresa lo negativo sino la diferencia entre el ser y el ente. Cf. el Prefacio de *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed., 1949: “La diferencia ontológica es el no (*ne-pas*) entre el ente y el ser”, y Posfacio de *Was ist Metaphysik?* 194, “Lo que no es nunca ni en ninguna parte un ente, ¿no se revela acaso como el se-diferenciante de todo ente? (Deleuze, 2009: 113)

El *se*, como impersonal, debemos decirlo ya, será una de las operaciones que marcará para Deleuze la posibilidad de combatir la generalidad, que se mantiene en el tenor de las explicaciones filosóficas como una de las características de la “imagen del pensamiento” a la que hemos aludido. En contraste, pensar en la singularidad –en la singularidad del *acontecimiento*– señala una no relación, sino, como lo indica René Schérer, el *se es* el vehículo portador de lo impersonal. Schérer (1998: 84) lo interpreta así:

La cuarta persona [...] viene a colmar el vacío, la ausencia, el giro puramente negativo del análisis de Blanchot, las resonancias de la potencia de lo negativo hegeliano o heideggeriano. Lo impersonal escapa a la dialéctica de la negatividad. Elude la lógica de lo contradictorio, como la lógica de la unión de los contra-

rios, para adoptar aquella de la paradoja, o de la admisión de lo “imposible”, motor del sentido, que es la cuarta persona. Salto de una partícula fuera de su órbita que desencadena el mecanismo de la creación.<sup>6</sup>

No sobra señalar sobre esta cita de Schéer el carácter creativo que, en contraste con el representativo, adquirirá en manos de Deleuze la concepción en la diferencia. Diferencia que, aunque guarda las resonancias de lo negativo, al ser ese “no ente” pero también y por ahora “un no-ser”, guarda la función de presentarse como una fuga a las determinaciones y como una no correlación. Dicha fuga Deleuze la entenderá como aquello que le pasa al pensamiento cuando se libera de la determinación: “la imagen del pensamiento” estaba construida por determinaciones/delimitaciones de aquello que se quería señalar y se hacía mostrar con el concepto desde una lógica apofántica, pero también desde la generalidad. Lo general abarca, supera lo particular y lo singular; pero este *se* impersonal no se retiene en esta generalidad, es dicha fuga y puesta en juego de la *dynamis* creativa.

También conviene reiterar sobre la figura de la paradoja que, en textos como *Lógica del sentido*, tendría el rol de ser un no-ser, en este caso es un modo de ser o el *extraser* del sentido o acontecimiento. Al estar-se siempre realizando, este acontecimiento es una de las ideas centrales de la deposición ontológica abogada por Deleuze desde un primer tramo explicativo. Enmarcadas bajo la interpretación del *extraser*, rastreada desde la filosofía estoica, cuya intención era concebir un acontecimiento que sin fondo permanece en plena libertad para deslizarse hacia uno o varios sentidos. Esto deviene en una contracorriente de la fundamentación y la sistematización

6. “La quatrième personne [...] vient combler le vide, l'absence, le tour purement négatif de l'analyse de Blanchot, les resonances de la puissance du négatif hégélien ou heideggerien. L'impersonnel échappe à la dialectique de la négativité. Il étudie la logique du contradictoire, comme la logique de l'union des contraires, pour adopter celle du paradox, ou de l'admission de cet 'impossible', moteur du sens, qu'est la quatrième personne, Saut d'une particule hors de son orbite qui déclenche le mécanisme de la création” (Schéer, 1998: 84).

del pensar contemporáneo que desahucia a la esencialidad y subvierte el estatismo conceptual para la comprensión del mundo, desde una postura que amplifica el señalamiento de la *ruina* de la cognoscibilidad representativa y que prefiere quedarse en el tramo del puro acontecer.

Aunque se abordará enseguida el asunto de la paradoja en Deleuze, conviene recuperar que, al hilo de la exposición de *Diferencia y repetición*, esta figura está implicada en una excedencia terminológica, desde la que se ha querido señalar la potencia que posee como parte del no de la diferencia. Retomamos, por último, el tercer y el cuarto remarcados de ese entre, del intersticio recuperado por Deleuze sobre el cual acuña dicha figura creativa:

3) La diferencia ontológica se corresponde con la pregunta. Es el ser de la pregunta, que se desarrolla en problemas, jalonando campos determinados en relación al ente.

4) Así comprendida, la diferencia no es objeto de representación. La representación, como elemento de la metafísica, subordina la diferencia a la identidad, aunque más no sea refiriéndola al *tertium* como centro de una comparación entre dos términos que se consideraran diferentes (el ser y el ente). Heidegger reconoce que ese punto de vista de la representación está todavía presente en *Vom Wesen* (cf. trad. francesa, p. 59, donde el tercero se encuentra en “la trascendencia del estar-ahí”). (Deleuze, 2009: 113)

Las referencias que hace Deleuze, incluidas en la larga cita del texto *Diferencia y repetición*, aluden a una imposibilidad, ya vislumbrada en Heidegger, sobre que el lenguaje tradicional de la lógica apofántica se ha mostrado incapaz de pensar la diferencia desde sí. La diferencia –reconocemos– es uno de los grandes principios del conocimiento, al igual que el principio de identidad, referidos por Aristóteles; este último se concentra en la identidad positiva y la diferencia como lo negativo de lo positivo, en el fondo referido a la positividad de la identidad. Respecto de lo Mismo (*Même*), Deleuze recupera la cuádruple raíz en el pensamiento representativo.

Esto quiere decir que la diferencia está reducida a la identidad o a la lógica de lo Mismo en el mundo de la representación. La identidad del concepto es una de las estrategias del mundo de la representación, el concepto identifica la expresión con lo que es, con la lógica del es. Esta lógica que tradicionalmente conocemos y entendemos como aquella que recogía el pensar filosófico bajo la legaliformidad que se “conforma” gracias al ente y a la estructura que hemos reconocido de la entidad.

La última referencia que hará Deleuze sobre el tratamiento de la diferencia en Heidegger es al modo en que aparece en *Identidad y diferencia*:

La diferencia no se deja subordinar a lo Idéntico o a lo Igual, sino que debe ser pensada en lo Mismo como lo Mismo. [...] “Lo mismo y lo igual no se recubren, como tampoco lo mismo y la uniformidad vacía de lo puro idéntico [...] Lo mismo aleja toda diligencia por resolver las diferencias en lo igual: igualar siempre y nada más. Lo mismo reúne lo diferente en una unión original. Lo igual, por el contrario, dispersa en la unidad inexpressiva de lo uno simplemente uniforme. (Deleuze, 2009: 114)

Este Mismo (*Même*) (con mayúscula) es una de las figuras de combate desde la cual pensadores como Emmanuel Levinas, Michel Foucault y el mismo Gilles Deleuze han leído la filosofía tradicional, como aquella que abarca la totalidad a partir del concepto, pero que oblitera la diferencia, la otredad, la excentricidad.

Empero, después de que Deleuze retomara y reconociera las diversas formas en que Heidegger quiso pensar la diferencia, comienza a cuestionarse si cabía aún un malentendido en el filosofar de Heidegger, al haber tachado al ser en lugar de poner entre paréntesis el (no) de no-ser. “Además, ¿es suficiente oponer lo Mismo<sup>7</sup> a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones?” (Deleuze, 2009: 114).

7. En efecto, debe observarse que Heidegger emplea aquí el término *das Selbe* (lo mismo) y no *das Gleiche* (lo idéntico, lo equivalente o lo comparable). Es particularmente importante

Para Deleuze, hay dos razones para dudar de la separación definitiva de una ontología como la heideggeriana del tramo representativo y de querer vislumbrar la diferencia; una de esas razones tiene que ver con la tachadura del ser, que para Deleuze tendría otros modos de repensarse, sobre todo en lo que desarrollará en *Lógica del sentido*, reconociendo que entre el ser y el ente hay un *extraser*, que será retenido en la figura de la paradoja.

### 3. La paradoja

Si bien para Deleuze han quedado sobradamente repensadas las empujadas en la filosofía actual respecto de la ruptura con la lógica cognoscitiva, cuya acepción de verdad está ya en desuso, así como la convicción de que la huella respecto de dicha disconformidad había quedado fijada para el pensamiento en su tiempo, paralelamente se iba constituyendo una senda no explicitada en el proyecto heideggeriano, que parecía obtener el camino del ente al ser y concentrarse, más bien, en la existencia como acontecimiento, existencia que al experimentar el mundo filosofaba y se realizaba como cada una de sus posibilidades. Desde ello, Deleuze intentaría “invertir el heideggerianismo”, esto es, la deposición de la consideración del *acontecimiento del ser* a la del *ser como acontecimiento*. Consciente de que inserta en la ontología de cuño heideggeriano aún pervive la primicia de la experiencia, experiencia radical, pero ante todo llevada posteriormente al nombrar; Deleuze (2011: 48) señala que una vez que hemos atisbado los límites de dicha experiencia lo que se invoca es una especie de aparición/*fantasma* en el límite de esa experiencia desplegada.

señalar esta oposición entre ambos, ya que la “mismidad” no comporta ninguna identidad de los términos o procesos explicitados, sino su articulación en el seno de la esencia o del sentido del ser. La “mismidad” es, pues, la marca de la diferencia del ser y el ente: la duplicación o el pliegue (*Zwiefalt*) del ser y el ente. La diferencia ontológica, experiencia fundamental de los griegos (incluso si no la explicitaron), funda el “pliegue” de los términos griegos. Ya un pasaje de *Introducción a la metafísica*, de 1935, nos informa sobre este punto: “Si una cosa es la misma (*daselbe*) que otra, consideramos que las dos hacen una y la misma cosa (*ein und dasselbe*)” (Escobas, 2009: 403).

De tal modo que ese vértice instigó a Deleuze para proponer, enseguida de las crisis de la lógica apofántica y del principio de identidad, lo que yo llamaría la *paradoja del principio*.

No hay que olvidar que el trabajo que realiza en *Lógica del sentido* se refiere al acontecimiento como una entidad inexistente, cuyas implicaciones tienen relación estrecha con el sinsentido. De aquí nuestra primera concentración. Con la acepción para-*doxa*, Deleuze quiere situarse en lo que el prefijo *παρά* señala: lo que corre paralelo a la *doxa* como último residuo de la racionalización; el desdoblamiento y la captación en perspectiva de lo que se encuentra impasible ante cada ostensibilidad como estado de cosas. El acontecimiento será considerado como indiferente al estado de cosas o a la verdad o la falsedad de las proposiciones; en suma, “indiferente a todos los opuestos. Porque todos estos opuestos son solamente modos de la proposición considerada en sus relaciones de designación y significación, y no caracteres del sentido que ella expresa” (Deleuze, 2011: 63). Así, lo que señala *Lógica del sentido* es que hay *otro modo que ser* en el que podremos considerar al acontecimiento como inafectado, neutro, sobre un estado de cosas o sobre la designación de las proposiciones. Respecto del sentido, Deleuze comienza a analizarlo con el acontecimiento, en primer lugar, fuera del logos tradicional; el sentido se entiende no solamente como designación y ostensibilidad, ni solamente desde la designación de las proposiciones. El sentido en forma de paradoja es un modo de ser, sin verticalidad verificativa, por lo que su dirección no es solo la vertical, sino que puede dirigirse a cualquier dirección. Es un *extraser*, un ser sin territorio, el no lugar, la no categorización, la superficie de las cosas, no su fundamento.

### 3.1. El *desfondamiento*

Como último núcleo de esta pesquisa, tendremos que precisar que Deleuze también participó del concierto de trasfondo de su panorama

filosófico, panorama que había explicitado la falta de fundamento no como una tara, sino como un punto a la eventualidad. Esto ya se lo debíamos también a Heidegger, quien puso la atención en la no necesidad de la fundamentación, sitio preponderante para la oculación del fondo-abismo donde el pensamiento había arribado en su época. La filosofía ya no fundamenta porque el fundamento es no necesario, topa con su fondo-abismo (*Abgrund*). Este estado de descomposición no llevó a Deleuze a proponer otro ordenamiento, sino a situar al acontecimiento como lo que engulle el fundamento, refractario a su indexación definitiva en el discurso filosófico.

Con “desfondamiento” (*effondement*), Deleuze intenta, quizá, darle forma conceptual a aquello que ni es ausencia pura de fundamento (con sus figuras de abismo, el no-ser, el vacío, la nada, etc.), ni tampoco una lectura del fundamento desde una contemporaneidad refundadora, valga la expresión redundante (pensamos en figuras del fundamento como la narratividad o la interpretación) (Martínez, 2007: 312).

De esta guía, en Deleuze el acontecimiento se presenta como la contrapartida de la fundamentación, en alusión expresa a la pausa del discurso, al espaciamiento necesario como para que una filosofía se torne verdaderamente crítica.

No es posible agotar sendas perspectivas/variedades sobre el acontecimiento en un trabajo como este; solamente queda pautado que habrá que ponderar si es posible la reducción/reconducción de la verdad del *Seyn* en una perspectiva como la de Deleuze, en una de las figuras como la del acontecimiento, pero este sentido pone en mención y en juego la evanescencia del evento, concurrente con lo real, como ese juego de fuerzas que ya veía el mismo Hegel en su saber absoluto y que nos hace preguntar si para la interpretación heideggeriana podría aportar algo de luz respecto de ese acontecer del ser. No hay que olvidar que una de las pautas dibujadas en los *Beiträge* apunta finalmente a que arribe en nuestra época la pregunta por la verdad del *Seyn*, que permanece oculta y que hace que Heidegger (2011: 165) remarque su instantaneidad de la siguiente manera:

¿No significa a la vez esta ocultación del fundamento de la verdad del ser, que la historia del ser-ahí griego, determinado a través de esta verdad, haya sido puesta en la más breve vía y el presente cumplido en un gran y único instante del crear?

Sabemos que esta pregunta se refiere a la regalia del *Sein* en la historia, que no es más que rehusó, demora y pregunta radical, cuya instantaneidad nos aboca más a su evanescencia, sin usar la figura deleuzeana de fantasmas, pero se vislumbra su toque. En Deleuze el acontecimiento anuncia la instantaneidad, del estado de cosas *in fieri* y su posibilidad de enunciación. Enunciación que se concentra en el tránsito, la clásica diferencia del estoicismo entre el cortar y el ser cortado. Heidegger insiste en que ese rehusó histórico del ser es el tránsito, un instante frente a la permanencia de la *ousía* y del concepto mismo, y en el tránsito se señala el infinitivo del transitar como ejercicio “metafísico” que nos apela y nos reenvia.

De ambas posturas respecto del acontecimiento, podemos vislumbra una huella frente a la figura del ser. Este ser deviene acontecimiento en momentos precisos de la factura intelectual heideggeriano-deleuzeana, conviniendo en que el acontecimiento confronta al discurso ortodoxo, tradicionalista. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico (Deleuze y Guattari, 1993:96), porque significaría, de nuevo, cristalizarlo para las significaciones temporales. De igual manera, de ambas posturas podríamos columbrar una ontología “acontecimental”, tal y como la describe Véronique Bergen, como esta ontología que es la misma vida del pensamiento, el retorno del ser al pensar, no porque se piense en una identidad entre ser y pensar<sup>8</sup> de tipo parmenídeo, mantenida

por siglos en el discurso filosófico, sino para que esta ontología subverta y reconvierta nuestro modo de filosofar.

## Referencias

- BERGEN, V. (2001), *Lontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan.
- DELEUZE, G. (2009), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2011), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- y F. GUATTARI (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- DÍAZ, J.A. (2009), “Lo absoluto del saber absoluto”, *Eidos*, 11: 10-34.
- ESCOUBAS, É. (2009), “Mythos, logos, epos son la palabra”, *Arreté. Revista de Filosofía*, XXI (2): 401-409.
- GILARDI, P. (2016), “La pregunta por el sentido del ser”. Disponible en [http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-la-pregunta-por-el-sentido-del-ser/#\\_ftn5](http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-la-pregunta-por-el-sentido-del-ser/#_ftn5).
- HEIDEGGER, M. (1990), *Identidad y diferencia* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Barcelona, Anthropos.
- (1999), *Introducción a la metafísica* (trad. E. Estiú), Barcelona, Gedisa.
- (2001a), *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer.
- (2001b), *Platon: Le Sophiste* (trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne), París, Gallimard.
- (2009), *Principios metafísicos de la lógica* (trad. J.J. García Norro), Barcelona, Síntesis.
- (2011), *Aportes a la filosofía, acerca del evento* (trad. D. Picotti), Buenos Aires, Biblos.
- MARTÍNEZ QUINTANAR, M.Á. (2007), “La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático”, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.

8. “La imagen de pensamiento, la más pobre, la más exigua en su desvitalización (circunscrita por imagen dogmática, ortodoxa, moral del pensamiento, como representación regida por los ocho postulados en *Diferencia y repetición*, como *doxa*, logicismo, prospectos de lo vivido y trascendencia en *¿Qué es la filosofía?*, como pensamiento presocrático de las profundidades y platonismo en las alturas en *Lógica del sentido*, como árbol, raíz, calco centrado y jerárquico en *Mil Mesetas*), no puede más que perder el brillo del acontecimiento



SANTA CRUZ, M.I. (2012), "Sobre la categoría de relativos en Platón y Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVIII (1): 5-30.

SCHÉRER, R. (1998), *Regards sur Deleuze*, París, Kimé.

## Repensar la pasividad: la lectura de *Ser y tiempo* del joven

Levinas

Ricardo Gibu Shimabukuro

El propósito de este trabajo es doble: presentar la lectura de *Ser y tiempo* llevada a cabo por Emmanuel Levinas en sus obras tempranas, más precisamente, en dos artículos dedicados a la obra del filósofo de Messkirch: "Martin Heidegger y la ontología", de 1932 y "La ontología en lo temporal", de 1940; en segundo lugar, analizar el peso que esta lectura tiene con relación a la propuesta filosófica levinasiana en torno a la pasividad del sujeto, especialmente en *Sobre la evasión* (1935), y *De la existencia al existente* (1947). Si el artículo de 1932 tiene como objetivo presentar las principales tesis de la obra de Heidegger, en un tono de admiración y de gran afinidad filosófica, el de 1940, compartiendo esa misma intención, da cuenta en la parte conclusiva de un posicionamiento crítico que, a pesar de no abundar en detalles, muestra con nitidez la distancia que en ese momento existe entre ambos. La comprensión de dicho distanciamiento nos permitirá descubrir la relevancia de la dimensión pasiva del sujeto y el rol que juega en la propuesta filosófica levinasiana en sus inicios.

### 1. Levinas y Heidegger: 1927-1932

El primer contacto de Levinas con la obra heideggeriana se realiza en la universidad de Estrasburgo gracias a su maestro Jean Hering, filósofo alsaciano, discípulo de Edmund Husserl en Gotinga, el cual lo introduce a la lectura de *Ser y tiempo* poco después de su publicación en 1927. En una

entrevista que Levinas concedió a Marie-Anne Lescourret, autora de la biografía más importante del filósofo francés publicada hasta ahora, recordaba que leyendo esa obra tomaba conciencia de la distancia que se abría entre Husserl y Heidegger, y que tras comentar esta impresión con Hering este le respondía: Heidegger “va más lejos que Husserl” (Lescourret, 2005: 74). Gracias a la mediación de Hering, Levinas fue aceptado por Husserl para el año académico 1928-1929 en la Universidad de Friburgo donde confirma lo dicho por su maestro de Estrasburgo. De ahí las conocidas palabras de Levinas a François Poirié (1987: 60): “tuve la impresión de que fui a ver a Husserl y encontré a Heidegger”. La tesis doctoral de Levinas sobre la teoría de la intuición en Husserl de 1930 testimonia el profundo influjo del filósofo de Messkirch obrado en su lectura de la fenomenología. Dice Levinas (1984: 13): “En relación a nuestro objetivo, no nos inquietamos en tomar en cuenta los problemas propuestos por los discípulos de nuestro autor, en particular por Martin Heidegger, cuya influencia se reconocerá constantemente en este libro [...] Nos parece que el problema que plantea aquí la fenomenología trascendental se orienta hacia un problema ontológico, en el sentido muy especial que Heidegger atribuye a este término”. Queda claro, a partir del texto citado, que para nuestro autor la obra de Heidegger permite comprender mejor la fenomenología de Husserl, tener “una aprehensión más exacta” de ella. Ello se da de manera clara con relación al problema de la temporalidad. Aunque reconoce Levinas (1984: 66) la importancia de esta cuestión en las preocupaciones fundamentales de la fenomenología husserliana, considera que, al valorar el rol de la filosofía en un mismo plano que el de las demás ciencias, Husserl concibe la temporalidad independientemente de la situación histórica del hombre. En tal sentido, la obra de Heidegger constituye un correctivo de esta posición intelectualista, orientando la filosofía a su sede originaria. Por otro lado, el filósofo de Messkirch, a los ojos de Levinas, se muestra como el verdadero continuador de la fenomenología. La crítica al carácter teórico del método husserliano nos descubre el mundo no como un ámbito de objetos percibidos, sino “como un centro de acción, como un campo de actividad

o *cuidado* [solicitude], para hablar en términos de Martin Heidegger” (Levinas, 1984: 174). Finalmente, desde la perspectiva de nuestro autor, la fenomenología trascendental se orienta a la pregunta por el ser. En efecto, solo Heidegger ha sabido interpretar el problema de la constitución como un problema ontológico, distinguiendo su tarea esencial: “traer a la luz el sentido de la existencia”. Este sentido que se abre a través de las distintas regiones de objetos no se agota en la estructura que accede a estos objetos, sino “apunta al significado de la existencia misma del ser”.

En un artículo de 1931 titulado “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, Levinas sigue mostrándose en total sintonía con la obra heideggeriana, definiendo el método fenomenológico en una línea más cercana a la del autor de *Ser y tiempo* que a la de Husserl: “el significado filosófico y último del *fenómeno* es alcanzado cuando es restituído a la vida consciente, a lo individual e indivisible de nuestra existencia concreta [...] el mundo mismo –el mundo objetivo– no responde al modelo de un objeto teórico, sino se constituye por medio de estructuras mucho más ricas que solo estos sentimientos intencionales son capaces de aprehender” (Levinas, 1994: 85). Con Heidegger la fenomenología, desde esta singular lectura de Levinas, ofrece una vía inédita para responder a la pregunta central de la filosofía, que no es otra que aquella por el ser: “Heidegger ha podido mostrar, de una manera magistral, cómo el análisis de la «existencia humana efectiva», nos conduce a la dimensión filosófica por excelencia que entreveía Aristóteles cuando formulaba el problema del «ser en tanto ser»” (82). La decisión de Levinas de escribir un trabajo sobre la filosofía de Heidegger, tras la publicación de su tesis doctoral en 1930, responde todavía al deseo de nuestro autor de posicionarse filosóficamente desde el marco ofrecido por el autor de *Ser y tiempo*, el cual veía con buenos ojos dicha iniciativa. En la carta del 1 de agosto de 1930 que Heidegger escribe al editor de su obra, Vittorio Klostermann, se puede leer: “El señor doctor E. Levinas, alumno de Husserl y mío, quien se doctoró recientemente en Estrasburgo, quiere [...] escribir un amplio artículo sobre mis trabajos. Tengo buenas razones para suponer que el artículo resultará bueno y por ello quisiera apoyar

vivamente la petición del señor Levinas de que le sean enviados por parte de la editorial el libro sobre Kant y la lección inaugural como ejemplares para reseña” (citado por Xolocotzi, 2014: 114).<sup>1</sup> El artículo al que se refiere Heidegger aparece publicado en el número de mayo-junio de 1932 de la *Revue Philosophique* con el título “Martin Heidegger y la ontología”.<sup>2</sup> Así como sucedió con la tesis doctoral de 1930 en relación con Husserl, ese trabajo fue el primero en presentar sistemáticamente la obra del filósofo de Messkirch en ámbito francófono. Consideremos brevemente algunos aspectos que Levinas destaca en este ensayo.

1) El valor de la filosofía de Heidegger reside en haber planteado una nueva forma de comprender la noción de ser y su relación con el tiempo (Levinas, 1932: 401). El tiempo no se entiende como “un carácter de la esencia de lo real, o como algo o como una propiedad. Es la expresión del hecho de ser [fait d'être] o, más precisamente, el hecho de ser mismo. Es de alguna manera la dimensión en la que la existencia misma se produce [se fait]. *Exister es temporalizarse*” (398). Es precisamente en este sentido que la filosofía de Heidegger, a los ojos de Levinas, no puede considerarse una antropología filosófica, tal como la primera recepción de *Ser y tiempo* tendía a presentarla, por el contrario, ella permite remitirnos a la cuestión filosófica más importante, expresada por Aristóteles como el problema del ser en tanto ser (Levinas, 1932: 401; 1994: 92, véase la nota): “aprehender el tiempo en su especificidad significa ceñirse a la significación misma del ser [...]. La teoría del tiempo es por tanto ontología en el sentido fuerte del término” (Levinas, 1932: 398).

1. Señala Angel Xolocotzi allí mismo: “Los textos a los que Heidegger hace referencia son *Kant y el problema de la metafísica* y su lección inaugural «¿Qué es la metafísica?», leída en Friburgo el 20 de julio de 1929, ambos textos fueron publicados ese mismo año”.

2. Ese ensayo aparecerá posteriormente en el libro *En déconvoyant l'existence avec Husserl et Heidegger* publicado en 1947 (Paris, Vrin).

2) Si la distinción en *Ser y tiempo* entre *das Seiende* y *das Sein des Seienden* todavía puede ser rastreada en la historia de la filosofía, su novedad reside en la posibilidad de comprender el significado del ser del ente: “la comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana [...]. Pero el hecho de la comprensión no quiere decir que esta sea explícita ni auténtica” (Levinas, 1932: 403) Por ello se abre la tarea hermenéutica, que constituye el drama de la existencia humana de pasar de la comprensión implícita y no auténtica a la comprensión explícita y auténtica. Dado que el hombre es el que comprende el ser, este se sitúa en el centro de la pregunta ontológica. Es claro para Levinas que la *Fundamentalontologie* pasa por determinar las condiciones en las que se plantea la pregunta por el ser; de este modo, “el estudio del hombre [es] el que nos va a descubrir el horizonte al interior del cual se pone el problema del ser, puesto que es aquí que *se realiza* [se fait] *la comprensión del ser*” (404).

3) La comprensión en la que se decide el modo de ser propio del hombre no puede definirse como un acto entre otros. Si Husserl consideraba la intencionalidad la estructura esencial de la conciencia, para Heidegger *la esencia misma del hombre será la comprensión del ser*. “Lo que el hombre es, constituye al mismo tiempo *su modo de ser*, su modo *de ser allí*, de «temporalizarse»” (Levinas, 1932: 405). Dado que las determinaciones esenciales del hombre coinciden con sus modos de existir, el hombre no es un *Daseinendes* (ente), sino un *Dasein* (“l'être ici-bas”, lo traduce Levinas). La forma verbal del término *Dasein* remite al hecho de que “cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse allí” (405); el existir del hombre queda determinado en su relación originaria con esta existencia (comprensión del ser) que no es otra cosa que el tiempo mismo.

4) El ser que se revela a través de la existencia del *Dasein* se revela en la estructura del *ser-en-el-mundo*. El mundo no es el lugar al interior del cual se presentan los entes intramundanos, sino la condición, arraigada en el *Dasein*, de la aparición de las cosas. El carácter ontológico del

*munido* permite redefinir la intencionalidad a partir de una novedosa relación del *Dasein* con el ente intramundano, más allá de cualquier forma de representación teórica. “Las cosas en medio de las cuales vive el *Dasein* son, ante todo, objetos de cuidado, de preocupación [*solllichkeit*], de uso [*manieiment*]. Son objetos que sirven para algo: hachas para cortar la madera, martillos para martillar el acero” (Levinas, 1932: 410).

- 5) Levinas da cuenta en su exposición de los distintos elementos implicados en el análisis del mundo llevado a cabo en *Ser y tiempo*. Con nitidez, señala que el entramado de remisiones que constituye la unidad del mundo tiene su condición de posibilidad en la estructura formal “en vista de” cuyo término es el mismo *Dasein*, más precisamente, en el “en vista de sí mismo”. Dice Levinas (1932: 428): “La relación con el objeto exterior, bajo su forma inicial de útil [*manieiment*], se hace posible gracias a esta relación consigo mismo [*rapporrt à soi même*], a este «en vista de» inicial de la preocupación [*solllichkeit*].”

- 6) El *Dasein* se comprende en una cierta disposición afectiva (*Befindlichkeit*) ligada al hecho de estar clavado (*rive*) a posibilidades que se le imponen irreversiblemente. “Este hecho de ser arrojado [*ce fait d'être jeté*] en medio de sus posibilidades y de ser abandonado allí Heidegger lo indica con el término *Geworfenheit* [*dérliction*]” (Levinas, 1932: 417). El *ser-arrojado* constituye el hecho originario respecto del cual todo hecho empírico es derivado. Por ello, la existencia humana se define como *effectivité* (*Faktizität*), y la comprensión de esta, como una “hermenéutica de la *Faktizität*” (417).

- 7) El estado de yecto y de abandonado del *Dasein*, en cuanto comprensión de posibilidades, lo proyecta más allá de sí mismo, no hacia posibilidades que apuntan a una realización preconcebida, sino a la posibilidad en su posibilidad misma. La disposición afectiva de la angustia permite salvar al *Dasein* de la dispersión en las cosas y le revela su posibilidad de existir como ser-en-el-mundo. “Ella comprende de una manera excepcional la posibilidad de existir auténtico” (Levinas, 1932: 428). Ser-arrojado

[*dérliction*, *Geworfenheit*], proyecto [*proiect-esquisse*, *Entwurf*] y caída [*chute*, *Verfallen*] constituyen las tres modalidades originarias de la comprensión que hallan su unidad a través de la angustia. Haciendo desaparecer las cosas intramundanas, tornándolas insignificantes, la angustia permite al *Dasein* comprenderse de manera auténtica en el mundo en la medida en que, liberado de su dispersión en las cosas, es “llevado a la posibilidad desnuda de su existencia, entregado a sí mismo en una especie de nada” (Levinas, 1932: 427-428).

## 2. Las primeras consideraciones críticas: 1933-1940

Si es conocida la admiración que la filosofía de Heidegger despertaba en el joven Levinas, también es conocida la ruptura con la obra del filósofo de Messkirch en 1933 después de que este aceptara el rectorado en Friburgo en los primeros años del gobierno nacional-socialista nazi. Este suceso quedará en la memoria de Levinas (1991: 134) a lo largo de toda su vida: “Yo no puedo olvidar jamás lo que él era en 1933”, dirá casi cincuenta años después. Desde estas consideraciones, no hay evidencia de que antes de este evento Levinas hubiera asumido una posición crítica respecto de Heidegger. No podríamos afirmar, como lo hace Jean-François Courtine (2012: 17), que el término “ontologismo” que aparece en el ensayo sobre Heidegger de 1932 “está destinado a proponer algo así como una versión negativa, peyorativa de la cuestión del ser”, máxime cuando todo el ensayo es muy favorable a las principales tesis de *Ser y tiempo*.<sup>3</sup> Lo que sí puede decirse es que las primeras críticas de Levinas a la obra del filósofo de Messkirch se

3. “[L]a description du *Dasein* quotidien occupe une très grande place et les multiples pages qui y sont consacrées sont d'une très grande beauté, d'une rare perfection d'analyse; c'est là la meilleure preuve de l'instrument qu'est la phénoménologie” (Levinas, 1932: 420). “La descripción del *Dasein* cotidiano ocupa un lugar muy amplio y las numerosas páginas a él consagradas son de una gran belleza, de una rara perfección de análisis; esta es la mejor prueba del instrumento que constituye la fenomenología”.

plantean en el marco de una existencia pensada en una relación irreversible e irreductible con el ser, de la que no cabe pensar otra forma de trascendencia que no sea la de su comprensión. Precisamente en este contexto el término “ontologismo” hace nuevamente su aparición en el ensayo *Sobre la evasión*, cargado esta vez de un sentido negativo, aludiendo a aquella relación con el ser en términos de identidad, “de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie parecería poner en duda”<sup>4</sup> y determinando un modo de pensamiento que permanece “prisionero de un principio elemental y simple según el cual únicamente se podría pensar y experimentar lo que existe o se supone existiendo”<sup>5</sup>. Aquello que cambia con relación al término “ontologismo” en los ensayos de 1932 y 1935 no es su contenido, sino su valoración. Reviste particular interés un artículo de Levinas publicado en 1933 en Lituania y titulado “La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana”, para dar cuenta de las razones que pudieron estar en el origen [de](#) este cambio. Se trata de un trabajo, escrito muy probablemente antes de la ruptura con Heidegger a causa del rectorado en Friburgo, en el que se intenta describir la siguiente

4. “L'être est: il n'ya rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on névise dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de l'identité de l'être [...] Elle est l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif. En effet la philosophie occidentale n'est jamais allée au-delà. En combattant l'ontologisme, quand elle le combattait, elle luttait pour un être meilleur [...] ou pour le perfectionnement de notre être propre” (Levinas, 1982a: 69). “El ser es: no hay nada que agregar a esta afirmación siempre y cuando solo consideremos en un ser su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente aquello a lo que se alude cuando se habla de la identidad del ser [...] Ella es la expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie podría, al parecer, poner en duda. De hecho, la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Combatiendo el ontologismo, cuando lo combatía, ella luchaba por un ser mejor [...] o por el perfeccionamiento de nuestro propio ser”.

5. “L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée [...] Elle restait prisonnière de un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister” (Levinas, 1982a: 96). “El ontologismo en su sentido más amplio siguió siendo el dogma fundamental de todo pensamiento [...] Permaneció prisionero de un principio elemental y simple según el cual únicamente se podría pensar y experimentar lo que existe o se supone que existe”.

ridad de la cultura alemana en comparación con la francesa. Levinas se centra en el modo peculiar de comprender la relación entre lo material y lo espiritual en ambas culturas. Si en Francia, siguiendo la estela cartesiana, la espiritualidad está disociada de la materia y de “todo fenómeno biológico” (Levinas, 2006: 127), “los alemanes parten de la existencia espiritual concreta” (129), del *yo* concreto que “se preocupa de su destino, que se inquieta ante la muerte mirándole a los ojos o huyendo de ella” (130). “Los alemanes”, afirma Levinas, “con su sensibilidad innata, se interesan en este drama interior (del *yo* concreto), en esta inquietud ciega que permanece insuñisa a la razón. Tratar de evitar las profundidades de la vida y de sus vicios, y querer ocultarse de ellos a través de la luz de la razón significaría su pérdida” (130). Según Levinas, Thomas Mann, desde la literatura, expresaría esta forma singular de enraizamiento de la vida espiritual en la vida corporal, que Heidegger, desde la filosofía, explicita a través de la noción de “existencia”. En *La montaña mágica* “el cuerpo entra en la esfera de la angustia por la muerte [...] En el soplo de la muerte se constituye la atmósfera metafísica [...] Esta existencia biológica no tiene nada que ver con la materia inanimada del materialismo tradicional. Ella está en plena sintonía con la noción de espiritualidad de los alemanes que hemos descrito anteriormente” (Levinas, 2006: 133). Los alemanes, que conocen el poder del demonio insuñiso que duerme en el alma de su pueblo, saben de la importancia de la disciplina militar, personificada en el oficial prusiano Joachim Ziemssen, para contenerlo. Y aquí la observación premonitoria de Levinas: “Es difícil no subrayar que los partidos políticos extremistas, poderosos en Alemania actualmente, están fascinados por esta noción de espiritualidad. No se fián de la razón porque se opone a su vitalidad [...] Los alemanes creen que el dolor es más real que la razón que quiere asfixiarlo y que la verdad [...] es un grito de terror [effroi] de la existencia en lucha por su sobrevivencia. Es fácil olvidarse de sí mismo y perder el equilibrio imaginando entender la voz mística del fondo de su alma” (132).

Es interesante notar que la posición filosófica de Levinas frente a la ontología fundamental heideggeriana va consolidándose a partir de este

artículo de 1933. Sería demasiado simplista, sin embargo, decir que la razón de fondo de la desafección y de la ulterior ruptura de Levinas con Heidegger estuviera ligada a algún tipo de acusación respecto de un supuesto vínculo de este con los “partidos políticos extremistas” mencionados en ese artículo. Levinas podría haber advertido o intuido que esta forma peculiar de concebir la facticidad humana en ámbito germánico contenía varias vías o posibilidades filosóficas que requerían un fino análisis para no sucumbir en uno de sus extremos. Un punto de partida común podría advertirse en cualquiera de estas posibilidades: la idea de un sujeto clavado en su cuerpo. Así, en el artículo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” de 1934, afirma Levinas (1994: 29) que la adhesión al yo, que constituye el hecho de la corporeidad, es una adhesión “de la que *no nos escapamos* y que ninguna metáfora la podría confundir con la presencia de un objeto exterior, es una unión de la que nada podría alterar el gusto trágico de lo definitivo”. Ser hombre significa aceptar este encadenamiento, no poder escapar de sí mismo. Es sobre la imposibilidad de sustraerse al arraigo en el propio cuerpo como la existencia va mostrándose un hecho originariamente pasivo. La valoración de este dato pasivo determinará la suerte de tres propuestas filosóficas que, partiendo de una base común, se desplegarán por caminos irreconciliables: 1) la filosofía del “hitlerismo”; 2) la ontología heideggeriana, y 3) la ontología levinasiana.

## 2.1 La pasividad trágica en la filosofía del “hitlerismo”

Las reflexiones de Levinas (1994: 30) en torno a los presupuestos filosóficos del nazismo apuntan a explicar una consideración de la pasividad en términos de raza. Se trata de una nueva concepción del hombre en la que lo biológico, “con todo lo que comporta de fatalidad, deviene más que un *objeto* de la vida espiritual, deviene su corazón”. El peso que en esta concepción tienen los ecos de lo hereditario y los vínculos, reminiscencias y tradiciones formadas en torno a la sangre van desvinculando al hombre de

la libertad e identificando su esencia con su encadenamiento con el pasado.

“Una sociedad basada en la consanguinidad deriva inmediatamente de esta concretización del espíritu. En consecuencia, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!” (31). Se inaugura así una nueva forma de universalidad cuya transmisión se da no como propagación de una idea, sino como expansión de una fuerza, cuyo origen coincide con aquella base biológica que asegura la unidad desde el principio, sin apartarse jamás de ella. Dice Levinas: “La fuerza no se pierde entre los que la padecen. Ella está atada a la personalidad o a la sociedad que la ejerce [...] es un ideal que lleva, al mismo tiempo, su propia forma de universalización: la guerra, la conquistista” (33). Es la novedad de esta concepción y de su traducción en el plano político lo que da pie a Levinas a considerar el antisemitismo racista un hecho histórico que permite explicitar por vez primera la condición trágica del hombre a partir del elemento racial. En virtud de esta experiencia de facticidad descubierta en la piel de alguien cuya existencia es amenazada a causa de una base biológica que no puede ocultar y de la que no puede desligarse, Levinas considera posible una reflexión filosófica de dicha condición. En efecto, no es solo el ser judío lo que se pone en cuestión en el antisemitismo, sino el hecho de que el hombre quiera pensarse desde la facticidad de un mundo reducido al presente. Con el hitlerismo surge la concepción de un tiempo irreversible que condena toda acción a la imposibilidad de desligarse de un pasado que no se ha elegido, “un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación” (24) y a abrirse a un futuro como destino trágico. En un artículo publicado en 1935 en la revista *Paix et Droit*, medio de difusión de la Alianza Israelita Universal, Levinas establece con mayor nitidez esta suerte trágica a partir del ser judío: “La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. Ya no podemos huir de él. El judío está necesariamente clavado [*rivé*] a su judaísmo [...] ante la realidad del hitlerismo descubre toda la gravedad del hecho de ser judío” (Levinas, 2006: 145). Tal claridad se ahondará todavía más, si cabe, en el artículo “Ser judío”, de 1947: “El recurso del antisemitismo hitleriano al mito racial ha convocado al judío a la irreversibilidad de su ser. No poder

huir de su condición [...] Situación humana, ciertamente –y por ello, el alma humana es tal vez naturalmente judía” (Levinas, 2002: 104).

## 2.2. La pasividad en la ontología heideggeriana

La reivindicación heideggeriana de la pasividad fue un hecho que cautivó al joven Levinas desde muy temprano. Lo hemos visto en la exposición del ensayo de 1932, cuando el filósofo judío destacaba aquella trascendencia en la que el *Dasein* quedaba determinado, más acá de la intencionalidad husserliana, por la relación originaria con su propia existencia. Es sobre todo en la modalidad existencial de la *Geworfenheit* donde Levinas orienta su interés, tal como se aprecia en su intento de llevar a cabo una hermenéutica propia de la facticidad, en su primera propuesta filosófica titulada *Sobre la evasión*. Como bien señala Jacques Rolland, en este ensayo “la referencia tática al trabajo heideggeriano es absolutamente evidente” (Levinas, 1982a: 15), fundamentalmente cuando se reconoce la necesidad de repetir con el filósofo alemán la pregunta por el ser. Sin embargo, las primeras críticas explícitas de Levinas a la ontología heideggeriana las realizará en una comunicación en la Sorbona en 1940 titulada “La ontología en lo temporal”,<sup>6</sup> en un evento auspiciado por el filósofo, y amigo suyo, Jean Wahl. Si bien es posible ubicar dichas críticas en los párrafos finales de ese artículo, tal como lo hace Jacques Taminiaux (1991: 180-181), allí donde Levinas señala que la ontología heideggeriana ha subordinado la “verdad óntica”, es decir, aquella en la que se inscribe una alteridad, a la comprensión del ser, los argumentos que sellan el distanciamiento del filósofo judío respecto de Heidegger se encuentran más bien en aquellos en los que expone la relación de la temporalidad y la muerte. Es allí donde podemos apreciar la

6. Ese texto fue publicado por primera vez en castellano en 1948, en la revista argentina *Sur* (167: 50-64) y posteriormente en francés en 1949 con el título “L'ontologie dans le temporel”, en el libro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949: 77-89).

novedad de este artículo respecto del de 1932 que no abordaba –sorprendentemente– esta cuestión. Retomando la triple estructura del cuidado en la que se inscriben las posibilidades del *Dasein* (*Entwurf*, *Geworfenheit* y *Verfallen*), considera Heidegger que la muerte es la condición misma de estas. En efecto, a diferencia de la búsqueda de realización y cumplimiento que toda posibilidad comporta, la muerte aparece como la posibilidad de la imposibilidad misma de la existencia. “Si la existencia es un comportamiento con relación a la posibilidad de la existencia, esta no puede ser otra cosa que un *ser-para-la-muerte*” (Levinas, 1982b: 86). El *ser-para-la-muerte* es la condición de la vuelta del *Dasein* a la propia existencia y, por tanto, condición para la libertad, para el poder-ser. Es en esta capacidad de abrir de la muerte donde el *Dasein* deviene porvenir (*avvenir*), pero “un porvenir que se vuelve de alguna manera hacia atrás, que regresa sobre sus pasos. En su proyección hacia el porvenir, el *Dasein* asume un pasado” (87). Aunque Levinas no critique explícitamente estas consideraciones en el artículo de 1940, sí lo hace en sus *Cuadernos de cautiverio*. La publicación de estos cuadernos ha permitido comprender que las razones que llevaron a Levinas a elegir como tema la relación de la temporalidad y la muerte para presentar la filosofía heideggeriana no fueron casuales. Sobre todo, el primer cuaderno –que data de 1937– da cuenta del profundo interés que tenía el filósofo lituano-francés de repensar esta relación a partir de un nuevo modo de comprender al sujeto. Veamos los aspectos más importantes de este replanteamiento.

### 3. La pasividad levinasiana

Escribe Levinas en los primeros *Cuadernos de cautiverio* fechado a finales de 1937: “Presente = ilusión en el sentido de que podemos siempre postergarlo. No estamos (nunca) obligados a ocuparnos de él inmediatamente. Presente – en un primer momento, imposible de postergar. De allí la idea de que la muerte es el origen del presente” (Levinas, 2009: 54). La idea de

que el presente es algo que se puede postergar está ligada a la idea de un cierto dominio sobre el hasta el punto de creer erróneamente que es posible anticipar la propia muerte y enfrentarla. Si ello fuera así, el problema de la muerte sería el de mi propia muerte “en una resolución por la que me apropiaría de mi ser existiendo a cada instante como si estuviera listo para morir” (Feron, 1999: 116). El poder vivir como si estuviera a cada instante a punto de morir, sin la posibilidad de que ese estar vuelto hacia la muerte implicara alguna forma de realización, significa sobrellevar la muerte como posibilidad de la imposibilidad, en términos de Heidegger.<sup>7</sup> Más que una espera, lo que hay en ese estar vuelto hacia la muerte heideggeriano es un adelantarse a la posibilidad o al poder-ser del *Dasein* que es, precisamente, ese adelantarse mismo. El tiempo quedaría así determinado a partir de la libertad.<sup>8</sup> Levinas entiende la relación de la muerte con el tiempo de otro modo. Afirma en los *Cuadernos de cautiverio*: “Muerte – ningún fenómeno original del presente. Pero el presente no es acción [...] Presente hecho de *Lebenslage*” (2009: 54). La idea de que la muerte no es algo presente, una cuestión que Levinas retomará en *El tiempo y el otro*,<sup>9</sup> apunta (1) a reconducir la temporalidad a la “situación vital” (*Lebenslage*) y (2) a desvincular la temporalidad del registro de la libertad.

7. “Er ist die Möglichkeit der Ummöglichkeit jeglichen Verhaltens zu... jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird «sie immer größer», das heißt sie enthält sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Ummöglichkeit der Existenz bedeutet” (Heidegger, 1967: 262). “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace «cada vez mayor», es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún más o menos, sino que significa la posibilidad de la incommensurable imposibilidad de la existencia” (Heidegger, 1997: 282).
8. “Ce n’est pas la liberté finie qui rend intelligible la notion du temps; c’est le temps qui donne un sens à la notion de liberté finie” (Levinas, 2006: 247). “No es la libertad finita lo que torna inteligible la noción de tiempo; es el tiempo el que da sentido a la noción de libertad finita”.
9. “[L]a muerte jamás es un presente. Es una obividad. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (si tú eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) desconoce sin duda la paradoja de la muerte puesto que elimina nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el porvenir [aweritir]” (Levinas, 1989: 112).

(1) Comprender la relación del tiempo con la *Lebenslage*, en los *Cuadernos de cautiverio*, es un asunto que requiere un esfuerzo hermenéutico importante dado que el término en alemán ya no vuelve a aparecer. Lo que sí aparece, siempre en el primer cuaderno, y habría que pensar en estrecha relación con ese vocablo alemán, es el término “situación” (*situation*) a propósito de una interpretación que hace Levinas de las esculturas de Rodin:

[Es] su manera de ponerse (*se poser*) en el ser lo que importa [...] no existe más un cuerpo que refleja un alma o algún acontecimiento espiritual, sino el cuerpo mismo es este acontecimiento (*événement*) [...] Más que expresar, concreta [concretise] [...] es el pensamiento captado como en situación [situation]. Pero situado con relación al terreno mismo en el que está puesto. Este terreno, este pedestal juega un rol en el acontecimiento de la estatua. Constituye el mundo de la estatua. (Levinas, 2009: 57-58)

Decir que el presente está en relación con la *situation vital* significa que el tiempo, más que vincularse con mi muerte, se vincula con el acontecimiento de la *posición* del cuerpo; dicho en otros términos, con el hecho de la irreversibilidad de la propia existencia, tal como lo había planteado Levinas en *Sobre la evasión*. La pasividad del sujeto se define en este ensayo a partir de un modo singular de entender la relación con el ser, que difiere claramente de aquella que se explicaba con el *Dasein* en *Ser y tiempo*. Dice Levinas: “La verdad fundamental de que *hay ser* (*il y a de l’être*) –ser que vale y que pesa– se revela en una profundidad que mide su brutalidad y su seriedad” (1982a: 70). La situación que trata de describir Levinas es aquella de una pasividad o imposibilidad absoluta: la de no poder interrumpir el hecho de existir, de estar clavado (*être rivé*) al ser. La disposición afectiva correspondiente es la del sufrimiento ante la “inmovilidad misma de nuestra presencia” y al mismo tiempo, la de una rebelión (*révolte*) o, más precisamente, la necesidad de evasión. No es la muerte como posibilidad de la imposibilidad lo que abre al porvenir, sino la imposibilidad de desasirse del



ser y de la urgencia de salir. Si ello es así, sería errado interpretar la evasión como una huida de la muerte o como el deseo de un entorno atemporal, así como también concebir la angustia como disposición que permite al sujeto vivir una existencia auténtica de cara a la muerte. La imposibilidad de revertir el *il y a de l'être* deviene náusea. “Hay en la náusea, un rechazo a permanecer allí, un esfuerzo de salir de allí. Este esfuerzo se caracteriza como desesperado [...] Se está allí, no hay nada más que hacer, nada que añadir al hecho de que hemos sido abandonados totalmente, que todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro*” (90).<sup>10</sup>

(2) Si no existe la posibilidad de postergar el presente, la relación con la muerte no puede comprenderse en el terreno de la libertad. La muerte se presenta al hombre como la imposibilidad de toda posibilidad, esto es, como la posibilidad amenazante de que le sean arrebatadas todas las posibilidades. La amenaza que implica la muerte no queda determinada por la capacidad de saber de ella o reconocerla como un punto preciso que está por venir, sino por su inminencia y su inevitable proximidad.

Esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro [...] De este modo, mi soledad no es confirmada por la muerte, sino quebrada por la muerte. (Levinas, 1982a: 63)

10. Afirma Jacques Rolland: “Nausée et anguisse différent fondamentalement dans la manière qu’elles ont chacune de se rapporter au rien qu’elles manifestent toutes deux, ou encore dans la manière qu’elles ont chacune de le faire paraître. L’angoisse [...] dévoile le rien comme ce qui a trait à l'être de l'étant (*als zugehörig zum Sein des Seienden*) et nous porte ainsi devant l'étant comme tel. En retrait de cette intrigue, la nausée manifeste le rien comme l'être même, et celui-ci comme l'acte même de se poser, comme l'acte pur de s'affirmer” (Levinas, 1982a: 31). “Náusea y angustia difieren fundamentalmente en la forma como cada una se relaciona con la nada que ambas manifiestan, o en la forma que cada una tiene en hacerla aparecer. La angustia [...] devela la nada como aquello que se relaciona con el ser del ente (*als zugehörig zum Sein des Seienden*) y nos lleva así ante el ente como tal. Detrás de esta intriga, la náusea manifiesta la nada como el ser mismo, y este como el acto mismo de ponerse, como el acto puro de afirmarse”.

La hermenéutica de la facticidad expuesta en *Sobre la evasión* ofrece la posibilidad a Levinas de articular una propuesta ontológica que será presentada en *De la existencia al existente* (1947). El *il y a* en esta obra adquiere un valor ontológico que no tenía en el ensayo de 1935 y es desarrollado en un intento de confrontarse con la noción de ser de *Ser y tiempo*. Si en el ensayo sobre la evasión se partía de la experiencia de la “inmovilidad misma de nuestra presencia” o del “hecho brutal del ser” (Levinas, 1982a: 70, 67),<sup>11</sup> en los trabajos de la posguerra, la mirada se orienta al ser sin más o a la “existencia sin existente”. Afirma Levinas (1990: 94): “[El *il y a*] trasciende la interioridad como la exterioridad e, incluso, no permite esa distinción”. Por ello, si fuera posible alguna experiencia el *il y a*, se asemejará a la que propicia la noche: “la noche es la experiencia misma del *il y a*” (94). Ello es así porque en la noche no hay un aquí ni un allí, se difuminan las formas de las cosas y “estamos clavados a ella” (“nous sommes rivés à elle”) (94). La ausencia total de cosas deviene en ella una presencia irreversible, inevitable, y al mismo tiempo inmediata e impersonal. El *il y a* es la imposibilidad de un comienzo y de un final; así como desaparece toda palabra, también desaparece toda posibilidad de un yo capaz de hablar. En el *il y a* se manifiesta el fracaso de la experiencia del mundo, dado que es anterior a él. Indeterminación, no ser, fondo oscuro. No es la relación originaria e irreversible con la existencia lo que sella la experiencia del ser, sino el hecho de que esa existencia se entienda como imposibilidad de relacionarse con ese trasfondo sin rostro del ser. El *il y a* sería anterior a la diferencia ontológica<sup>12</sup> dado que, en virtud de su carácter indeterminado, se le puede

11. Dice Murakami (2002: 110): “l'enfermement dans le soi est précisément le point de départ de la démarche philosophique de Levinas. Le thème central de *De l'évasion* (1935) n'est rien que l'évasion à partir de cet enfermement”. “El encierro en el sí es precisamente el punto de partida del itinerario filosófico de Levinas. El tema central de *Sobre la evasión* (1935) no es más que la evasión de este encierro”.

12. “l'il y a comme l'être pur implique alors l'échec du projet du *Dasein* vers l'être comme son fond. l'il y a est l'échec de la différence ontologique” (Murakami, 2002: 117). “El *il y a* como ser puro implica el fracaso del proyecto del *Dasein* hacia el ser como su fondo. El *il y a* es el fracaso de la diferencia ontológica”.

pensar sin relación alguna con el existente. Es desde el *il y a* como Levinas quiere pensar la existencia del sujeto dado que solo de la radicalización del carácter indeterminado del *il y a* puede asegurarse que la facticidad humana no se defina en su relación con el ser, sino en relación con el sí a través de la posición del cuerpo. Esta conclusión permite comprender con mayor claridad la crítica que Levinas (1982b: 89) formulaba en 1940: “[Heidegger] ha subordinado la verdad óntica, aquella que se dirige hacia el otro, a la cuestión ontológica que se coloca en el seno del Mismo, de aquel sí mismo que, por su existencia, tiene una relación con el ser que es su ser”. La “defensa de la subjetividad” que Levinas intentará llevar a cabo en *Totalidad e infinito* inicia con la posibilidad de pensar una existencia sin existente como condición para afirmar la “situación vital” o la posición del sujeto. De este modo, la *Geworfenheit* heideggeriana más que dar cuenta de la relación originaria del *Dasein* con el ser remite al vínculo ineludible del yo con el sí cuya posición afirma la imposibilidad de una comprensión ontológica en beneficio de la iniciativa de una alteridad que, como en la muerte, define al sujeto como pasividad, es decir, como exposición al otro.

## Referencias

- COURTINE, J.-F. (2012), *Levinas: la trame logique de l'être*, París, Hermann.
- FERON, E. (1999), *Phénoménologie de la mort: sur les traces de Levinas*, Dordrecht, Kluwer.
- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer.
- (1997), *Sery tiempo* (trad. J.E. Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- LESCOURRET, M.A. (2005), *Emmanuel Levinas*, París, Flammarion.
- LEVINAS, E. (1932), “Martin Heidegger et l'ontologie”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 113: 395-431.
- (1949), “L'ontologie dans le temporal”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, pp. 77-89.
- (1982a), *De l'évasion*, París, Fata Morgana.

- (1982b), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin.
- (1984), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Vrin.
- (1989), *Le temps et l'autre*, París, PUR-Quadrige.
- (1990), *De l'existence à l'existant*, París, Vrin.
- (1991), *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset & Fasquelle.
- (1994), *Les imprévus de l'histoire*, París, Fata Morgana.
- (2000), *Totalité et infini*, París, Librairie Générale Française.
- (2002), “Être juif”, *Cahiers d'études levinassiennes*, 1 (103): 99-106.
- (2006), “Épreuves d'une pensée (1935-1939)”, en C. Chaler y M. Abensour, *Emmanuel Levinas (Les Cahiers de l'Herne)*, París, l'Herne.
- (2009), *Œuvres I: Carnets de captivité et autres inédites*, París, Bernard Grasset.
- MURAKAMI, Y. (2002), *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon.
- POIRÉ, F. (1987), *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*, París, Actes Sud.
- TAMINIAUX, J. (1991), “La première réplique à l'ontologie fondamentale”, *Cahier de l'Herne: Levinas*, 60: 278-292.
- XOLOCOTZI, Á. (2014), “Ética y ontología como problema (Levinas-Heidegger)”, en J. Medina y J. Urabayen (eds.), *Levinas confrontado*, Ciudad de México, Porrúa, pp. 115-130.

## Gilbert Ryle: una recepción anglosajona de *Ser y tiempo*

Fernando Huesca Ramón

*Puedo pensar muy bien lo que quise decir Heidegger sobre el Ser y la Angustia. El hombre tiene el impulso a estrellarse con los límites del lenguaje. Pensemos, por ejemplo, el asombro de que algo exista. Este asombro no puede expresarse en la forma de una pregunta, y tampoco hay una respuesta para él.*

Ludwig Wittgenstein

Por filosofía anglosajona se puede entender, por un lado, la que se ha desarrollado en el mundo anglohablante, desde la tradición inglesa anterior a John Locke (Friedrich, 1931: 385) hasta nuestros días; este entendido *per se* no acusa algún tipo de compromiso metodológico o manera peculiar del ejercicio filosófico (cabén aquí los platónicos de Cambridge, Thomas Hobbes, Adam Smith, Thomas Carlyle; neohegelianos como Bernard Bosanquet, el pragmatismo de Charles Sanders Pierce, el neopositivismo, el pospositivismo, la neurofilosofía, etc.); por otro lado, se tiende a identificar la filosofía del mundo anglohablante con cierto tipo específico de metodología empirista, nominalista y fiscalista (Carnap, 1930) que puede considerarse a Francis Bacon como un cierto padre fundador y que encuentra en la ideología científica del Círculo de Viena un momento histórico culmen, en cuanto a militancia filosófica y apuesta programática por sujetarse a un marco único de trabajo colectivo y unificado. Este tipo de entendido de la naturaleza de la actividad filosófica es el que se encuentra detrás de la contraposición actual (de vigencia metodológica, institucional y sociológica) entre *filosofía analítica* y *filosofía continental* (Glock, 2012:

20). La primera apostaría por una vinculación estrecha entre la filosofía y la lógica formal y las ciencias empíricas, y la segunda por una exploración propia (independiente de estas dos esferas especializadas de la actividad teórica) de lo que atañe al humano y a la cultura, sin ningún tipo de matriz lingüística o empírica que fungiera, de manera previa, como una directriz fundamental de argumentación. Es sobre todo en este último marco contextual en el que deseamos insertar a la figura de Gilbert Ryle como un lector anglosajón de *Ser y tiempo*.

La recepción anglosajona de Heidegger, y de la fenomenología en general, en términos de metafísica (en el sentido plenamente peyorativo del vocablo en el neopositivismo) como seudociencia, como mera charlatanería o como poesía, en el mejor de los casos (Carnap, 2004), es la caracterización más conocida y concurrente con el entendido de la filosofía analítica y continental como tradiciones absolutamente contrapuestas. En efecto, figuras como el propio Ryle, Richard Rorty, Jay McDaniel y Joshua Tepley son consideradas atípicas (Harrison, 1991; Robson, 2014), en lo que atañe no solamente a una lectura atenta de un autor como Heidegger, sino a una recepción favorable de sus propuestas filosóficas.

Lo que nos proponemos en esta breve presentación es, precisamente, explorar la reseña que el profesor de Filosofía Metafísica nacido en Brighton, Inglaterra, publicó en julio de 1929 sobre *Ser y tiempo*, informando al público anglosajón sobre la inspiración, la tradición, los contenidos y la metodología de tal “difícil obra” (Ryle, 1929: 370). Habremos de atisbar, de esta manera, la propia relación que hace Ryle de los orígenes de la tradición fenomenológica preheideggeriana, así como su propio juicio sobre esta tradición y su elaboración crítica de parte del maestro de la Selva Negra. Al final habremos de establecer un par de reflexiones conclusivas en torno al lugar de Ryle en el panorama actual de la filosofía anglosajona, así como sobre los elementos que este autor puede ofrecer para, si bien no salvar del todo el *abismo insondable* entre la filosofía analítica y la filosofía continental, sí por lo menos para establecer algún puente de comunicación y contacto entre estos dos universos de pensamiento.

## 1. Ryle como lector de *Ser y tiempo*

*Heidegger es probablemente el más original y poderoso de los pupilos de Husserl; y este libro, que está dedicado a Husserl, y que apareció primero en su Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. III, presupone un conocimiento de las obras publicadas, y se refiere explícitamente a enseñanzas y escritos más recientes, pero todavía no publicados, de aquel difícil autor.*

Gilbert Ryle, “Sein und Zeit by Martin Heidegger”

De entrada, Ryle contextualiza a Heidegger en la continuación de una tradición que tiene un pilar fundamental en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, y cuyos orígenes se remontan hasta Bernard Bolzano; de inicio, el filósofo de Brighton consigna la dificultad a nivel de recepción de esta tradición en el ámbito anglosajón, en la medida en que para inicios del siglo XX no existen traducciones al inglés de Husserl (y este se conoce solamente a partir de algunas citas; cf. Ryle, 1929: 356), la obra de Franz Brentano, maestro de Husserl, permanecía desconocida y sin publicar, y la *Wissenschaftslehre* de Bolzano se encontraba inaccesible, incluso en una reedición de 1913. Así, en Inglaterra no había en modo alguno un clima favorable para el desarrollo, o el conocimiento incluso, de la nueva fenomenología germana. Amén del arraigo inglés de los métodos de un Bacon, un Locke, un Newton y un Russell, este sencillo punto bibliográfico puede explicar por qué a la fecha la fenomenología es una tradición marginal en Inglaterra y en Estados Unidos de América.

En torno a los “comienzos” de la fenomenología, y así del “programa y método” de Heidegger, Ryle se remite al rechazo de Brentano de la concepción empirista clásica (Locke, Hume, los Mill, etc.) sobre los contenidos mentales: “Brentano, como Bradley, hace un escape parcial de las conclusiones de Hume, por medio de una teoría del juicio que

niega la concepción básica (para Locke) de que juzgar es el *acoplar* o el *tener-juntas* dos «ideas» (Ryle, 1929: 356). En esta nueva posición filosófica, se consideraría que el acto de juzgar, en términos de afirmar o negar, aceptar o rechazar, implica el mismo un tipo *irreductible* de “hecho psíquico”, junto al “tener-una-idea (*Vorstellung*)” y a los “sentimientos de «agrado y desagrado» o de «deseo y aversión»” (357). La asociación no es más el principio fundamental de lo psíquico, y las ideas no son ya sus habitantes atómicos por excelencia; relevantemente esta división de los hechos psíquicos, en oposición a los hechos físicos así como su vocabulario técnico, fue aceptada por Husserl y Meinong, lo cual puede hacer atisbar la crítica heideggeriana (compartida por Ryle) al programa fenomenológico brentiano -husseriano de no romper del todo con la visión clásico-dualista de lo mental propuesta por Platón, el cristianismo y Descartes. Relevantemente, el reseñador inglés de *Ser y tiempo* consigna ya en este punto la sospecha de que esta apuesta filosófica acabe en subjetivismo o agnosticismo epistemológico.

Respecto de la pionera concepción sobre la *intencionalidad* adelantada por Brentano, Ryle declara (1929: 357):

No existe un “tener una idea” que no sea tener una idea de algo; no existe un afirmar que no sea el afirmar de algo, no hay desear que no sea el desear de algo. Esta relación de un acto psíquico a su contenido u objeto inmanente es llamada por Brentano, en préstamo de los escolásticos, la relación “intencional”, y el objeto inmanente, o el contenido sobre el que es el acto, es el objeto “intencional”. La “intencionalidad” es el carácter esencial de la conciencia y es lo que diferencia a lo psíquico de lo físico –una *res cogitans* de una *res extensa*–.

El reseñador indica didácticamente que intencionalidad aquí “no tiene nada que ver con «tener intenciones», en nuestro sentido de intentar o proponerse hacer algo”, sino más bien con la doctrina escolástica de las

“primeras y las segundas intenciones” (Ryle, 1929: 357)<sup>1</sup> y que, a pesar de lo llamativo de la tesis, esta posición filosófica implica que el objeto de cualquier hecho psíquico tiene existencia “si es que existe del todo, cuando el acto que lo «tiene» está en existencia” (358). Así, los objetos de los hechos psíquicos obtienen su “ser” como el “acusativo” de un «acto de conciencia»” (358); no se explora *necesariamente* a los objetos de los hechos psíquicos como correlatos de realidades físicas extramentales, sino como entidades con existencia propia, a partir de los actos de conciencia que los establecen.<sup>2</sup> De acuerdo con Ryle esta posición no es solipsista, en la medida en que “todos los hechos psíquicos tienen objetos intencionales; solamente algunos actos psíquicos tienen también objetos reales. Por ejemplo, la «idea» de una Montaña de Oro tiene un contenido, pero no un objeto; la del monte Everest tiene ambos” (358).<sup>3</sup>

Brentano bautiza a los “objetos de la «percepción interior» como «fenómenos psíquicos»” o “fenómenos de la conciencia (*consciousness*)”, no en el sentido de Kant, y así de una posición que separa la apariencia y la realidad del fenómeno, sino en el sentido de Auguste Comte, y así, como de

1. Ryle (1929: 357) agrega el comentario de que “Heidegger en un trabajo temprano sobre Duns Scotto, mostró que su uso de *intention* estaba estrechamente relacionado con el «significado» (*Meaning, Bedeutung*) de Husserl”.

2. Un principio derivado de esta propuesta es el de la “autoevidencia absoluta (*Evidenz*) de la «percepción interior»”: “Por lo tanto, puedo dudar sobre si estoy viendo realmente un barco, pero no puedo dudar de que lo que veo *realmente* parece para mí, lo que *parece* ser, o de que estoy realmente creyendo que se trata de la apariencia de un barco; puedo dudar si las sardinas son una buena comida, pero no puedo dudar que me gustan” (Ryle, 1929: 358).

3. Resalta la similitud con la concepción de Frege (1892: 33) sentido y referencia: “Por qué queremos entonces que todo nombre propio no solamente tenga un sentido (*Sinn*), sino también una referencia (*Bedeutung*)? ¿Por qué no nos satisface el pensamiento? Puesto que, y en la medida en que se trata de su valor de verdad [...] Al escuchar un *epos*, por ejemplo, permanecemos en el agrado por el lenguaje solamente, en el sentido de los enunciados y las representaciones y sentimientos despreciados por ello. En la pregunta por la verdad abandonaríamos el gusto por el arte, y nos dedicaríamos a una consideración científica. Por ello nos es indiferente, si el nombre «Odiseo», por ejemplo, tiene una referencia, mientras que tomemos el poema como una obra de arte. El pugnar por la verdad, entonces, es lo que nos impulsa desde el sentido hacia la referencia”.

“*realidad que aparece*, esto es, que se manifiesta; de modo que un «fenómeno psíquico» es simplemente una manifestación particular de la conciencia” (Ryle, 1929: 358). Esta definición da origen, a su vez, a una propuesta metodológica y científica en torno a la psicología: la ciencia del estudio de los objetos de la conciencia, de la percepción interior o de los fenómenos psíquicos tendría dos partes, a saber, una forma “inductiva, experimental, estadística, antropológica, evolutiva y patológica o fisiológica”; es decir, una psicología “genética”, y una forma “descriptiva”, más fundamental y preeminente, cuya función sería “analizar y describir los tipos generales de fenómenos psíquicos o los modos generales de la intencionalidad” (359). Ryle apunta cómo Brentano reservó el vocablo *psicología* para el estudio de la vida psíquica en términos empíricos y experimentales, y acuñó el término *psicognosis* para el estudio descriptivo de los fenómenos de la conciencia. *Fenomenognosis* (Kraus) ha sido otra propuesta terminológica; sin embargo, Ryle apunta que la opción de Husserl y su escuela por *fenomenología* (*Phenomenology*) fue la triunfante.<sup>4</sup>

Sobre el autor de las *Investigaciones lógicas* y su entrada al terreno de la fenomenología, Ryle (1929: 359) declara: “Husserl comenzó su carrera como un psicólogo teórico de la escuela de Brentano; y un interés nativo en la teoría de las matemáticas llevó a su primer libro *La filosofía de la aritmética*, en que aplica los principios de Brentano al campo especial de las «ideas aritméticas». Junto con Meinong, Husserl exploró la “naturaleza, estado y origen” de los contenidos abstractos de la conciencia, en abierta crítica a la tradición inglesa y en exploración de los adelantos de Brentano en torno a la “realidad independiente de los *entia rationis*” (359). Un resultado palpable y duradero de la posición husserliana es la crítica al psicologismo, a saber, que los “objetos de la lógica, universales, hechos, implicaciones, relaciones, tipos, conjuntos, etc., son sencillamente variedades de estados

4. Ryle (1929: 359) establece que “habría sido más exacto, si bien menos conveniente, llamarla «psicofenomenología» [*Psycho-Phenomenology*], puesto que su materia se limita a los fenómenos psíquicos; pero, puesto que al final se alcanza la conclusión de que *solamente* tales entidades que son psíquicas, son autmanifestantes, esto es, son propiamente hablando «fenómenos», esta precisión habría sido tal vez extravagante.”

mentales, procesos y disposiciones” (360). Husserl aspira, precisamente a una “ciencia de la lógica” pura, de lo cual se encuentran elementos valiosos en la segunda parte de las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, Ryle (1929: 360) apunta que el “primer amor” de Husserl era el “estudio de los fenómenos de la conciencia”, marco dentro del cual desarrolló una teoría sobre la “naturaleza y estatus del significado” que habría de abarcar a *términos* y *proposiciones* como elementos de trabajo en la lógica. Y a *ideas* y *juicios* como elementos de trabajo en la psicología o fenomenología del pensamiento:

La teoría de las matemáticas necesita un entendimiento de lo que son los símbolos y el significado de los símbolos; la metafísica debe tener o dar una explicación del tipo de existencia poseída por “conceptos”, “hechos” y “proposiciones” (o los “objetivos” de Meinong); la filosofía del lenguaje y de la gramática giran sobre la idea de “expresión”, y todos estos son problemas del “significado”. Y, finalmente, la caracterización de todos los actos conscientes como “experiencias intencionales”, esto es, experiencias en la esencia de lo cual es que ellas son *de* algo distinto que ellas mismas, llevó pronto a la adopción del sustantivo “significado” [*Meaning*] para denotar al “objeto intencional” de un acto psíquico, y del verbo “significar” (*to mean*) para denotar la intencionalidad hacia el objeto inmanente por un acto tal. (Ryle, 1929: 360)

En seguimiento de Brentano, se adelanta una propuesta de estudio científico de los “fenómenos de la conciencia” o de las “experiencias intencionales” (Ryle, 1929: 361); naturalmente que no se implica un estudio empírico de fenómenos psíquicos (en todo caso, se establece una preeminencia epistemológica para la fenomenología sobre las ciencias empíricas),<sup>5</sup> sino una *ciencia de esencias*, esto es, una “ciencia del carácter que cualquier

5. “Esto lleva a consecuencias peligrosas e importantes (creo); pues se le da a la ciencia de la fenomenología una primacía sobre todas las otras ciencias, y ella, careciendo ella misma

experiencia debe tener para ser un caso de, por ejemplo, dudar, cuestionar, imaginar, o inferir” (361). Por un cierto acceso *intuitivo* se llega a una “instancia ejemplar real o imaginaria”, que ha de iluminar el “tipo” o “la estructura de tipo” de las “experiencias intencionales” (361).

Hasta aquí la relación de Ryle sobre el programa husserliano es medianamente favorable; se reconoce el intento de crítica a los supuestos tradicionales de la tradición cartesiana alrededor de la naturaleza de lo mental, a la par que la apuesta por demarcar de manera convincente los problemas del significado de los términos lógicos, de los problemas concernientes al estudio del significado de la experiencia consciente interna. El filósofo inglés remite los peligros de “idealismo subjetivo” o de “solipsismo”, hacia donde, a su juicio, se podrían dirigir las vías husserlianas, al “legado malvado” de Locke y Brentano, quienes al final de cuentas coinciden en considerar a tal cosa como “ideas”, como un contenido de trabajo por excelencia, para una psicología o una fenomenología. Justo en este punto entra la figura de Heidegger en la historia de la fenomenología reconstruida por Ryle.

“La fenomenología no debe tener presuposiciones”, apunta Ryle (1929: 362), como un principio fundamental de la fenomenología en general; la propuesta de Heidegger (concebida como una exploración más profunda y radical de la significación que la de Husserl) es desbarazar la “pesada herencia de presuposiciones” del “dualismo Mente-Cuerpo de Descartes”, la “teoría «química» de las ideas, estados y disposiciones atómicas”, y la “dominación de las categorías platónicas y aristotélicas” para explorar un abordaje pionero y renovado de aquello que ha quedado oculto por los presupuestos de la tradición filosófica y psicológica y su asimilación acrítica, incluso por Brentano y Husserl. Heidegger propone un examen de la *raíz fundamental* de la que surgen las ramas de presupuestos ontológicos y filosóficos. Esta raíz es el “ser” (*Being, Sein*):

---

de presupuestos, se supone que ha de ser la soberana sobre las presuposiciones que todas las otras ciencias tienen que hacer” (Ryle, 1929: 361).

El problema raíz de la Fenomenología es el significado del ser –no en el sentido de que se busque una *definición* para él, pues ello sería una exigencia carente de sentido–, sino indicando que se requiere un enfoque de un nuevo tipo –uno fenomenológico–; al poseerlo habremos de conocer “con una diferencia”, algo que, por supuesto, ya debemos entender o saber “de alguna manera”. Y por “ser” no se quiere decir esta o aquella entidad, de la cual podemos decir que es, o que es algo, sino el universal que estos ejemplifican. (Ryle, 1929: 362)

Heidegger critica la asunción ingenua de Husserl de que se puede separar la esfera de la fenomenología –que sería la ciencia de la conciencia– de la ontología –la ciencia de *otra cosa*–, defendiendo que, de hecho, la “supuesta escisión entre conciencia y ser” debe ser ella misma analizada y descrita como una generación desde un “nivel de experiencia más primitivo”, de modo que la actitud de oponer la conciencia al ser es ella misma una de las “experiencias intencionales” (Ryle, 1929: 363) que la fenomenología tendría que examinar. Así, de inicio, Heidegger tendría reservas fundamentales frente a términos como “acto”, “contenido”, “cosas físicas reales”, “el mundo” (363), entre otros empleados todavía en la tradición fenomenológica previa, en la medida en que acusan una complicidad o coqueteo tácito con categorías ontológicas elaboradas por Platón y Aristóteles. Descartes, Kant y Husserl siguen empleando fundamentalmente el marco epistemológico de aquellos grandes pilares de la filosofía occidental.

Concomitantemente, una tarea filosófica por excelencia asumida por Heidegger es la de diseñar un nuevo vocabulario filosófico que eluda el empleo acrítico e ingenuo de categorías filosóficas tradicionales y que apunte a otro tipo de experiencias más originarias que la actitud filosófica que establece la existencia de cosas o entidades en el *allá afuera* de un mundo de objetos:

---

Como una consecuencia práctica de este punto de vista, Heidegger se impone la ardua tarea de acuñar –y para nosotros impone

La tarea alarmante de entender – un vocabulario completamente nuevo de términos, en su mayoría, compuestos de muchas aristas de palabras y frases cotidianas “de guardería”, construidas para denotar raíces y brotes de significado, más primitivos que aquellos en que Platón, Aristóteles y científicos y filósofos subsecuentes nos han enseñado correspondientemente a hablar y pensar; elementos que nosotros, por la fuerte fuerza del hábito, hemos venido a considerar como ideas últimas y esenciales, cuando en realidad son compuestos y derivados. (Ryle, 1929: 364)

Ryle (1929: 363) considera que Heidegger parte de la hipótesis de que “ciertas palabras y frases «de guardería» poseen una primitividad y ausencia de sofisticación” que constituye una mejor manera de acometer el tema del significado, que los términos y concepciones técnicas que ha rendido la tradición filosófica de Platón a Husserl. El maestro de la Selva Negra quería ofrecer un punto de partida “tan cercano a casa como sea posible”, para el examen del *ser* (*Being*) de una *entidad* (*entity*). Lo cual lleva necesariamente a la pregunta por el tipo de *ser* que tenemos *nosotros* “quienes hacemos el examen” (364). El filósofo de Brighton apunta que Heidegger optó por el término *Dasein* (tomado de la terminología filosófica ya establecida), para indicar al “experienciador de experiencias” y, así, describe a la tarea filosófica central de *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

La tarea, entonces, de la obra presente es la “hermenéutica” o “analítica” del *Dasein*; y puesto que mi ser no es una subsistencia atemporal, sino un ser-yo-mismo a través de un *continuum* de “ahoras”<sup>6</sup> el problema especial de la obra, como se indica en el título, es analizar la *temporalidad* intrínseca de mi ser. (Ryle, 1929: 365)

El tiempo que examina Heidegger no es un tiempo paramétrico o impersonal, sino un tiempo intrínseco, de manera que su análisis lleva de regreso al lugar donde se abre toda problematización filosófica o fenomenológica:

Ahora, el momento más fundamental y “primitivo” del ser de un *Dasein* es el “ser-en-el-mundo” –ser en el mundo no como una silla está en un cuarto, o una vaca en el campo, sino poseyéndolo o estando ocupado de pies a cabeza con él y por él. El mundo que soy, en este sentido, es todo lo que el mundo significa para mí; es lo que me hace un experienciador de experiencias. “Ser-en-el-mundo” para un *Dasein* es precisamente el tejido de sus actitudes, intereses y utilizaciones. En una palabra, el mundo en el que estoy “dentro” es sencillamente la suma de lo que me ocupa. (Ryle, 1929: 365)

El modo primitivo de un *Dasein*, de donde derivan distinciones como *teoría y práctica*, *pensamiento y voluntad*, es el de *ocuparse-de* (en inglés, *being-about*, en alemán *besorgen*); Ryle (1929: 366) apunta que modos como el pensar, el saber, el imaginar son derivaciones de este *ocuparse-de* originario, con el cual *estar-interesado-por*, o *estar-preocupado-por*, tienen afinidades estrechas. Asimismo, un modo de ser como *usar* es primitivo con respecto a modos como *conocer*, *clasificar* y *nombiar* “cosas”. Hay un ser más originario que listados neutros, claros, distintos e instrumentalizables de cosas como entes dados y, de hecho, esta posición implica, a su vez, una concepción alternativa sobre la espacialidad: “La espacialidad del mundo es derivada de tales actitudes primitivas como tener-a-la-mano-de-modo-conveniente-para-usar” y “no-tener-a-la-mano” (366). Lamentablemente el reseñador de *Ser y tiempo* no agrega aquí elementos filológicos como para identificar estos conceptos con los célebres *Vorhandensein* y *Zuhandensein* heideggerianos,<sup>6</sup> no obstante, no es difícil establecer un tránsito entre ellos y las explicitaciones de Ryle sobre un modo de ser más originario que el

6. “Para usar la terminología de Heidegger, nos relacionamos con las cosas en el mundo primariamente como «utensilios» que están «prestas-a-la-mano» (*Zuhandheit*), antes bien que como «objetos» que se encuentran «presentes-a-la-mano» (*Vorhandheit*)” (Williams, 2012: 62).



enlistar, o sobre una manera originaria de emplear las cosas, que no está inserta en un marco categorial técnico o científico.

Finalmente, el reseñador inglés apunta un par de elementos adicionales sobre la concepción de la temporalidad de *Ser y tiempo*: “*Puedo ser* lo que todavía no soy; y lo que puedo ser pertenece de manera tan intrínseca a mi ser, como lo que ya soy [...] Correspondientemente, el cuidado es tan esencialmente cuidado alrededor de lo que yo podría ser, como cuidado alrededor de lo que ya soy [...] Ahora, una de las características de mi ser entero es que en tanto vida, termina con la muerte –*termina* con la muerte, sin encontrar su *compleción* en ella-” (Ryle, 1929: 357). El tiempo de un *Dasein* se construye a partir de lo que le ocupa, como una constelación de compromisos actuales y posibilidades, la misma que *termina* con la muerte, sin agotar su sentido en ella. Ryle da una interpretación teológica-existencial al tema de la muerte como terminación del *Dasein* al apuntar que los temas de la “certeza de lo que yo podría ser” y el “sentido de pecado o culpa” reviven “importantes tesis agustinianas, que llevarían a preguntarnos si la segunda parte de esta obra [*Ser y tiempo*] no será una suerte de filosofía de Eckhart en revestimiento fenomenológico” (357).

La tarea fenomenológica de Heidegger consistiría, a partir de todos estos elementos, en revelar “la esencia de lo que hacemos y somos”, a partir del examen sin presupuestos de nuestra experiencia cotidiana: en una sola palabra: “Heidegger está sencillamente diciéndonos explícitamente lo que debemos haber conocido «en nuestra piel» todo el tiempo” (Ryle, 1929: 357). Algo familiar pero oculto y desconocido nos ha acompañado todo el tiempo, de manera que el proyecto fenomenológico podría caracterizarse como una exploración de lo *olvidado* por la tradición, por la historia de la filosofía y por la cotidianidad. Somos y hablamos, pero ¿qué quiere decir ser?, ¿qué es el habla? Estas, en efecto, son preguntas clave en Heidegger y la escuela que ha heredado su planteamiento fundamental.

Hasta aquí la exposición de Ryle sobre los temas y fundamentos de *Ser y tiempo* es bastante favorable y hasta laudatoria; naturalmente que el tutor de Daniel Dennett y mordaz filósofo analítico del lenguaje y de la mente

presenta, asimismo, importantes puntos críticos a Heidegger y la fenomenología en general, que merecerían un análisis detallado y propio. Nos contentamos en esta presentación, con meramente indicar que si bien Ryle considera que Heidegger no cae en los equívocos de Brentano y Husserl de tomar sin tapujos “ideas” o “actos” como materiales básicos de trabajo filosófico y que, concomitantemente, se encuentra relegado de la posible acusación de subjetivismo y solipsismo que gravita sobre el proyecto fenomenológico husserliano,<sup>7</sup> sí mantiene la reserva de que detrás de la apuesta heideggeriana se encuentre una suerte de antropologismo escondido, que podría tener limitaciones intrínsecas para establecer un abordaje abierto y sin condiciones previas hacia los aspectos más originarios del ser.<sup>8</sup> Por otro lado, tal vez la reserva crítica más propia que detenta Ryle hacia Heidegger tiene que ver con la naturaleza misma de su enfoque analítico-empirista:

Si queremos llamar a las cosas que conocemos “correlatos de actos de conocimiento”, debemos por lo menos reconocer que el análisis de lo que son esas cosas no es promovido en ninguna medida por un análisis de nuestros actos de conocerlas, sino solamente al ponernos a conocer todavía más sobre las cosas mismas. (Ryle, 1929: 359)

El naturalismo lingüístico de Ryle requiere, efectivamente, un estudio de condiciones empíricas (bioquímicas, biológicas, sociológicas, etc.) para todo acto de significación, de manera que se puede atisbar cómo este autor inglés es un pilar fundamental de pensamiento para un estudioso empírico de la conciencia y del lenguaje como Dennett, y no un punto de inspiración central para la tradición fenomenológica, a pesar de que sus estudios en la materia no son poco exhaustivos e informados.

7. Sobre la propia recepción de Husserl de la reseña de Ryle, véase Mays (1970).

8. Autores de la tradición fenomenológica francesa como Emmanuel Levinas y Jacques Derrida hacen de este tema un blanco de críticas tajantes hacia el Heidegger de *Ser y tiempo*.

## Conclusiones

Tal vez la frase en mi reseña “metafísica antropológica” acusaba la sospecha de que Heidegger estaba ya reventando algunos de los puntos oficiales de la fenomenología. Creo que era bastante claro para mí que prácticamente nada del platonismo semiántico temprano de Husserl sobrevivía en Ser y tiempo. Ahí no hay objetos ideales o lógicos. Mientras que Wittgenstein ciertamente debía algo al tratamiento de Husserl de la antítesis sentido/sin sentido, aunque sea las frases “gramaticalógica” y “sintaxis lógica”, Heidegger aparentemente no le debía nada. El machacó su camino hacia el significado del Ser y del sentido (Sinn) del ser (Sein), sin usar en momento alguno el yunque del sin sentido (Unsinn).

Gilbert Ryle, “Afterword”

Estas aseveraciones provenientes de un epílogo publicado por Ryle en 1970 a su reseña de *Ser y tiempo* revelan que, cuarenta años después, el filósofo inglés sigue considerando el proyecto heideggeriano como una propuesta fenomenológica más consistente que la de Husserl y como una alternativa filosófica plenamente válida en torno a la reconstrucción (y deconstrucción) de categorías metafísicas clásicas y al examen de la experiencia vivida. Si bien Ryle definitivamente no se encuentra al nivel de un Otto Pöggeler<sup>9</sup> en cuanto a conocimiento global de la tradición

fenomenológica y en cuanto a tener noticia de los desarrollos heideggerianos posteriores a *Ser y tiempo* y la famosa  *Kehre*, sí es palpable que por lo menos, el reseñador inglés no incurre (como la gran mayor parte de la tradición analítica a la fecha) en el fatal equívoco de rechazar la obra heideggeriana y toda la tradición fenomenológica y metafísica, por el hecho de no apegar a un supuesto rigor lógico y a una incondicional sumisión, a los resultados empíricos que las ciencias duras rinden en torno al estudio del mundo inorgánico, orgánico y social. Interesantemente, en 1962, Ryle (2009: 196) establece que su obra maestra *El concepto de lo mental* “puede ser descripta como un ensayo sostenido en fenomenología, si se está a gusto con la etiqueta”, de manera que se considera que un horizonte de trabajo filosófico propio puede abrirse en torno al examen y la crítica de conceptos, independientemente del apego incondicional a un lenguaje lógico formal, o a un estudio empírico de hechos. Que no existe un único lenguaje para la expresión teórica, o que distintos lenguajes sirven para distintos fines, es una posición filosófica elemental que hasta un viejo Carnap (1963) se ve obligado a confesar.

Se puede concluir que tanto Ryle como Heidegger son autores audaces, originales y enérgicos, que se atrevieron a pensar *más allá y fuera de* los presupuestos añejos y milenarios de la tradición filosófica, para abrir nuevos derroteros discursivos que permitieran al hombre examinar su propia condición en el mundo y abrirle pautas renovadas de acción teórica, e incluso cotidiana. A favor del filósofo anglosajón se puede agregar que, al integrar a Bolzano, Brentano, Husserl y Heidegger a su conjunto de lecturas filosóficas, rinde a la fecha un arquetipo de investigación filosófica ejemplar, que puede allanar cierto terreno para la superación del “amplio abismo” que se ha abierto entre la “filosofía anglosajona y la continental” (Ryle, 2009: 189).

9. Pöggeler (1983: 182) apunta sobre el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*: “Heidegger amplía en los años 30 los fenómenos ejemplares, alrededor de cómo en la historia, la política, el pensamiento y el arte, respectivamente, ponen la verdad «a la obra». La gran obra de arte puede servir como ejemplar: en la medida en que nos muestra algo determinado, estrechamente igualmente con la experiencia de que exista en general, este mostrar y su apertura, de acuerdo con su profundidad, siempre a descubrirse de manera renovada, la obra de arte es

inaagotable. La *Enzaida*, por ejemplo, es algo distinto para Virgilio moribundo, para Dante, para Herder, para Eliot”.

Un posible tema de investigación como “Ryle: fenomenológico” se abre a la luz de documentos poco explorados como la reseña de *Ser y tiempo* y otra serie de escritos sobre fenomenología que se encuentran en las *Obras completas* del filósofo inglés.<sup>10</sup> Queda igualmente como un tema de exploración pendiente evaluar si el Heidegger de los escritos posteriores a *Ser y tiempo* podría quedar eximido de la sospecha de Ryle de que el maestro alemán no ha logrado desprenderse del todo del modo representacional occidental.

Como cierre de esta exposición consignamos un notable apunte fenomenológico de Ryle (1929: 370) sobre la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*: “*Sein und Zeit*, vale la pena mencionarlo, está impreso de la manera más bella, y las páginas tienen márgenes generosos”.

## Referencias

- CARNAP, R. (1930), “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft (Item 22)”, en *Rudolf Carnap Papers, 1905-1970*, Special Collections Department University of Pittsburgh.
- (1963), “Intellectual autobiography”, en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Illinois: Open Court, pp. 3-84.
- (2004), “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, en T. Mormann (ed.), *Scheinprobleme in der Philosophie und andere meta-physikkritische Schriften*, Hamburgo, Felix Meiner, pp. 81-110.
- FREGE, G. (1892), “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50.
- FRIEDRICH, G.W. (1931), “Anglo-saxon philosophy”, *American Speech*, 6(5): 385.
- GLOCK, H.J. (2012), *¿Qué es la filosofía analítica?*, Madrid, Tecnos.

10. Ryle escribió otros tres textos extensos sobre el tema de la fenomenología: *Phenomenology* (1932), una reseña de *The Foundation of Phenomenology* (1946) y *Phénoménologie contre The Concept of Mind* (1962) (Murray, 1973: 88).

HARRISON, B. (1991), “Heidegger and the Analytic Tradition on Truth”, *Topoi*, 10: 121-136.

MAYS, W. (1970), “Husserl on Ryle’s review of *Sein und Zeit*”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (3): 14-15.

MURRAY, M. (1973), “Heidegger and Ryle: Two versions of phenomenology”, *The Review of Metaphysics*, 27 (1): 88-111.

PÖGGELER, O. (1983), “*Zeit und Sein* bei Heidegger”, *Phänomenologische Forschungen*, 34: 152-191.

ROBSON, J. (2014), “Heidegger and analytic philosophy: Together at last”, *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (3): 482-487.

RYLE, G. (1929), “Sein und Zeit by Martin Heidegger”, *Mind*, 38 (151): 355-370.

– (1970), “Afterword”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (3): 13-14.

– (2009), *Collected Papers*, vol. 1, Nueva York, Routledge.

WILLIAMS, E. (2012), “«Ahead of all Beaten Tracks»: Ryle, Heidegger and the ways of thinking”, *Journal of Philosophy of Education*, 47 (1): 53-70.

## *Vorlaufen des Todes, clave de la construcción de la humanidad futura*

*Luis Tamayo Pérez*

*Nunca me he colocado en el punto  
de vista católico estrecho de modo que  
yo hubiera dirigido, o siquiera dirigido,  
los problemas, su comprensión y solución  
desde puntos de vista acientíficos; de modo  
tradicional o de cualquier otra rama.  
De acuerdo con una convicción libre y  
personal, buscaré y enseñaré la verdad.*

Martin Heidegger a Heinrich Rickert, 27  
de febrero de 1917

### **Introducción**

“Honramos a la teología en tanto callamos acerca de ella” indicó el joven Martin Heidegger (citado por Saffranski, 1994: 162; 1997: 167) en sus años de enseñanza en Marburgo, casi una década después de abandonar la formación teológica y, como nos recuerda Ángel Xolocotzi, el “sistema del catolicismo”.<sup>1</sup> Ese callar, cuidadosamente resguardado en la protestante universidad de Marburgo, ocultaba un distanciamiento de la Iglesia Católica y su modelo de religiosidad... pero había sido expresado claramente a su círculo íntimo en los años previos. En una carta a su esposa Elfride (citada por Xolocotzi, 2011: 51) fechada el 4 de septiembre de 1918 lo refiere así:

Toda mi indecisión anterior, mi hipocresía y casuística no  
son más que la consecuencia obligada de mi educación hiperca-

1. De lo cual da cuenta a Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919 (Xolocotzi, 2011: 55).

tólica, con la que –por otra parte– siempre me propuse romper, aunque sin contar con los medios para hacerlo [...] la cuestión radica en la íntima ausencia de libertad del sistema católico, en su despotismo de la conciencia que se presenta como piedad. Hoy todo eso me resulta clarísimo.

Si bien es cierto que en los años previos a la escritura de *Ser y tiempo* los planteamientos públicos de Heidegger sobre el cristianismo pueden ser catalogados como ambiguos,<sup>2</sup> en esa obra se encuentran críticas más que evidentes a los fundamentos del catolicismo,<sup>3</sup> las cuales radicalizan las que se hallan en su seminario agrupado bajo el título de *Fenomenología de la vida religiosa* (semestre de invierno de 1920–1921).<sup>4</sup> Tal distancia, sin embargo, no impedirá al filósofo mantener durante toda su vida amistad con importantes teólogos –Rudolf Bultmann, Bernhard Welte– y, como nos recuerda Alfried Denker (2003), no solo visitará con frecuencia e invitará a sus amigos –Elisabeth Blochmann, Jean Beaufret, entre otros– al monasterio benedictino de Beuron sino apreciar la vida religiosa ahí desarrollada.<sup>5</sup>

2. Y por esa razón dieron lugar a la “teología heideggeriana” de Rudolf Bultmann.
3. Las cuales reflejan los actos realizados previamente, en particular uno inconcebible para un cristiano: no bautizar, en 1918, a su hijo Jörg (Xolocortzi, 2011: 53-54).
4. En el prólogo a una de las traducciones castellanas de dicha obra (Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*), Jacobo Muñoz nos recuerda que, en 1917 y durante el curso dedicado a la revisión del *luterano Schleiermacher* comenzó su “larga controversia con la fe de los orígenes” (Heidegger, 1995: 16).
5. “Was für Heidegger unannehmbar wurde, ist das System des Katholizismus, d.h. die in seinen Augen steril gewordene Systematik der Neuscholastik, die sich nicht um die Sachen selbst kümmert. Die wahre Religion ist die unbedingte Hingabe an Gott, so wie sie im Urchristentum und der Mystik erlebt wurde. Gerade im Leben der Benediktiner ist diese urchristliche Bindung lebendig geblieben. Die Mönche leben genau so wie Paulus in Erwartung der Wiederkunft des Herrn und das heißt zugleich in Bedrängnis” (Denker, 2003: 99). “Lo que para Heidegger resultaba inaceptable era el sistema del catolicismo, es decir, la sistemática de la neoescolástica que se había tornado estéril a sus ojos y que no se ocupaba de la cosa misma. La religión auténtica es la entrega incondicionada a Dios tal como se había experimentado en el protocristianismo y en la mística. En la vida del benedictino

Entender la crítica presente en la filosofía de Heidegger a la religión católica y en particular aquella presente en *Ser y tiempo* –la cual fundamenta la necesidad de contar con el pensar para poder construir una mejor y más sustentable sociedad– será el objetivo de este ensayo.

## 1. *Ser y tiempo* como toma de postura frente al catolicismo

Allí leer el aporte clave de *Ser y tiempo* a la discusión filosófica –la inclusión del tiempo en el estudio del ser en general y su sentido– no podemos sino reconocer la presencia de una toma de distancia respecto de la religión católica: al enfatizar el ser para la muerte (*Sein zum Tode*) como existencialio fundamental y clave para alcanzar una vida propia –pues obliga a precursar la muerte y por ende a comprender que sin el límite es imposible hallar el sentido de la existencia–, Heidegger toma distancia del, desde mi punto de vista, principal bastión ideológico del cristianismo: la promesa de infinitud.

La promesa cristiana de la vida eterna es totalmente dejada atrás por Heidegger cuando afirma que para alcanzar la vida propia es menester asumir la muerte advenidera y aceptar que, en cuanto *Dasein*,<sup>6</sup> no soy sino un “ser para la muerte”.

Esto es claramente sostenido en la segunda parte de *Ser y tiempo*, aquella donde Heidegger replantea los existencialios (estructuras de ser del *Dasein*) presentados en la primera parte del texto pero desde una temporalidad y una historicidad originarias.

En primer término, indica que el *Dasein*, un ente que es “en cada caso nosotros mismos”, se “cura”, es decir, se pregunta por su existencia; está

---

este vínculo protocristiano ha permanecido vivo. Los monjes viven así, como Pablo, a la espera del retorno del Señor y en tribulación”.

6. En *Ser y tiempo* Heidegger (1983: 127, 1927: 111) define al *Dasein* como ese ente que “somos en cada caso nosotros mismos”, el *Dasein* no es sino el sujeto “ontológicamente bien comprendido”.

“abierto” y por ello comprende su mundo; se “encuentra”, es decir, tiene afectos y reacciones, “comprende” su mundo no teórica sino activamente; “habla”, es “mundano”, es “con” otros, es “yecto”, es decir, está arrojado al mundo, y, finalmente, es finito y temporal.

Para Heidegger el *Dasein* es tiempo, es finito e histórico. El tiempo es su ser mismo: no “le ocurre” el tiempo, sino que su esencia misma es ser temporal.

Dicho *Dasein* puede ser “propio” o “impropio”: el impropio vive en el mundo cotidiano, el de la confusión, la moda y las ambigüedades. El *Dasein* propio, al contrario, “se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser” (ser sí mismo); su comprender es del “ser deudor”, es decir, sabe que no tiene fundamento, que su vida no tiene un sentido predeterminado; su encontrarse es en la angustia –pues ha precursado la muerte– y su habla es “la silenciosidad” pues la voz de la conciencia “habla callando”. Todos estos elementos conforman su “estado de resuelto”, aquel donde el sujeto puede decir “yo soy” y le permite ser capaz de “dejar ser” a los otros (Heidegger, 1983: 324).

Como puede apreciarse, la promesa de vida eterna, clave del éxito de la religión católica en el mundo –pues permite a los cristianos vivir sin angustia en un escenario donde un Dios los cuida y recibirá para toda la eternidad en el paraíso– es claramente desdenado en esta obra clave del sabio de Messkirch.

En *Ser y tiempo* Heidegger ya no hace concesión alguna a la religión, lo cual sí hacía en los años previos. Por ejemplo, en su *Fenomenología de la vida religiosa* exhortaba a “hacer todo con religión, a no hacer nada por religión” y añadía: “La religión debe acompañar como una música sagrada todos los hechos y gestos de la vida” (Heidegger, GA 60, 1995: 322).

Aquí conviene, sin embargo, recordar las brillantes anotaciones de Pascal David (2015: 23) planteadas sobre este punto en su ensayo *Heidegger y el judaísmo* para matizar las afirmaciones citadas:

Apreciada en la plenitud de su sentido, la religión no es sino nónimo de pertenencia confesional sino de la manera de estar

340

en el mundo. Es por ello que importa menos tener tal o cual religión como poseer *alguna* religión. Judío o cristiano, la religión es contemplada en ese curso [el de la *Fenomenología de la vida religiosa*] como la medida de la realización de la cual una vida puede ser portadora, de manera immanente, de la relación con Dios constituyéndose en el seno de la realización consigo mismo.

Se trata de una fenomenología de la vida religiosa, no de una filosofía de la religión. La realización, es decir, la manera mediante la cual se realiza una vida en combate consigo misma, la cual se realiza *hic et nunc*, asumiéndose en el presente y no dejándose ilusionar por la esperanza de un hipotético más allá.

Es en los parágrafos 49 a 54 de *Ser y tiempo* donde Heidegger aborda el tema de la muerte y plantea su importancia. En el 49 señala que la muerte es un fenómeno de la vida, no solo una privación de ella. En el 51 estudia la muerte “impropia”, la muerte en el mundo del “uno”, el de la cotidianidad y la caída, esa donde aparece como “un accidente que tiene lugar dentro del mundo” y por ello permanece en el “no sorprender característico de lo que hace frente cotidianamente”: “uno” morirá, no “yo”. “El «uno morirá» difunde la opinión de que la muerte alcanza por decirlo así al uno [...] en el caso no justamente yo, pues este uno es el nadie. Y a este fenómeno lo denomina «el encubridor esquivarse ante la muerte» que «domina la cotidianidad»” (Heidegger, 1927: 252-255). Es a eso a lo que denomina como “muerte impropia” en el parágrafo 52: “El esquivarse ante este ser, en la cotidiana caída, es un ser relativamente a la muerte impropio” (Heidegger, 1927: 259).

Es en el parágrafo 53 donde Heidegger propone: “El *Dasein* debe, más bien, soportar la muerte en cuanto posibilidad” y define a la muerte propia como un “precursar” (*Vorlaufen*):

El precursar desemboza al *Dasein* el “estado de perdido” en el “uno mismo”, poniéndolo ante la posibilidad –primariamente

341

falta de apoyo en el “procurar por” “curándose de” – de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angusta. (Heidegger, 1927: 266)

El precursar la muerte, a la vez que libera al *Dasein* del “estado de perdido” impropio, le abre el “estado de resuelto” en el cual la muerte, en cuanto finitud, se adelanta, produciendo el “encontrarse” de la angustia, el “comprender” del “ser deudor” (es decir, de saber que su vida no tiene un sentido predeterminado) y el hablar de la silenciosidad (pues la voz de la conciencia habla callando).

Es precisamente este precursar la muerte lo que permite al *Dasein* acceder a una vida propia: “El precursar se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo «poder ser», o sea, como posibilidad de una existencia propia” (Heidegger, 1927: 267).

Esta idea es reiterada en el párrafo 54, cuando indica que para que el *Dasein* sea sí mismo debe precursar la muerte advinidera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero “esperar la muerte” pesimista sino lanzándose a desarrollar sus posibilidades provenientes de su historia personal y social, de su “tradicón heredada”:

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advinidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, producida por esa “posibilidad de la imposibilidad” que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sído, hallando ahí su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente y gestarse históricamente como un *Dasein* propio que vive para sí y es un hombre de su tiempo.

Como puede apreciarse claramente en estos párrafos de *Ser y tiempo*, Heidegger presenta un modelo para generar un tipo de ser humano que al asumir la muerte advinidera puede, entre otras cosas, liberarse de las cadenas que imponen muchas Iglesias.

## 2. Denunciando las cadenas religiosas

Recuperar esas ideas de Heidegger en el México de nuestros días es fundamental pues la religión católica y sobre todo sus variantes cristianas –desde los promotores de la ciencia de L. Ron Hubbard<sup>7</sup> hasta los conductores de los *Pare de sufrir*<sup>8</sup> o *La luz del mundo*<sup>9</sup>– se enriquecen a costa de los crédulos, esos que consideraran posible les aseguren la felicidad, la vida eterna, la cura de todos los males o el fin de la pobreza.

Tales religiones, asimismo, mantienen a sus adeptos en la inacción ante las injusticias y amenazas pues la “divina providencia” enseña que no es necesario preocuparse por nada pues “Dios proveerá”.

La religión católica, si bien da cobijo y tranquiliza, también puede constituir un grave obstáculo a la fracción de la humanidad que pretende evitar las catástrofes venideras derivadas del cambio climático y la contaminación generalizada.<sup>10</sup> Por ello es fundamental encontrar la manera de liberarse de su influencia.

Las Iglesias son capaces de contradecir lo evidente y se permiten ofrecer lo imposible: vida eterna, felicidad, salud, riqueza. Ofrecen un mundo que pierde su inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) y donde la vida tiene un sentido más que claro.

Todo esto no quita que las Iglesias posean un gran valor en nuestros días: a aquellos cuyas vidas carecen de sentido les dicen exactamente lo que deben hacer; a aquellos a quienes la muerte los agobia los tranquilizan y a aquellos a quienes se les dificulta la tarea de pensar les ahorran el esfuer-

7. Cf. el artículo “La ciencia de la fe: entre secta y mafia” de Juan Pablo Proal (2012).

8. O Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada por el brasileño Edir Macedo.

9. Fundado en 1926, en Guadalupe, por Eusebio Joaquín González.

10. Ciertamente el papa Francisco pronunció, en 2015, la encíclica *Laudato si*, la cual es una toma de posición brillante y muy bien intencionada. Sin embargo, la enorme mayoría de los representantes de las Iglesias católicas del mundo actúan como si el calentamiento global antropogénico o la contaminación generalizada no fuesen ninguna amenaza.

zo. Las Iglesias mantienen a raya la locura de aquellos incapaces de vivir en un mundo ambiguo, angustiioso e inhóspito. Sin la religión, su locura estallarí­a de mil maneras.<sup>11</sup> Ello no evita, tampoco, que muchas Iglesias hayan sido artífices, a lo largo de la historia, de innumerables locuras y crímenes... Y no nos referimos solamente al terrorismo musulmán... las Iglesias cristianas, tal y como lo refiere Karlheinz Deschner (1990), tienen a este respecto una larga historia. Sobre ello me permito citar un ejemplo, relativamente reciente:

La psicosis de cruzada, fenómeno que todavía muestra su virulencia en la actual confrontación Este-Oeste, produce micruzadas aquí y allá, como la de Bolivia en 1971, sin ir más lejos, que fue resumida por el *Antonius*, órgano mensual de los franciscanos de Baviera, en los términos siguientes: "El objetivo siguiente fue el asalto a la universidad, al grito de batalla por Dios, la patria y el honor contra el comunismo [...] siendo el héroe de la jornada el jefe del regimiento, coronel Celich: *He venido en nombre propio para erradicar de Bolivia el comunismo*. Y liquidó personalmente a todos los jóvenes energúmenos hallados con las armas en la mano [...] Ahora Celich es ministro del Interior y actuará seguramente con mano férrea, siendo de esperar que ahora mejoren un poco las cosas, ya que con la ayuda de la santísima Virgen puede considerarse verdaderamente exterminado el comunismo de ese país. (Citado por Deschner, 1990: 12)

11. No olvidemos que denominar a algo "locura" implica nombrar, como bien indica Freud, a una "obra maestra". Para Freud, el sintoma es "la obra maestra del neurótico", es decir, lo mejor que pudo encontrar para hacer soportable su existencia. O, dicho en los términos de Davoine y Gaudillière (2011: 29): "con esa palabra [locura] nunca designamos la estructura de un individuo sino una forma de lazo social en una situación extrema [...] Esa gente a la que llamamos locos, en el sentido trivial del término, antes que nada, nos dan la medida de lo que han debido hacerse para sobrevivir".

Y años atrás los ejemplos son aún peores:

Aparte de las innumerables complicidades de las Iglesias en otras atrocidades "seculares", existen las actividades terroristas específicamente clericales como la lucha contra la herejía, la Inquisición, los pogromos antisemitas, la caza de brujas o de indios, etc., sin olvidar las querellas entre príncipes de la Iglesia y entre monasterios rivales. Hasta los papas se presentan finalmente revestidos de casco y coraza y empuñando la tizona. Poseen sus propios ejércitos, su armada, sus herreros fabricantes de armas..., tanto así que todavía en 1935, cuando Mussolini cayó sobre Abisinia entre frenéticas alabanzas de los prelados italianos, ¡uno de sus principales proveedores de guerra fue una fábrica de municiones propiedad del Vaticano! (Deschner, 1990: 12)

Como esas actividades claramente criminales han sido ocultadas o matizadas y muchas iglesias se ofrecen como fuente de amor y virtud, no es fácil tomar distancia de ellas. Por experiencia propia sabemos lo difícil que es separarse verdaderamente de una religión y no podemos sino reconocer la gran capacidad que tienen los diferentes credos para mantener a raya la locura y la desesperanza. Incluso filósofos de la talla de Gianni Vattimo (1996) nos han mostrado lo increíblemente difícil que es abandonar el cobijo religioso.

Sin embargo, siendo acordes a la enseñanza del sabio de Messkirch, y en particular a lo sostenido en *Ser y tiempo*, estamos obligados a afirmar que solo gracias al reconocimiento de la muerte, de eso que Heidegger denomina "precursores la muerte", es que somos capaces de lanzarnos a vivir la propia vida. Solo así puede comprenderse por qué la muerte deja de ser la "enemiga" para convertirse en "un fenómeno de la vida", uno que hace "propia" la vida. Recuperar la muerte permite vivir. Esa es, desde mi punto de vista, una de las principales enseñanzas del Heidegger de *Ser y tiempo*.



### 3. La fe como obstáculo para el pensar

¿Qué es más importante: contar con “alguna” religión y por ende que la vida del adepto se encuentre orientada por su fe y su angustia controlada, o que se reconozca la pura y simple verdad de que vivimos en un mundo inhóspito, sin sentido predeterminado y donde, como bien indica Heidegger, la muerte “ronda en torno”?

Desde mi lectura, según el pensamiento de Heidegger es básico cuestionar la fe pues ella constituye el principal obstáculo para el pensar.<sup>12</sup>

El pensar requiere, para ser auténticamente un pensar, no solo encaminarse a la comprensión del mundo sino, primordialmente, pensar contra sí mismo, poner en cuestión sus propios principios.

Eso lo afirma claramente en su estudio *Aus der Erfahrung des Denkens*:

Drei Gefahren drohen dem Denken:

Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters.

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber.

Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.

Dies schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren.

(Heidegger, GA 13, 2002: 115)<sup>13</sup>

El pensar ocurre raramente pues requiere hacerlo contra sí mismo, lo cual es muy difícil de hacer en soledad y muy chocante en el diálogo con otro. En este punto puede apreciarse el enorme valor del enemigo, del

12. Quien afirmó, en 1927, que la fe era, respecto de la filosofía, “el enemigo mortal” (Safranski, 1997: 178-179).

13. “Tres peligros amenazan al pensar:

”El peligro bueno, y por ello salvador, es la cercanía del poeta que canta.

”El peligro malo, y por ello el más agudo, es el pensar mismo. El debe pensar contra sí mismo y eso ocurre solo en raras ocasiones.

”El peor, y por ello el peligro confuso, es el filosofar” (Traducción del autor).

contrincante avezado, el cual posee la capacidad de cuestionar nuestros principios y “hacernos pensar”: en ocasiones es imprescindible su apoyo, su crítica, para que podamos romper con nuestros más angustiosos dogmas.

### Conclusión

El pensar se opone directamente al dogma de fe. El pensar no puede sino asumir la *Unheimlichkeit der Welt*, la inhospitalidad del mundo. Pensar nos obliga a reconocer nuestra pequeñez y el sinsentido de la existencia para, a partir de ahí y gracias a ello, darle sentido y comenzar a vivir. Y para lograrlo es menester *precurzar la muerte* en un tiempo colapsado en el presente, sin un dios salvador y donde la claridad acerca de lo que está bien y lo que está mal requiere un enorme esfuerzo de comprensión... realizado principalmente contra sí mismo.

El mundo actual –ese que se encuentra al borde del colapso socioambiental<sup>14</sup> y que año tras año ofrece una menor calidad de vida a todos los habitantes de la Tierra a causa del calentamiento global, la sobrepoblación y la contaminación generalizada– requiere seres humanos capaces de pensar, sujetos intranquilos que saben que no hay Dios que venga en su ayuda, que deben esforzarse por encontrar soluciones viables a los problemas del mundo y que no pueden hacerlo solos, que deben encontrar la manera de convencer a los demás de la importancia de la colaboración, la solidaridad y la autolimitación.

Solo una humanidad tal nos pondrá en el camino de la resolución de los problemas socioambientales que a todos amenazan.

14. “El punto de no retorno ( *tipping point* ) respecto al calentamiento global lo alcanzaremos en siete u ocho años” (Rajendra Pachauri, comunicación personal, 10 de diciembre de 2017). El “punto de no retorno” se refiere a aquel en el cual, una vez alcanzado, los peores efectos del calentamiento global (incremento en frecuencia e intensidad de los fenómenos hidrometeorológicos, sexta extinción de las especies de la Tierra) serán inerciales, es decir, no podrán ser detenidos de manera alguna.

¿Logrará la humanidad encaminarse en la dirección del “precursar la muerte” y dejar atrás la estupidización generalizada, o continuará atrapada en las cadenas religiosas que obligan a la inacción y a la mera oración dirigida a entidades solamente existentes para los creyentes? ¿Lograremos construir una humanidad capaz de pensar? Los retos que enfrentará la humanidad en las décadas venideras son mayúsculos y su resolución requerirá que el egoísmo y la estupididad humana sean relevados por la acción conjunta, consciente y vigorosa. Se requiere una nueva *religio* humana no dogmática, una com-pasiva por derivar de un *Dasein* que se sabe uno con el otro y el mundo, se necesita una humanidad solidaria con todas las especies de la Tierra, como esa que llega a aparecer en las situaciones de catástrofe y, desgraciadamente, muy pronto se desvanece.

## Referencias

- DAVID, P. (2015), *Essai sur Heidegger et le judaïsme*, Paris, Cerf.
- DAVOINE, F.YJ.-M. GAUDILLIÈRE (2011), *Historia y trauma*, Buenos Aires, FCE.
- DENKER, A. (2003), “Ein Samen Korn für etwas Wesentliches» Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron”, *Erbe und Auftrag*, 79 (2): 91-106.
- DESCHNER, K. (1990), *Historia criminal del cristianismo*, vol. 1, Madrid, Martínez Roca.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemayer.
- (1983), *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), Ciudad de México, FCE.
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens [WS 1920-1921]*, en M. Jüng, T. Regehly y C. Strube (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 60, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- (2002), *Aus der Erfahrung des Denkens*, en H. Heidegger (ed.), *Gesamtausgabe*, vol. 13, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- PROAI, J.P. (2012), “La cienciaología: entre secta y mafia”, *Proceso*, 27 de octubre.
- SAFRANSKI, R. (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Carl Hanser Verlag.

- (1997), *Un maestro de Alemania*, Ciudad de México, Tusquets.
- VATTIMO, G. (1996), *Crear que se cree*, Buenos Aires, Paidós.
- XOLOCOTZI, Á. (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México, Itaca-BUAP.

## Sobre los colaboradores

Diego Ulises Alonso es egresado de la licenciatura en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Realizó la maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), durante los cuales realizó una investigación en el École Normale Supérieure en París, Francia, con el profesor doctor Christian Sommer. Doctor en Filosofía por la UNAM. Durante el doctorado realizó una estancia de investigación en la Ludwigs-Albert Universität de Friburgo, Alemania, con el profesor doctor Hans Gellmut-Gander. Actualmente se desempeña como profesor de asignatura de la BUAP. Autor de algunos artículos de filosofía entre los que destacan “La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo” (2018) y “Aquí y ahora. Reflexiones sobre la fenomenología del tiempo y el espacio en Husserl” (2018).

Patricia Castillo Becerra es doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Actualmente es investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, donde también es profesora. Sus temas de investigación abordan la ontología y la filosofía francesa contemporánea. Entre sus publicaciones se destacan *La fenomenología del segundo Levinas* (2017), *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze* (2016) y el artículo “La métaphénoménologie chez Levinas et Henry” (en *Revue Internationale Michel Henry*, 2016).

Ricardo Gibu Shinabukuro es doctor en filosofía por la Pontificia Università

Lateranense de Roma (2002). En la actualidad se desempeña como profesor investigador en el Colegio de Filosofía y en el posgrado en Filosofía de la BUAP, y como coordinador del posgrado en Filosofía. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Autor de *Unicidad y relationalidad de la persona: la antropología filosófica de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010), coordinador de los libros *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas* (junto con Ángel Xolocotzi, 2016), *Temple de animo. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (junto con Ángel Xolocotzi, 2016).

Fernando Huesca Ramón es licenciado en Biología y en Filosofía por la BUAP, y magíster y doctor en Filosofía por la UNAM. Ganador del Premio Nacional de Tesis Doctoral en Filosofía 2015 por la Asociación Filosófica de México con la tesis "Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad". Profesor en la licenciatura en Filosofía, la maestría en Estética en Arte y la maestría en Filosofía y doctorado en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Profesor en la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son el idealismo alemán, la estética, la economía política, la filosofía política, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la mente y la bioética. Miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, del Grupo de Investigación y Discusión Filosófica Internacional y del Sistema Nacional de Investigadores de México.

Enrique Muñoz Pérez es profesor de Filosofía y licenciado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Alcanzó el grado de magíster en Doctrina y Ética Social en la Universidad Alberto Hurtado. Se doctoró en Filosofía en la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del profesor Günter Figal. Profesor asistente en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es miembro desde 2007 del Consejo de Santiago del Intercambio

Cultural Alemán-Latinoamericano (Icala) y del Katholischer Akademischer Austausch-Dienst (KAAD). Es miembro también de la Sociedad Científica Martin Heidegger (Alemania), coordinador para Chile del Circuito Latinoamericano de Fenomenología (Clafen), y miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) y de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHUF). Entre sus publicaciones destacan dos libros: *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers* (2008) y *Heidegger y Scheler: una relación olvidada* (2013).

Jean Orejarena Torres es candidato a doctor en Filosofía Contemporánea por la BUAP y maestro en Filosofía por la misma universidad, en la que recibió la distinción *cum laude* por su trabajo de grado acerca de la relación entre Heidegger y Hölderlin. Filósofo por la Universidad del Atlántico (Colombia) con diplomado en Docencia Universitaria. Su labor académica se encuentra centrada en el pensamiento de Heidegger, el de Aristóteles, y en la fenomenología y la hermenéutica como propuestas metodológicas de la filosofía. También ha incursionado con trabajos acerca de la filosofía de la literatura y de la ética. Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Comité Editorial de la revista *Oðoc* y miembro ordinario de la Asociación Internacional de Fenomenología y Ciencias Cognitivas. Ha realizado estancias de investigación en el Martin-Heidegger-Institut de la Bergische Universität Wuppertal (Alemania) y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España). Es profesor asistente del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Jorge Enrique Pulido Blanco es estudiante del doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile e instructor adjunto en la misma institución. Becario Conicyt. Filósofo y magíster en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Sus áreas de trabajo son la fenomenología, la hermenéutica y la historia de la filosofía griega

y moderna. Ha sido docente de la Universidad Industrial de Santander, la Universidad Santo Tomás, la Universidad de La Sabana y la Universidad de San Buenaventura. Es editor y autor del libro *La pregunta por el humano mismo hoy: tres perspectivas*” (2017), así como autor de algunos artículos sobre la filosofía de Martin Heidegger. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen) y miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH).

Jorge Luis Quintana Montes es filósofo por la Universidad de Cartagena (Colombia), y maestro y doctorando en Filosofía por la BUAP. Director-editor de la revista de filosofía *Ὀδός* y editor del *Heidegger Repository*. Sus publicaciones más recientes son “El horror como rostro de la violencia contemporánea: una aproximación al conflicto interno en Colombia desde el *Horrorismo* de Adriana Cavarero” (en A. Aguirre, A. Nochebuena y M. García, comps., *Estudios para la no violencia 2. Pensar las espacialidades, el daño y el testimonio*, 2016, con Y. Ramos Feria), “Sobre la relación entre religión y decisiones microeconómicas: un estudio en torno al caso Cartagena de Indias, Colombia (2013)” (en C. Figueroa, G. Lo Brutto y F. Matamoros, coords., *Religión, historia y sociedad en las luchas por la naturaleza*, 2016, con Y. Ramos Feria y F. del Río Carrasquilla), “Religión e ideología: acerca del carácter instrumental de la religión en el ejercicio político colombiano” (en F. Gaytán y N. Guerrero, coords., *Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina*, 2017).

Róbson Ramos dos Reis es profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidade Federal de Santa Maria, Brasil, e investigador ICDO CNPq/Brasil. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y de la Sociedade Brasileira de Fenomenologia. Sus temas de investigación se concentran en la obra de Heidegger, con énfasis en problemas de ontología, teoría de la intencionalidad, modalidades y fenomenología de la vida orgánica. Es autor de *Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenéutica* (2014) y coorganizador de

la colección “Identidade Pessoal e Reconhecimento, Verdade como Valor e Filosofia Hermenêutica”.

Arturo Romero Contreras es maestro en Filosofía por la UNAM y doctor en Filosofía por la Freie Universität Berlin, Alemania. Realizó estudios de posdoctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en París, Francia, dedicándose a la investigación sobre la relación entre matemáticas (topología y geometría en general) y filosofía. Ha sido becaria del Conacyt (México) y del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD, Alemania). Actualmente se desempeña como profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Sus áreas de investigación actuales son: filosofía del espacio, idealismo alemán, fenomenología, psicoanálisis lacaniano y filosofía francesa contemporánea. Es autor de *Die Gegenwart anders denken: Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie* (2019).

Luis Tamayo Pérez es psicoanalista formado en la École Lacanienne de Psychoanalyse y doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Taller de Investigaciones Psicoanalíticas, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. Expresidente de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos, coordinador del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable (núcleo Morelos) de la SEMARNAT, presidente del Consejo Consultivo Estatal para el Desarrollo Sustentable (Morelos). Director general del Instituto Tecnológico para el Desarrollo Sustentable de México. Autor de *La temporalidad del psicoanálisis* (1989), *Del sintoma al acto* (2001), *Del disciplinado en la formación del psicoanalista* (2004), *La locura ecociada* (2010), *Los demonios de Heidegger* (en colaboración con Angel Xolocotzi, 2012) y *Aprender a decrecer* (2014). Fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1984 a 2002) y del posgrado en Filosofía del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

Jeannet Ugalde Quintana realizó el doctorado en Filosofía (2009-2013) en la UNAM y en la Eberhard-Karls-Tübingen Universität. Es profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus escritos se encuentran los artículos “Experiencia mística y lenguaje en San Juan de la Cruz” (2010), “Pensar desde la heterogeneidad en Antonio Machado” (2015), “La posición política de Heidegger: del espíritu a la comunidad filosófica” (2016), “El asombro, la afección originaria de la filosofía” (2017), “La reflexión sobre el género en Platón: un pensamiento ontológico sobre la identidad y la diferencia” (2018). Actualmente está editando el libro *La interpretación alemana de Platón* (2019).

Jorge Uscatescu Barrón es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania, donde ejerce actualmente como profesor en la Facultad de Filosofía. Ha sido miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España (1993-1997) e investigador en el Arbeitsbereich Dogmatik mit Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut) de la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo (2005-2013). De 2000 a 2001 fue becario de la Alexander von Humboldt-Stiftung (Alemania). Entre sus publicaciones se destacan *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentaltologie Martin* (1992), *La teoría aristotélica de los templos de ánimo: una investigación sobre la afectividad en la Antigüedad* (1998). Tradujo al castellano el libro de Martin Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introducción a la fenomenología de la religión, 2005)*.

Pablo Veraza Tonda es doctorando del Husserl-Archiv de la Universidad de Freiburg con una beca de larga duración del DAAD. Es coautor del libro *Heidegger: del sentido a la historia* (2014) y ha escrito diversos artículos dedicados al pensamiento de Heidegger, la tradición fenomenológica, la teoría crítica y la deconstrucción. Ha sido profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de cursos de actualización docente sobre temas de

fenomenología y hermenéutica organizados por la Dirección General de Personal Académico de la misma universidad. Es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y de la cátedra Herclita.

Ángel Xolocotzi Yáñez es doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la BUAP, 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, Alexander von Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Com-plutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III) 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 más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger, así como once libros coordinados y otros diez de su autoría. Actualmente funge como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.