

organizadores

Jesús Ayala-Colqui

Ricardo Horneffer

Alberto Constante

# Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger



UNMSM

Facultad de Letras y Ciencias Humanas



pimenta  
cultural



organizadores

Jesús Ayala-Colqui

Ricardo Horneffer

Alberto Constante

# Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger



UNMSM

Facultad de Letras y Ciencias Humanas



| São Pulo | 2022 |



pimenta  
cultural



Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2022 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2022 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

## CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

### Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

*Universidade La Salle, Brasil*

Adriana Flávia Neu

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

*Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil*

Aguimario Pimentel Silva

*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

Alaim Passos Bispo

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Alaim Souza Neto

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Alessandra Knoll

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Alessandra Regina Müller Germani

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Aline Corso

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Ana Rosângela Colares Lavand

*Universidade Federal do Pará, Brasil*

André Gobbo

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Andressa Wiebusch

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Andreza Regina Lopes da Silva

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Angela Maria Farah

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Anísio Batista Pereira

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Antonio Edson Alves da Silva

*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

*Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil*

Arthur Vianna Ferreira

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Bárbara Amaral da Silva

*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Bernadette Beber

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Caio Cesar Portella Santos

*Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil*

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Carlos Adriano Martins

*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

Carlos Jordan Lapa Alves

*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Caroline Chioquetta Lorenset

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Sentido, verdad  
e historia del ser  
en Martin Heidegger

Cássio Michel dos Santos Camargo  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil*

Christiano Martino Otero Avila  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

Cláudia Samuel Kessler  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Cristiane Silva Fontes  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Daniela Susana Segre Guertzenstein  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Daniele Cristine Rodrigues  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Dayse Centurion da Silva  
*Universidade Anhanguera, Brasil*

Dayse Sampaio Lopes Borges  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Diego Pizarro  
*Instituto Federal de Brasília, Brasil*

Dorama de Miranda Carvalho  
*Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil*

Edson da Silva  
*Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil*

Elena Maria Mallmann  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Eleonora das Neves Simões  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Eliane Silva Souza  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

Elvira Rodrigues de Santana  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Éverly Pegoraro  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Fábio Santos de Andrade  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Fabricia Lopes Pinheiro  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Felipe Henrique Monteiro Oliveira  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Fernando Vieira da Cruz  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Gabriella Eldereti Machado  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Germano Ehlert Pollnow  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

Geymeesson Brito da Silva  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Handherson Leylton Costa Damasceno  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Hebert Elias Lobo Sosa  
*Universidad de Los Andes, Venezuela*

Helciclever Barros da Silva Sales  
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais  
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

Hendy Barbosa Santos  
*Faculdade de Artes do Paraná, Brasil*

Humberto Costa  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges  
*Universidade de Brasília, Brasil*

Inara Antunes Vieira Willerding  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Ivan Farias Barreto  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Jaziel Vasconcelos Dorneles  
*Universidade de Coimbra, Portugal*

Jean Carlos Gonçalves  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

Jocimara Rodrigues de Sousa  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Joelson Alves Onofre  
*Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil*

Jónata Ferreira de Moura  
*Universidade São Francisco, Brasil*

Jorge Eschriqui Vieira Pinto  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Juliana de Oliveira Vicentini  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Julierme Sebastião Morais Souza  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Junior César Ferreira de Castro  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*

Katia Bruginiski Mulik  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Laionel Vieira da Silva  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Leonardo Pinheiro Mozdzinski  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Lucila Romano Tragtenberg  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Lucimara Rett  
*Universidade Metodista de São Paulo, Brasil*



Sentido, verdad  
e historia del ser  
en Martin Heidegger

Manoel Augusto Polastreli Barbosa  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

Marcio Bernardino Sirino  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Marcos Pereira dos Santos  
*Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México*

Marcos Uzel Pereira da Silva  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Maria Aparecida da Silva Santandel  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Maria Cristina Giorgi  
*Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

Marina Bezerra da Silva  
*Instituto Federal do Piauí, Brasil*

Michele Marcelo Silva Bortolai  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Mônica Tavares Orsini  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Nara Oliveira Salles  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Neli Maria Mengalli  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Patricia Biegging  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Patricia Flavia Mota  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Raul Inácio Busarello  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Roberta Rodrigues Ponciano  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Robson Teles Gomes  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Rodiney Marcelo Braga dos Santos  
*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

Rodrigo Amancio de Assis  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Rodrigo Sarruge Molina  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Rogério Rauber  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Rosane de Fatima Antunes Obregon  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

Samuel André Pompeio  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Sebastião Silva Soares  
*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

Silmar José Spinardi Franchi  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Simone Alves de Carvalho  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Simoni Urnau Bonfiglio  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Stela Maris Vaucher Farias  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Tadeu João Ribeiro Baptista  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

Taiza da Silva Gama  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Tania Micheline Miorando  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Tarcisio Vanzin  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Tascieli Feltrin  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Tayson Ribeiro Teles  
*Universidade Federal do Acre, Brasil*

Thiago Barbosa Soares  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

Thiago Camargo Iwamoto  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

Thiago Medeiros Barros  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Tiago Mendes de Oliveira  
*Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil*

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Vania Ribas Ulbricht  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Wellington Furtado Ramos  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Wellton da Silva de Fatima  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

Yan Masetto Nicolai  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*



## PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

### Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton  
*Universidade Luterana do Brasil, Brasil*

Alexandre João Appio  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Bianka de Abreu Severo  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Carlos Eduardo Damian Leite  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Catarina Prestes de Carvalho  
*Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil*

Elisiene Borges Leal  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*

Elizabete de Paula Pacheco  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Elton Simomukay  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Francisco Geová Goveia Silva Júnior  
*Universidade Potiguar, Brasil*

Indiamaris Pereira  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

Jacqueline de Castro Rimá  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Lucimar Romeu Fernandes  
*Instituto Politécnico de Bragança, Brasil*

Marcos de Souza Machado  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Michele de Oliveira Sampaio  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Samara Castro da Silva  
*Universidade de Caxias do Sul, Brasil*

Thais Karina Souza do Nascimento  
*Instituto de Ciências das Artes, Brasil*

Viviane Gil da Silva Oliveira  
*Universidade Federal do Amazonas, Brasil*

Weyber Rodrigues de Souza  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

William Roslindo Paranhos  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

## PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

Facultad de Letras de la Universidad  
Nacional Mayor de San Marcos

FONDO EDITORIAL

Av. Germán Amézaga n.º 375,  
Ciudad Universitaria, Lima, Perú  
(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530  
[fondoeditorial.flch@unmsm.edu.pe](mailto:fondoeditorial.flch@unmsm.edu.pe)





# Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

Direção editorial Patricia Biegging, Raul Inácio Busarello  
Editora executiva Patricia Biegging  
Coordenadora editorial Landressa Rita Schiefelbein  
Diretor de criação Raul Inácio Busarello  
Editoração eletrônica Naiara Von Groll. Peter Valmorbida, Potira Manoela de Moraes  
Imagens da capa Vikornsarathailand - Freepik.com  
Revisão Juan Manuel Spinelli, Pablo Uriel Rodríguez  
Organizadores Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer, Alberto Constante

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S478

Sentido, verdad e historia del Ser en Martin Heidegger /  
Organizadores Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer, Alberto  
Constante. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

(Estudios filosóficos, V. 2)

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-481-4

DOI 10.31560/pimentacultural/2022.94814

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã. 3. História.  
I. Ayala-Colqui, Jesús (Organizador). II. Horneffer, Ricardo  
(Organizador). III. Constante, Alberto (Organizador). IV. Título.

CDD: 193

Índice para catálogo sistemático:

I. Heidegger, Martin, 1889-1976 : Filosofia alemã

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

ISBN da versão impressa (brochura): 978-65-5939-482-1

ISSN da série Estudios Filosóficos: 2706-963X

**PIMENTA CULTURAL**

São Paulo · SP

Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 2



## Agradecimientos

Los editores del presente libro quieren expresar su especial agradecimiento al Dr. Alonso Estrada, vicedecano de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por su apoyo en la edición del libro. Asimismo, nuestro más profundo agradecimiento a los autores contribuyentes por su diligente actividad puestas en el presente trabajo de investigación. Finalmente, una mención especial a los revisores ciegos que hicieron que el texto tenga un aspecto prolijo y terminado, así como a Ana Astocóndor Masgo por la detección de erratas y uniformización de formatos.

## Sumario

Prólogo..... 14

Introducción..... 18

*Alberto Constante*

### PARTE I

#### ADAGIO. A MODO DE COMIENZO

Capítulo 1

**¿De qué trataba Heidegger?**

Doce tesis ..... 32

*Thomas Sheehan*

Capítulo 2

**Heidegger no es un filósofo**

**del tiempo, o bien: novas repeto vias..... 59**

*Giuseppe Raciti*

### PARTE II

#### ANDANTE. COMPRENSIÓN Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Capítulo 3

**Diferencia ontológica y constitución**

**de sentido en Heidegger..... 79**

*Luisa Paz Rodríguez Suárez*

Capítulo 4

**La unidad ontológica..... 93**

*Aldo Guarneros*



Capítulo 5

- Fuerza y significado:** la articulación  
entre disposición afectiva y comprensión  
en la lectura heideggeriana del enunciado..... 114  
*Adrián Bertorello*

Capítulo 6

- Corporalidad y animalidad** ..... 133  
*Cristian Ciocan*

Capítulo 7

- Heidegger y la metafísica de la memoria** ..... 164  
*Jeffrey Andrew Barash*

Capítulo 8

- El Desafío de Aristóteles para la Historia  
del Ser y del Tiempo en Heidegger** ..... 179  
*Francisco J. Gonzalez*

PARTE III

ANDANTE. UMBRALES DEL HABLA

Capítulo 9

- Heidegger, pensador de lo innombrable** ..... 217  
*Ricardo Horneffer*

Capítulo 10

- ¿Verdad sin lógos?** Sobre la posibilidad  
de un desocultamiento que no encubre  
en *Ser y Tiempo*..... 231  
*Jalí Pérez Victoria*

Capítulo 11

**El abordaje de la filosofía antigua  
en Heidegger, entre 1921 y 1926,  
a partir de los conceptos de οὐσία y λόγος.....** 264

*Jesús Ayala-Colqui*

*Rodrigo Maruy van den Broek*

Capítulo 12

**Retórica de la disimulación.**

La apología heideggeriana  
de la religión cristiana..... 294

*Marc Goldschmit*

Capítulo 13

**El ser que no puede ser comprendido.**

Cuando el *Dasein* atiende a un mundo intruso..... 321

*Víctor Samuel Rivera*

PARTE IV

ANDANTE. PENSAMIENTO EN TIEMPOS DE PENURIA

Capítulo 14

**Heidegger: la mirada que oculta.....** 353

*Carlos Vargas*

Capítulo 15

**La época de la técnica o la noche  
más oscura del mundo.....** 365

*Borja García Ferrer*

Capítulo 16

**Pobreza y cuidado en Heidegger .....** 389

*Irene Borges-Duarte*





Capítulo 17

**Tiempo de amparo ..... 416**

*Alberto Constante*

Capítulo 18

**Origen, libertad y serenidad. Sobre el  
segundo diálogo de Martin Heidegger  
en *Caminos de Campo*..... 432**

*Holger Zaborowski*

Capítulo 19

**Del venir a la presencia como deslimitación,  
tránsito y no-obstinación [de acuerdo a Apeiron]  
en los escritos de Heidegger sobre Anaximandro  
de 1941 y 1946. Seguido de un anexo  
sobre ética de la finitud ..... 462**

*César Moreno-Márquez*

PARTE V

ALLEGRO MA NON TROPPO. SUPERACIÓN Y LÍMITES DEL NIHILISMO

Capítulo 20

**Historia del ser y superación del nihilismo  
en la lectura heideggeriana del eterno retorno  
de lo mismo de Friedrich Nietzsche (1936-1940)..... 492**

*Mario Martín Gómez Pedrido*

Capítulo 21

**El papel fundamental de Nietzsche en el final  
de la historia del ser y la metafísica de Heidegger ..... 515**

*Alfred Denker*



Capítulo 22

**Heidegger y Nietzsche: crisis del nihilismo  
y superación de la metafísica ..... 537**

*Pieter de Corte*

PARTE VI

ALLEGRO. ESPIGANDO HORIZONTES DE SENTIDO

Capítulo 23

**Temporalidad y sentido originario  
en la fenomenología de Martin Heidegger ..... 557**

*Rolando González Padilla*

Capítulo 24

**El diálogo con los dioses  
en el pensar ontohistórico de Heidegger ..... 579**

*Rebeca Maldonado*

Capítulo 25

**La aleiteología de Heidegger ..... 607**

*Alejandro Rojas Jiménez*

Capítulo 26

**Temples ordinarios y actitud filosófica:  
Heidegger como facticidad ..... 630**

*José Ordóñez-García*

Capítulo 27

**Martin Heidegger-Nicolai Hartmann:  
acerca de la posición del humano en el mundo..... 653**

*Luis Fernando Mendoza Martínez*





Capítulo 28

El «ontocentrismo» humano en el primer  
y segundo Heidegger ..... 684

*Jesús Ayala-Colqui*

Información sobre los autores ..... 712

Índice remissivo..... 724



## Prólogo

### ¿HEIDEGGER EN EL S. XXI?

Jesús Ayala-Colqui  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

El siglo XXI se presenta como la era de los algoritmos, la inteligencia artificial, el desastre ecológico, las pandemias generalizadas, el tecnocapitalismo, el poshumanismo. ¿En este contexto la producción filosófica de Martin Heidegger, el célebre filósofo de Messkirch, resulta aún pertinente? Deleuze, refiriéndose a Sartre, decía que no es este quien ha caducado, sino nosotros. ¿Lo mismo podríamos decir, *mutatis mutandis*, del autor de la Selva Negra? Es decir, ¿la obra heideggeriana todavía nos dice y nos dirá algo significativo o, por el contrario, quedará definitivamente superada (sea en el sentido de *Verwindung*, sea en el *Aufhebung*)? ¿Seguirá siendo prudente hablar de él como uno de los filósofos “más importantes» del s. XX como a menudo suelen hacer algunos académicos al punto de presentarlo como axioma (al menos en la tradición llamada continental) o, visto en retrospectiva por el nuevo siglo, aparecerá a contramano como un autor menor, episódico, lateral, contingente? Al menos con Hegel, quien cita a su vez a Lessing, podemos recordar que en filosofía no hay nunca “perros muertos” (*toten Hunde*).

Precisamente el conjunto de textos aquí reunidos discute, escudriña y problematiza el legado de Heidegger conectándolo con algunos tópicos candentes del s. XXI. La posición (*Setzen*) del libro –posición que también remite a *Satz*, esto es, al movimiento musical y, a la vez, al salto– no solo plantea un asunto a discutir, sino también modula una sinfonía que reverbera las estructuras fundamentales del ensamble

meditativo heideggeriano a fin de confrontarlas con las disposiciones esenciales de nuestra época. Para ello es necesario, sin duda, un cierto temple melódico y una velocidad del pensamiento. Arbitrariamente, indicativamente, tentativamente nuestros movimientos son aquí: *adagio*, *andante*, *allegro ma non troppo* y, finalmente, *allegro*.

De manera preliminar, Thomas Sheehan y Giuseppe Raciti esclarecen, respectivamente, la centralidad del pensamiento heideggeriano sobre la singularidad del hombre (la ek-sistencia como aquello que mantiene abierto el mundo, el sentido y el ser) y la cuestión del tiempo (Heidegger no como elucubrador de un concepto de tiempo, sino como aquel que asume el tiempo como “fundamento”).

En la segunda parte, se discuten los tópicos de la unidad y la diferencia ontológica (Luisa Paz Rodríguez Suárez y Aldo Guarneros), así como las cuestiones de la comprensión y el significado (Adrián Bertorello), la corporalidad (Cristian Ciocan) y la memoria (Jeffrey Andrew Barash). Adicionalmente, Francisco Gonzalez se confronta con la interpretación heideggeriana del tiempo a partir de una revisión exhaustiva de los textos del Estagirita; sentencia finalmente a partir de la tematización aristotélica del *aiôn*: “contrariamente a la tesis central de Heidegger en los seminarios de 1923/24 y 1924/25, no es el ser y la temporalidad del mundo, sino el ser y la temporalidad de la vida lo que, al menos en el caso de Aristóteles, proporciona la directriz para la interpretación del ser”.

En la tercera parte se ahonda en el asunto del lenguaje y lo nombrable (Ricardo Horneffer, Jalí Pérez), la cuestión de la memoria (Jeffrey Andrew Barash), se puntualiza las discusiones de Heidegger con los griegos (Jesús Ayala-Colqui y Rodrigo Maruy van den Broek) y el cristianismo (Marc Goldschmit). Asimismo, se realiza un ejercicio propositivo para comprender el fenómeno de la intrusividad (Víctor Samuel Rivera)

¿Qué nos puede decir, en cualquier caso, el “ser” en nuestra época actual? ¿Seguirá siendo el lenguaje humano la casa del ser desde donde debemos relacionarnos con lo real? ¿La herencia



heideggeriana y algunas apropiaciones aporéticas deberán quedar sin eco en nuestro siglo? Adicionalmente, a fin de multiplicar las preguntas, los textos de la cuarta sección enfatizan y colocan en el centro de la discusión algunos asuntos esenciales de nuestra época: tanto la indignancia como la serenidad. El discurso heideggeriano, en efecto, no solo traza un relato de la modernidad donde la imagen y la representación resultan esenciales (Carlos Vargas), sino también una donde la historia de la esencia de la técnica es aún la noche que cubre toda posible historicidad (Borja García Ferrer). Frente a ello es menester discutir los temples afectivos fundamentales que se ciernen en torno a esos fenómenos: desde la pobreza que nos alerta de este peligro (Irene Borges-Duarte) hasta la serenidad que habría que cultivarse (Alberto Constante y Holger Zaborowski). En tales condiciones puede preguntarse: ¿cómo es el venir a la presencia de la técnica donde nos consagramos exclusivamente al ente como stocks disponibles? ¿Cómo interrogar en tal contexto el “venir a la presencia” de la diferencia entre ente y ser (César Moreno-Márquez)?

Los temas señalados anteriormente adquieren una decidida intensidad cuando son confrontados, en la quinta sección, con la problemática del nihilismo. ¿Somos aún nihilistas en tanto tecnófilos o, por el contrario, somos tecnófilos en tanto nihilistas? Mario Martín Gómez Pedrido, Alfred Denker y Pieter de Corte discuten ello, ahondando en la visión de Heidegger sobre la metafísica y el nihilismo y, al mismo tiempo, cuestionando el abordaje del filósofo de Friburgo hacia Nietzsche.

Finalmente, en la última parte del libro, Rebeca Maldonado desentraña la cuestión del lugar de los divinos en el pensamiento de Heidegger: si el nihilismo, como lo entendía Nietzsche, consistía en la desvalorización de los valores supremos signada en la muerte de Dios, ¿de qué modo puede decir Heidegger que solo un dios podría salvarnos? Paralelamente, Rolando González y José Ordóñez-García abordan la temática de los temples de ánimo en la obra de Heidegger: si otrora era la serenidad el templo de cara al nihilismo de la técnica, ¿cómo

ahondar en los afectos y su vínculo con el ser según el proyecto de Heidegger? Luego de ello, Alejandro Rojas elucida cuál sería el sentido de una aleteología para pensar no solo la verdad, sino la verdad histórica del ser. Ahora bien, sería conveniente preguntar: ¿tenemos que seguir con la visión negativa de la metafísica en tanto nihilismo y técnica como destino epocal del ser? ¿Nuestra época no es más que el predominio del ente y la obliteración definitiva del ser? ¿Solo el *Dasein* y su afectividad abren vías de respuesta? A fin de cuentas, lo que está en disputa es la centralidad del ente humano. Luis Fernando Mendoza cuestiona la perspectiva heideggeriana a partir de las nociones hartmannianas de conciencia espiritual y posición excéntrica del ente humano. El último artículo sugiere, por contraste, un pensar del ser más allá del *Dasein* que, empero, no sea regresivo (hacia la metafísica de la *ousía*) sino prospectivo y múltiple. ¿Podremos ahora experimentar la exigencia de un modo ni especista ni ousiológico de pensar el ser?

Finalmente, ¿qué decir del *Satz* que no solo es una melodía sino también una posibilidad de cambio, esto es, un salto? Pero, ¿hacia dónde saltamos? ¿Por qué habremos de saltar? ¿Nuestro salto será ahondar más en la singularidad del *Dasein* y en sus correlativos ontológicos (*Sein/Seyn*) o, por contraste, desfondarlos, transgredirlos, subvertirlos? ¿La destrucción capitalista de la realidad y el control tecnocientífico de las singularidades confirman el despliegue de una época metafísica o, en revancha, nos exigen nuevos términos, nuevos conceptos, nuevas historicidades y, sobre todo, *nuevas políticas* más allá de todo posible heideggerianismo? Nunca para nuestra época fue más cierto, en todo caso, la urgencia de ahondar en el camino del pensar –cuyo relevo, como lo recordaba Deleuze en una plática Foucault, *malgré* Heidegger, no es sino la práctica, la intervención, la militancia–: “Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar” (Heidegger, Holzwege, GA 5; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte). Estos artículos pretenden, pues, acompañaros en este camino, así como desbrozar otros senderos por andar y, ante todo, por actuar.

## Introducción

Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Thomas Sheehan, en el artículo que abre este libro, resume lo inasequible e inalcanzable de la filosofía de Martin Heidegger cuando señala que: «[...] no hay nada más controversial que la cuestión de cuál fue su tópico central. Algunos piensan que la respuesta es obvia: Heidegger trataba siempre sobre el «ser» –o, quizás, del «*Ereignis* como solo otro nombre para el ser»–, a pesar de que incluso él dijo que no lo era. Sin embargo, cuando se trata del núcleo de su pensamiento, el autor que nos ocupa destacó que «ya no hay espacio *incluso* para la palabra “ser”». A mi criterio, todos podríamos estar de acuerdo en que, en la medida en que se avanzó con la publicación de la *Gesamtausgabe*, la cuestión de que Heidegger era el autor de un solo tema quedó, al menos, bajo la mirada de la sospecha de quienes ven en el pensador un mundo de temáticas y problemas abiertos al pensar. No nos apuremos entonces a cargar nuestros juicios y nuestro quehacer sobre el tema del ser o de cualquier otro. La cuestión está abierta: no se ha dicho la última palabra, aún tenemos la posibilidad de seguir discutiendo. Este libro responde, en cierto modo, a la demanda del lugar que tienen los problemas que trata Heidegger en la historia. Si bien el libro que hoy tenemos en las manos es originariamente fruto de un Congreso Internacional sobre el pensador de Messkirch (llevado a cabo en la Universidad Nacional de San Marcos, situada en Lima), el texto en cuestión también pretende plantear ciertas aproximaciones, pequeños pliegues, dilucidaciones, interrogantes, contradicciones, ausencias y hasta equívocos a ese entramado discursivo que nos arrojan a cada página la obra de Martin Heidegger.



Por varios motivos, no obstante, el trabajo aparece forzado de antemano: no solo por lo que ha apuntado Sheehan -y en lo que en muchos aspectos coincide-, sino incluso por ser la de Heidegger una obra que sigue en vías de ser publicada en su totalidad y por la aparición de los llamados *Cuadernos negros* que siguen generando discusiones sin límite a favor o en contra y promoviendo un sinnúmero de controversias sobre su propio pasado, que hacen de la figura del filósofo un «caso». Más aún, una disconformidad generalizada sobre el propio sentido y la trascendencia de su filosofía hacen que el tema Heidegger siga, lo quieran o no, dando que pensar...

Por lo que podemos colegir del texto de Sheehan, tendríamos que dudar, al menos, de si la obra heideggeriana podrá tener el abrigo de un futuro, es decir, si la *Gesamtausgabe* pueda llegar a ocupar un lugar tan esencial como la de todos aquellos que conforman esa larga lista de filósofos que han escrito la historia del mundo y que son sus predecesores: Platón y Aristóteles, entre los maestros del pensamiento, y los Hegel, los Fichte, los Schelling, los Kant, los Nietzsche y tantos otros<sup>1</sup>. Quizá sea como aquello que Arturo Leyte apuntaba en alguno de sus textos, con la pluma trémula: que la obra de Heidegger «simplemente resultará marginada» (LEYTE, 2015, p. 7). Me cuesta trabajo aceptar dicho destino para la misma sobre todo porque, cuando nos adentramos solo en la lectura de *Sein und Zeit*, a pesar de los enormes caudales de líneas de fuga que se han tendido sobre esta obra, lo que se trazó ahí fue un diálogo con la historia del pensamiento, con la historia de los que nos conforma y da rostro como filósofos (y qué decir de la *Gesamtausgabe*, de cada una de esas líneas que han construido nuestro presente filosófico). Es cierto, se puede dudar del futuro de un pensamiento como el de Heidegger -o como el de cualquiera, ya que esto no necesariamente es privativo del pensador de la Selva Negra sino que afecta a todos- pero creo que esta inclinación está afectada y cruzada por una exigencia de una vindicación soterrada.

1 Ver LEYTE, 2015, pp. 7 y ss.

No obstante, no podemos dejar de soslayar los comentarios, las notas, las llamadas de atención, las contradicciones halladas en su pensamiento. Inevitablemente, al recapacitar sobre Heidegger, nos hallamos frente a un pensador que resulta en cierta medida contradictorio, plural, dinámico. Y esto es así porque, de una parte, las críticas que hace a la modernidad y, en términos generales, a la historia de la filosofía occidental tratándola como metafísica, son bien conocidas; en cambio, no puede dejarse de advertir en él algunos atributos propios de todo pensador moderno y occidental.

La búsqueda incansable del ser y la verdad que, en rigor, no son más que dos caras de una misma moneda, lo ponen de manifiesto. Heidegger expresa claramente el final de la metafísica y quiere, al mismo tiempo, contarse entre los pensadores postmetafísicos, pensadores del ser. Esta doble moción le hace especialmente idóneo para un trabajo como el que desentrañó y desarrolló desde 1912 hasta su muerte. En ese esfuerzo del pensar de lo que se trata es de analizar cuál fue la manera en que concibió a la filosofía y cómo es que la declaró no como filosofía sino como metafísica; y, al mismo tiempo, analizar las reflexiones sobre las razones que lo llevaron a declarar su final.

No se puede dejar de lado el pensar que, con Heidegger, a lo largo de este libro, acudiremos, de la mano de distintos pensadores, a algunos de los momentos más importantes de esa vieja historia de la metafísica, de la metafísica de la presencia, -como la llamó Derrida-, a una metafísica de la ocultación. Una historia, cuya característica principal está signada por la necesidad de su acabamiento. Un final dentro del que, sin embargo, estamos presentes, toda vez que -al parecer de muchos y con el beneplácito de otros- nos hallamos sumergidos de lleno en el nihilismo que ya proclamara Nietzsche, el «último metafísico».

Precisamente por esta razón, como se puede apreciar ya en el índice de este libro, los editores no se han limitado a exponer las tesis de un filósofo, por muy determinantes que estas hayan resultado, sino

que, por el contrario, los planteamientos de cada uno de los filósofos aquí presentados, tanto sobre el pensador de la Selva Negra como las críticas que ha ocasionado, solo se ha logrado dar la voz y la palabra a aquellos a quiénes están convocados.

En su enfoque de la tradición, Heidegger lo que intenta es la búsqueda del querer decir o de lo impensado en el fondo del pensamiento: lo no-dicho del pensamiento; esos pliegues que ocultan, encierran, simulan, eso que se quedó sin ser dicho. Lo impensado no es lo no pensado, sino aquello que guarece como reserva en cada una de las palabras esenciales de los pensadores. En tanto que búsqueda de lo impensado, la interpretación heideggeriana es necesariamente violenta; pero esta violencia, lejos de confundirse con la fantasía arbitraria, es lo que le permite ser auténticamente fiel. Toda interpretación limitada a repasar lo que se ha dicho o pensado expresamente se condena desde un principio a no ser una interpretación auténtica.

La muestra de ello son la variada gama de temáticas y problemas que se atienden y se articulan en este libro, como el segundo artículo que integra la sección del Adagio y que contribuye a iluminar su sentido: «Heidegger no es un filósofo del tiempo, o bien: *novas repeto vias*», de Giuseppe Raciti, quien tampoco nos da fuentes claras de ese futuro heideggeriano, de ese lugar que hasta ahora ha gozado el pensamiento del filósofo alemán, pues apunta precisamente a que el filósofo de *Ser y tiempo* «no habla del tiempo, sino desde el tiempo». Cuestión no menor en el sentido de lo que constituye «este pequeño enigma» y que consiste en que hablar del tiempo representa hacer de él un «objeto» de conocimiento para un sujeto; es decir, esta cuestión observada por Raciti significa que Heidegger enfrenta que con este «hablar desde el tiempo quiere decir que él no hace del tiempo una realidad subsistente, una literal *Vorhandenheit*, mientras que el tiempo heideggeriano consiste en una realidad, que “trasciende” el simple *datum*». Diría aún más: para Raciti, es el «ser-ahí» quien decide sobre el tiempo.



Así es que prosigue: «En el lenguaje de los *Grundbegriffe* esto se traduce en una afirmación a ojos vista singular: *el tiempo es raro*. ¿Qué significa concretamente esto? La respuesta es simple: el tiempo es raro porque *nunca* es meramente presente, subsistente. El tiempo nunca es una *Vorhandenheit*, tal y como nos lo ha señalado (tal es, en todo caso, el tiempo objetivado y neutralizado de la teoría). Ante esto, cualquier teoría del tiempo se nos muestra escasa, pequeña, insuficiente. Con esta “rareza” del tiempo lo que se pone de manifiesto es el fracaso de la teoría acerca del mismo: “el tiempo teórico es, en efecto, un *continuum*, esto es, lo contrario de una cosa “rara”. Dado que el tiempo es raro, Heidegger no ha elaborado (ni habría podido) una teoría del tiempo. Una teoría heideggeriana del tiempo es imposible porque contradice la característica esencial del tiempo, la rareza».

Cuando pensamos en Heidegger, en cierta medida lo ponderamos como un pensador que recupera inopinadamente el pasado de la pregunta por el ser desde la tradición que inaugura Platón y que nos llega hasta Hegel; proponiendo, justamente, a dicha pregunta como el problema exclusivo y más actual, aunque olvidado, de la filosofía. Siempre se ha cuestionado si esa era la pregunta de la filosofía o la pregunta de Heidegger, porque con ella era claro que el filósofo se introducía a sí mismo en el acontecimiento como un evocador y el continuador escogido. Podemos preguntarnos si no fue esa la pregunta que él mismo creó como el problema fundamental de la filosofía y a la cual envolvió bajo una retórica extraña, diferente.

Recuerdo aquello que Leyte, con su lúcida inteligencia, escribió: «Heidegger arrojó provocadoramente contra su tradición contemporánea, que se había quedado al mismo tiempo sin pasado y sin futuro, la antigua cuestión del ser en toda su extrañeza, recuperando su actualidad perdida al margen de la tradición moderna. Aunque con toda probabilidad, la convocatoria del ser surgió ya inicialmente con una intención muy calculada (o por lo menos como señal de una oscura convicción) contra dos dogmas contemporáneos de la Ilustración, y de paso contra

dos tendencias antagónicas y apabullantes del primer tercio del siglo XX: el significado lógico-analítico de verdad científica, representado por la tradición liberal anglosajona, y la utopía marxista, representada por la tradición socialista» (LEYTE, 2015, pp. 14-15). No es el lugar para una disputa, solo procuro traer argumentos que sitúan la discusión.

La cuestión del ser fue, sin duda, todo un asombroso alumbramiento, pero no menos la cuestión de la «diferencia ontológica», como lo apunta Luisa Paz Rodríguez Suárez en la segunda parte del libro: *Andante*, con el texto que lleva el nombre de: «Comprensión y diferencia ontológica», al señalar que «esta cuestión está en la base de todos los análisis de Heidegger y se va abriendo paso ya desde el comienzo de su pensamiento. Lo que la expresión *diferencia ontológica* expresa es que el ser no es un ente, que el ser no es un predicado real. Precisamente, el olvido de esta diferencia constituye, según el pensador alemán, la propia historia de la metafísica occidental, a la que caracteriza por ello como historia del olvido del ser». En cierto modo, mencionar el sentido es volverse a aquel fondo que no comparece, a aquello que tiene lugar antes de que se pueda hablar de ente. Así, la ontología fundamental también será una teoría de la cosa.

Más que una alternativa, lo que preside la investigación de *Sein und Zeit*, y del Heidegger posterior, es la pregunta elemental de cómo es que aparece una cosa, ya que en ese cómo» resida su «qué», su ser. Desde este aspecto, la obra de Heidegger gana una gran ligazón, un encadenamiento. Porque el hecho de que de las cosas se haga ahora cuestión a partir del sentido del ser guarda relación con que las cosas se encuentran perdidas en un todo indiferente, que impide considerarlas a partir de ellas mismas, es decir, a partir de su propia manifestación. Las cosas aparecen solo como entes, ópticamente. La investigación empieza a partir de este contexto de las cosas, niveladas en el marco de una totalidad, para revelar su sentido (*sinn*), un sentido que nunca podrá ser un contenido, que jamás podrá aparecer

como una cosa o como un ente. En este contexto lo que reaparece es el apotegma de la fenomenología que caracterizó a la fenomenología eidética de Husserl: «¡a las cosas mismas!», que en la fenomenología hermenéutica de Heidegger sería tratada como: «¡al sentido mismo!».

Desde los primeros parágrafos de la obra de 1927 se señaló que no hay más ser que el del ente, que el ser propiamente dicho jamás podrá ser un ente, que la pregunta por el ser del ente no formula aún la pregunta por el ser como tal. El ser permanece impensado en el preguntar tradicional por el ser del ente, en beneficio del ente, pues a este preguntar se oculta lo propio del ser. La diferencia ontológica es lo que hace que «Lo interrogado» (*das Befragte*) en la pregunta por el ser es el ente mismo». Nos preguntamos por el ser del ente para sostenernos en la tensión del ente, porque al sitiarlo estamos atribuyendo el ser y su sentido. Lo que se busca es que, abordando al ente, centellee su ser. Se trata de cercar al ente con el fin de que este muestre su sentido y nada más. Pero si, por otra parte, «ser» tiene sentido a diferencia de lo ente, la investigación recalca en esa diferencia donde se cruzan el ser y lo ente. El primer objetivo de la investigación será averiguar cómo es que aparece esa diferencia entre el ser y los entes, la diferencia ontológica, porque tiene que ver con cómo aparece el ser. Punto en el que Aldo Guarneros alude en su disertación, al abordar la diferencia ontológica para mostrar no la diferencia misma sino *la unidad ontológica*; pues, justo al acentuar la diferencia respecto de la tradición, Heidegger -nos dice el investigador- acentúa su unidad con la historia de la filosofía.

Adrián Bertorello escudriña la relación que se da entre la disposición afectiva y la comprensión que en *Sein und Zeit* asume la figura de la fuerza y el significado. Es decir, en ese acto en que los citados existenciaros «articulan un sentido que se organiza como un *continuum* tensional y otro sentido que tiene una estructura narrativa». Entre tanto, Cristian Ciocan nos habla de un tema sumamente actual como lo es el de la Corporalidad y la animalidad, es decir, esa problemática



que se da entre la fenomenología del cuerpo y la fenomenología de la animalidad y donde él halla que la principal dificultad se encuentra en la posibilidad de «diferenciar fenomenológicamente no solo entre corporalidad y animalidad, sino también específicamente entre experiencia humana de corporalidad y lo que es accesible a nosotros mediante la empatía en relación con la corporeidad del animal». Ciocan no se detiene en Heidegger sino que la referencia siempre está dirigida hacia Husserl, quien distinguió claramente entre un cuerpo material o físico (*Körper*) y en este sentido el cuerpo -perteneciente al ámbito- de la naturaleza material (donde el cuerpo tiene las mismas cualidades que otro cuerpo en el espacio y, por tanto, responde a las leyes de la física, etc.) y el cuerpo vivo o propio (*Leib*).

Desde luego que no pretendo hacer de esta introducción un resumen de los trabajos presentados: no es el caso, no es lo deseable. Los problemas que se tocan en este libro son tan atingentes y, por otro lado, tan dedicados y complejos, que no quedarían siquiera asentados como un mero registro si se los quisiera compendiar. Solo quiero apuntar la dirección en que ellos avanzan, en alguno de los problemas que se tocan, sin pretender abarcarlos de modo alguno en su amplitud. Cualquiera de los escritos de este libro son de una complejidad asombrosa; como, por ejemplo, el artículo de Jeffrey Andrew Barash, que aborda el tema de la memoria, pero no solo pues su análisis va sobre las obras de Heidegger que comprenden el periodo de las primeras conferencias de Friburgo hasta *Sein und Zeit*, para luego reforzar los argumentos con las obras del periodo de la década de los 20 y un poco después complejizar el estado del arte, sino porque aborda también los cambios en la concepción de la memoria a partir de 1921 y las conferencias que van de esa fecha a 1927, hasta su abandono de la temática en la época de la *Kehre*.

Hay textos sumamente interesantes, que ahondan en las raíces del pensamiento heideggeriano, como el de Francisco J. Gonzalez:

«El Desafío de Aristóteles para la Historia del Ser y del Tiempo en Heidegger», o el de Ricardo Horneffer, ubicado dentro del registro de «Umbrales del habla», que toma el desafío de intentar señalar cómo es que el pensador de la Selva Negra -tal como lo sugiere el título mismo de su trabajo: «Heidegger, pensador de lo innombrable»- es un filósofo que se apresura a intentar cercar lo innominable para que hable. Quizá por ello, al inicio de su disertación, comienza a la manera de una declaración, con una cita de Heidegger: «Obediente (*gehorsam*), todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para este la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje (*Sprache*)». Y agrega: «Este pasaje, al que volveré, parece contundente: se explora la palabra precisa para que el ser se muestre en el lenguaje. Si bien esta interpretación es factible, me parece que esconde un *problema*». La cita es enigmática; y es cierto, como señala el autor, que esconde un problema que tratará de abrir a la comprensión de «eso» innombrable.

Jalí Pérez Victoria, en su texto: «¿Verdad sin lógos? Sobre la posibilidad de un desocultamiento que no encubre en Ser y Tiempo» quiere «dilucidar la tesis heideggeriana de la obra de 1927 acerca de la existencia de una forma de verdad originaria en la *aísthesis* y la *nóesis*, la cual se manifiesta como puro des-ocultamiento y se da de manera independiente al *lógos*». Muy cercano a esta problemática está el análisis de Jesús Ayala-Colqui y Rodrigo Maruy con el artículo intitulado «El abordaje de la filosofía antigua en Heidegger, entre 1921 y 1926, a partir de los conceptos de *οὐσία* y *λόγος*». Cuando hablé de los problemas abiertos por Heidegger, de esas cuestiones que atañen a la vida de los individuos, de alguna forma se apuntaba a algo que Jesús Ayala-Colqui nos hace notar en su abordaje de los conceptos griegos y de la enorme necesidad de Heidegger de hacer del problema griego el problema de occidente, es decir, el problema de un eurocentrismo: «como una nota suelta, podemos observar que el tratamiento histórico de Heidegger no solo es fuertemente helenocéntrico –toda la historia de la filosofía occidental depende unívocamente de una sola tradición,

los griegos–, sino, en general, eurocéntrico». No es un problema menor. Tampoco, como nos dice el autor, «una nota suelta»: diría que más bien pone el acento en un punto de inflexión, en la zona de riesgo.

La diversidad de intereses se manifiesta en cuanto pasamos la página y descubrimos el escrito de Marc Goldschmit: «Retórica de la disimulación. La apología heideggeriana de la religión cristiana», donde acusa que la formación católica de Heidegger, así como los cursos impartidos sobre Agustín o las Epístolas de Pablo y el trabajo con el teólogo Bultmann en 1923, «permiten suponer que la teología y la religiosidad no se limitan al período de juventud del pensamiento de Heidegger y que *Sein und Zeit* no es indemne a ello; sino que, por el contrario, el corazón y el tenor del libro de 1927 está concernidos, contaminados y afectados por el cristianismo». Es muy interesante leer el texto pues esta tesis no está exenta de verdad ya que, a pesar de que el mismo pensador alemán haya expresado que una filosofía cristiana es como un hierro de madera, su catolicismo inicial y luego su protestantismo, así como una vuelta al catolicismo con las alocuciones en su funeral, no son cuestiones que se nos antojen baladíes sino que podemos suponer que permean la obra entera de Heidegger. ¿Es esto cierto? Igual se podría afirmar de su cercanía al nacionalsocialismo...

La crítica a la modernidad es uno de los axiomas distintivos del quehacer heideggeriano, y de esa crítica se ocupan tanto Carlos Vargas (con su texto cuyo nombre es extremadamente sugerente: «Heidegger: la mirada que oculta») y el de Borja García Ferrer (con su disertación cuyo nombre es: «La época de la técnica o la noche más oscura del mundo»). El énfasis del primero recae en la mirada, precisamente porque el autor quiere enfatizar que la crítica que Heidegger lleva a cabo sobre la modernidad entraña «un hilo conductor común, a saber, el hecho de que ha sido por lo que puede denominarse *el imperio de lo visual*, por lo que Occidente ha asumido la idea de *verdad* como correspondencia y la noción de *mundo* como *representación*». No le falta razón. Ya Martin Jay, en una obra llamada *Ojos abatidos*, había



puesto el énfasis en los llamados regímenes escópicos que esa extraña relación entre pensamiento y mirada en occidente forma parte del recorrido iconoclasta, pero, también con el ocularcentrismo. En el ensayo de Borja Ferrer, nos encontramos con el análisis de la crítica que lleva a cabo Heidegger a la técnica moderna, así como las posibilidades de llevar a cabo una forma de relacionarnos con la técnica «(un nuevo modo de habitar el mundo) que escape a su proyecto histórico de dominación, a la luz de las nociones heideggerianas de “angustia” (*Angst*) y “serenidad” (*Gelassenheit*)».

Estos dos textos están situados en el cuarto apartado del libro, que lleva por título «Pensamiento en tiempos de penuria» y que acoge también a otros indoblegables, algunos de ellos austeros y otros, en cambio, de una enorme ambición ontológica, como el de Irene Borges-Duarte que nos habla de la pobreza y cuidado; o el de Alberto Constante que escribe sobre lo que él denomina como el «Tiempo de amparo», a saber, un tiempo que nos permita habitar en concordancia con el tiempo de penuria que ha traído la técnica para lo cual se requiere de la *Gelassenheit*, o el de Holger Zaborowski, cuyo nombre es: «Origen, libertad y serenidad. Sobre el segundo diálogo de Martin Heidegger en *Caminos de campo*» y, por último, la disertación de César Moreno-Márquez, cuyo extenso título nos habla de la tarea que se ha impuesto para pensar y dilucidar: «Del venir a la presencia como delimitación, tránsito y no- obstinación [acorde a Apeiron] en los escritos de Heidegger sobre Anaximandro de 1941 y 1946 (seguido de un anexo sobre ética de la finitud)».

Textos imponderables, donde la deriva de Heidegger tiene que ver con todo lo que se convierte en tema constitutivo de su propia reflexión. Después de todo, el punto de partida de Heidegger tiene que ver con ese problema estructural que anunciamos al principio y que el texto de Sheehan pone sobre el tapete del juego, sin perjuicio de lo ya apuntado por filósofos como Arturo Lyete o el mismísimo Emilio Lledó, quien hace mucho tiempo supo escribir «¿Con qué brújula orientarse por la

selva heideggeriana?, ¿qué fronteras la cercan? ¿Hacia dónde llevan sus senderos? Cuando la espuma de la ola de la cultura se remanse, cuando se desarticulen los tinglados de las modas intelectuales, ¿llegaremos a Heidegger como se llega a Aristóteles, a Descartes, a Kant, a Nietzsche? ¿Se habrá solidificado como una montaña ineludible en el horizonte de la cultura la visión heideggeriana del Ser, del Tiempo y de la Historia? O por el contrario, ¿será su filosofía un fugaz pasatiempo erudito para la arqueología del saber?» (Lledó, 1976).

Un quinto apartado, bajo el título mismo: *Allegro ma non troppo* nos introduce en la temática de la superación del nihilismo y el subtítulo lo confirma «Superación y límites del nihilismo». Aquí, se anuncia la superación del nihilismo intentada por Nietzsche y ¿culminada?, ¿por él mismo?, ¿por Heidegger? Se abre esta sección con el escrito de Mario Martín Gómez Pedrido: «Historia del ser y superación del nihilismo en la lectura heideggeriana del eterno retorno de lo mismo de Friedrich Nietzsche (1936-1940)», en donde el autor expone que Heidegger interpretará que la «posición fundamental» de Nietzsche en la historia del ser se caracteriza por la consumación del nihilismo y él afirma que esta tesis se sostiene justo porque «el fundamento por el cual el autor de *Sein und Zeit* considera que Nietzsche es un autor metafísico se sostiene en que el “eterno retorno de lo mismo” no puede ser considerado una modalidad de la “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” como horizonte de sentido para la explicación del ser».

De esta suerte, la sección continúa con el escrito de Alfred Denker sobre «El papel fundamental de Nietzsche al final de la historia del ser de Heidegger y la metafísica» y culmina con el texto de Pieter de Corte: «Heidegger y Nietzsche: crisis del nihilismo y superación de la metafísica» cuyo tratamiento se coloca hacia la relación que existe entre la historia del ser y la historia de la metafísica. Asimismo, el artículo presta atención al rol que juega Nietzsche respecto del fin de la historia de la metafísica; pues como ha señalado Heidegger, su filosofía es el acabamiento de la historia de la metafísica como nihilismo.

Finalmente, en la sexta y última sección, *Allegro*, cuya área de interés se radicaliza en el título: «Espigando horizontes de sentido», parecen desplegarse los diálogos procedentes de la semántica heideggeriana, una semántica que puede seguirse sosteniendo en medio de la errancia de su pensamiento, en medio de la errancia de su pensamiento, a través de textos como el de Rolando González Padilla, que estudia la «Temporalidad y sentido originario en la fenomenología de Martin Heidegger», o el de Alejandro Rojas Jiménez, quien se ocupa de «La aleiteología de Heidegger». De igual forma, Rebeca Maldonado, que ha trabajado desde hace tiempo «El diálogo con los dioses en el pensar ontológico de Heidegger», y Luis Fernando Mendoza Martínez, quien hace un estudio comparado entre las tesis de «Martin Heidegger y Nicolai Hartmann: Acerca de la posición del humano en el mundo». Finalmente, el trabajo de José Ordóñez-García se involucra, ya que desde su título con los «Temples ordinarios y actitud filosófica: Heidegger como facticidad», todos ellos en un diálogo conflictuado con Heidegger, todos ellos tratando de dilucidar cuál de los temas que trabajan caracteriza la deriva de la meditación del filósofo de la *Kehre*, cuál de todos ellos sigue siendo la clave de su pensamiento. En estas discusiones habita un problema significativo. Diré, como apunta Emilio Lledó, que «no hay lenguaje sin código, que no hay filosofía sin el cerco apretado de la historia. Solo en esta adquieren sentido los mensajes de los hombres. El mensaje de Heidegger está hoy abierto a la hermenéutica o al olvido» (LLEDÓ, 1976).

## REFERENCIAS

LEYTE, Arturo. **Heidegger, El fracaso del ser**. España: Bonal letra Alcompas, S. L., 2015.

LLEDÓ, Emilio. Olvido y memoria de Heidegger. **El país**. Recuperado el 27 de enero de 2021, en [https://elpais.com/diario/1976/05/28/cultura/202082410\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1976/05/28/cultura/202082410_850215.html), 1976.



The background is a complex, abstract composition of various colors and textures. It features a mix of deep blues, vibrant reds, and bright yellows, with some areas appearing more saturated than others. The overall effect is one of dynamic energy and visual richness, with some areas showing a fine, grid-like texture that might be a result of a digital or printing process.

Parte

I

ADAGIO. A MODO  
DE COMIENZO





# 1

Thomas Sheehan  
*Stanford University, USA*

## ¿De qué trataba Heidegger?

Doce tesis<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Traducción del inglés a cargo de Luis Fernando Mendoza Martínez (Universidad Nacional Autónoma de México, México) y Jesús Ayala-Colqui (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú) a partir de la versión modificada por el autor del artículo «But What Comes Before the «After»» (SHEEHAN, 2018).





SUMARIO

**Resumen:**

Hay una confusión extensa sobre cuál fue el tema central del pensamiento de Heidegger. Este ensayo revisa doce conceptos clave en sus escritos, en un intento de decidir qué *fue* y qué *no fue* «la cosa misma».

**Palabras clave:** existencia lo Abierto, *alētheia*, cuidado-por-el-sentido, diferencia ontológica, ocultamiento, temporalidad, *Eignung*, *Ereignis*, fenomenología, pasar de alto el ser, viraje.



Dada la publicación virtualmente completa de la *Gesamtausgabe*, y especialmente bajo la luz de la controversia encendida por sus *Cuadernos Negros* –sin mencionar la dominación global gradual de la filosofía analítica–, hay una discusión creciente sobre si la obra de Heidegger tiene futuro y, de ser así, de qué clase. Una reciente publicación editada por dos destacados heideggerianos en los Estados Unidos se titula *After Heidegger?* (FRIED; POLT, 2018) y congrega a unos treinta y cuatro estudiosos internacionales alrededor de la cuestión «¿qué viene tras Heidegger?». No obstante, una discusión fructífera de lo que viene tras Heidegger parecería presumir una idea coherente de lo que vino antes, esto es, de aquello de lo que trataba el propio Heidegger.

Sin embargo, en la cofradía Heidegger no hay nada más controversial que la cuestión de cuál fue su tópico central. Algunos piensan que la respuesta es obvia: Heidegger trataba siempre sobre el «ser» –o, quizás, del «*Ereignis* como solo otro nombre para el ser»–, a pesar de que incluso él dijo que no lo era. Cuando se trata del núcleo de su pensamiento –según él destacó, «ya no hay espacio *incluso* para la palabra “ser”» (HEIDEGGER, 1986, pp. 365, 17-18).

Otros piensan que «la cosa misma» fue la *alētheia* –pero ¿cuál *alētheia*?, el término tiene al menos cuatro sentidos distintos en Heidegger—. Aún otros piensan que incluso *intentar* una respuesta es una necesidad. ¿Quién podría desentrañar el vasto tesoro que es la *Gesamtausgabe* y, mucho menos, destilar sus 15 millones de palabras en un resumen comprensivo del pensamiento de Heidegger? Esto sucede a pesar de la insistencia de que su trabajo fue sobre una única simple cuestión.

Heidegger no hizo fácil descubrir cuál fue esta única cuestión, o cómo llegó a ella. Considérese el lenguaje esotérico, las sentencias arcanas, el rechazo casi misológico, del tómallo-o-déjalo, a proveer argumentos. Heidegger parecía contentarse con solo contar un cuento (*mython tina diēgeisthai*) sobre Algo Misterioso Que Se Esconde y Se Revela, sin molestarse en dar una explicación plausible (*logos didonai*)

de por qué es así. ¿Una etimología griega o alemana conveniente constituye un argumento filosófico? ¿Preguntar por una explicación discursiva es ya una señal de que uno ha caído en el «pensamiento calculador»?

Sócrates sugirió que las preguntas serias comienzan al saber el «de dónde» (*to hothen*) se comienza y «a dónde» (*to hopoî*) se quiere ir. ¿Entonces cómo vamos a discutir un posible «después de Heidegger», cuando hay tan poco acuerdo del *terminus a quo*, del Heidegger que vino *antes* de cualquier «después»?

Las siguientes tesis son un esfuerzo para llevar a cabo la necesidad anteriormente mencionada, es decir, cruzar el *pons asinorum* del Heidegger escolarizado, hacia el disputado territorio de lo que Heidegger abordó. Toco solo los elementos más destacados de su trabajo, y al hacerlo, sigo la sugerencia de Heidegger de que pasar algún tiempo con Aristóteles puede ser de ayuda (HEIDEGGER, 2002, pp. 78.9).

También invocaré la ayuda de mi maestra de séptimo grado, la hermana Constantia (SHEEHAN, 2001, pp. 187-189; SHEEHAN, 2015), quien hace años, en el espíritu del episodio 17 del *Ulises* de James Joyce, resumió en forma catequética lo que Heidegger abordó.

Figura 1 – Catecismo de la hermana Constantia.

#### CATECISMO DE LA HERMANA CONSTANTIA

(1954, TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS)

- P. ¿Qué quiere decir Heidegger cuando dice que algo «es»?
- R. «Es» significa «es significativo para» (*sein = bedeutsam sein*), no solo «está ahí afuera en el universo».
- P. ¿Por qué las cosas son necesariamente significativas?
- R. Porque *a priori* somos el campo de significatividad. Cualquier cosa que aparezca dentro de ese campo necesariamente tiene significatividad.
- P. ¿Por qué la metafísica nunca se dio cuenta de ese hecho?
- R. Porque el campo de significatividad está intrínsecamente oculto: es el presupuesto último de todo lo que hacemos, y no podemos dar cuenta de ello sin movernos en un círculo vicioso.

- P. ¿Cómo sabemos que el campo de significatividad es un hecho?  
R. Porque en momentos de angustia podemos experimentar aquel campo y su fuente en nuestra finitud mortal.
- P. ¿Cuál es la conclusión de todo esto?  
R. «Convíértete en lo que ya eres». Abraza tu mortalidad y vive tu vida acorde a ello.

Fuente: Elaboración propia, 2022.

Dada la concisión de la hermana Constantia, permítanme desarrollar algo de su catequesis en los siguientes siete puntos:

[1] A la pregunta fundamental de Heidegger le concierne:

- el sentido del «ser» (*Sein*) como «significatividad» (*Be-deutsamkeit*) y
- por qué hay significatividad en general (es decir, por qué es *gibt Sein* [se da ser]).

[2] El trabajo de Heidegger se compone de dos momentos: el analítico y el protréptico, los cuales podemos articular con el *genoi' hoios essi mathōn* (PINDAR, p. 72) de Píndaro: «Aprende y llega a ser aquello que ya eres».

[3] El momento *protréptico* (= «*genoio*») es la exhortación para *llegar a ser* personalmente la ex-sistencia de uno mismo y ejercer auténticamente lo que ella hace posible. A excepción de SZ, el momento protréptico se encuentra a menudo en el trasfondo de la obra de Heidegger tardío, a pesar de que es la meta final de todo el trabajo de Heidegger.

[4] El momento *analítico* (*mathōn*) apunta a mostrar cómo la ex-sistencia es lo Abierto (HEIDEGGER, 1953, p. 1-2) y qué ejerce la ex-sistencia como lo Abierto (HEIDEGGER, 1953, p. 3).



Algunos de los elementos principales del momento analítico se refieren a:

1. *Existenz*: anticipar arrojado y abierto.
2. *Lichtung*: lo Abierto, la claridad, el mundo-del-sentido.
3. *alētheia-1 / logos-1*: la fuente de todo el sentido y el lenguaje.
4. *Sorge*: cuidado-por-el-sentido.
5. *Differenz*: la diferencia ontológica.
6. *Verborgenheit*: lo Abierto como intrínsecamente oculto.
7. *Zeitlichkeit*: el movimiento existencial de anticipación-y-retorno.
8. *Eignung*: movimiento como traer-*ad-proprium*.
9. *Ereignis*: la ex-sistencia como traído-*ad-proprium a priori*, en tanto lo Abierto finito, mortal.
10. *Phänomenologie*: correlatividad existencial con lo que uno se encuentre.
11. *Seinsvergessenheit*: pasar por alto y obviar lo Abierto, intrínsecamente oculto.
12. *Kehre*: del Da-sein al Da-sein en su mismidad/identidad oscilante.

[5] *Sein und Zeit* (SZ) I. 3 debía completar el momento analítico mostrando cómo lo Abierto (o el «tiempo»), sostenido como lo está por la apertura-arrojada (o «temporalidad»), determina el sentido (o el «ser») de lo que sea que encontremos.

[6] Heidegger no publicó SZ I. 3 en 1927, pero pasó el siguiente medio siglo tratando de articularlo en una forma diferente, que

más tarde él tituló como «lo Abierto y la presencia significativa» [*Lichtung und Anwesenheit*].

En 1962, Heidegger (2007, p. 90.2) resumió el resultado de este proyecto como: lo Abierto hace posible (*erbringt*) la presencia significativa (HEIDEGGER, 2006, p. 151.27-28).

[7] A la pregunta adicional «¿qué “da” lo Abierto?» (HEIDEGGER, 2007, p. 90.3), la respuesta de Heidegger fue: ex-sistencia. A su vez, el mundo-de-sentido, que es la ex-sistencia en sí misma, hace posible («da») todas las formas de sentido:

Mundo «da» ser; el *Dasein* es lo que en cada ocasión da; es lo que posibilita, es decir, lo que da (HEIDEGGER, 2013, pp. 642.28-29).

Las siguientes tesis abordan la pregunta «¿de qué trataba Heidegger?» al detallar los doce tópicos enumerados anteriormente. Propongo estas tesis como propedéutica que podría guiar y contribuir a un «después de Heidegger».

## EX-SISTENCIA

1. Heidegger distingue entre:

- *Existenz*, también conocido como *Da-sein* (con un guion): la estructura (*existencial*) del ente humano; y
- las personas y actividades personales que esta estructura hace posible.

2. Siguiendo el ejemplo de Heidegger (HEIDEGGER, 2016, p. 71.22), traduzco *Existenz/Da-sein* por ex-sistencia, de manera intencionalmente incorrecta y con guiones a efectos de enfatizar su etimología (ex+

*histēmī*). La ex-sistencia está arrojada afuera y más allá. No hay «adentro» para la ex-sistencia (HEIDEGGER, 1953, p. 162.27).

3. Heidegger nunca fue más allá de *Existenz/Da-sein*, ni lo necesitó, ni pudo haber llegado más lejos si hubiera querido.

3.1. Heidegger solo buscó la sabiduría humana (*anthrōpinē sophia*, *Apol.* 20d8) y, durante toda su carrera, permaneció enfocado únicamente en lo humano (*to anthrōpinon*, *Ética a Nicómaco*, 1094b6-7). Al hacerlo, completó el programa que había proyectado en SZ.

## EX-SISTENCIA ES EL MUNDO-DEL-SENTIDO

1. La ex-sistencia es trascendente, arrojada más allá como el campo de sentido posible, que es lo que Heidegger llamó lo Abierto, el claro, el mundo-de-sentido, la nada, el *Urphänomen* (HEIDEGGER, 2007, p. 81.13) y, algunas veces, el *Seyn*.
2. Como lo Abierto, la ex-sistencia es *alētheia-1* o *logos-1*, el reino de la posible inteligibilidad que SZ llamó *Rede* (HEIDEGGER, 1953, p. 349.32). Esta estructura existencial nos hace personalmente capaces de:
  - 2.1. «abrir las cosas», es decir, darles sentido (*alētheia-2* o *logos-2*); y
  - 2.2. «abrirlos *correctamente*», es decir, hacer declaraciones verdaderas sobre ellos (*alētheia-3* o *logos-3*).
3. El término técnico «estar-en-el-mundo» podría malinterpretarse, en el sentido de que la ex-sistencia está simplemente «en» el espacio y el tiempo «dentro» del universo material. Pero, para Heidegger, «en»



indica familiaridad con, y el «mundo» denota significatividad (HEIDEGGER, 1953, p. 87.19-20). Como ex-sistentes, estamos estructuralmente familiarizados con la significatividad como tal (*Bedeutsamkeit als solche*), así como con una gama de posibles significados (*Bedeutungen*) que podrían aplicarse a lo que encontramos.

4. Para Heidegger, el significado se encuentra como un conjunto, es decir, en contextos o «mundos» de sentido (HEIDEGGER, 1953, pp. 65.5-6, 68.24-25) que son (1) *existencialmente* posibles gracias a la apertura-arrojada de la existencia, (2) personalmente formado por los intereses y preocupaciones de cada uno, que a su vez (3) personalmente dan forma a los significados de las cosas dentro de ese contexto. Por ejemplo, dependiendo del contexto, una piedra puede convertirse en un pisapapeles práctico, un mazo de repuesto o un arma letal.

5. Los mundos-de-sentido de uno generalmente pasan desapercibidos, pero pueden *llegar a ser* temáticos cuando se frustra un propósito o se rompe una herramienta; y pueden *hacerse* temáticos por reflexión, por ejemplo, en una reducción fenomenológica.

6. Dado que la ex-sistencia es el mundo-de-sentido (HEIDEGGER, 1953, p. 364.34; HEIDEGGER, 2004c, p. 154.18-19) y dado que el mundo-de-sentido es lo Abierto (HEIDEGGER, 2004c, p. 326.15-16), no hay necesidad de una «relación» que abarcaría un «vacío» entre la ex-sistencia, por un lado, y lo Abierto, por el otro. La así llamada «relación» es lo Abierto mismo; y la ex-sistencia es esta misma «relación». «La relación, sin embargo, no se introduce entre el ser [= lo Abierto] y el hombre [...]. La relación es el ser mismo [= lo Abierto] y la esencia humana es la relación misma» (HEIDEGGER, 2013, p. 790.5-8).

## LA EX-SISTENCIA MANTIENE ABIERTO EL MUNDO-DEL-SENTIDO

1. Como «arrojada hacia adelante», la ex-sistencia mantiene abierto (*aussteht, offenhält*) el mundo-de-sentido:

1.1. «Arrojada» apunta a la *Befindlichkeit*, el hecho *a priori* de que estamos *afectivamente sintonizados* con el mundo-de-sentido y lo que sea que encontremos dentro de él.

1.2. «Hacia adelante» quiere decir *Verstehen* –no la «comprensión» como un acto personal–, sino el hecho *a priori* de que estamos proyectados «más allá» de las personas y las cosas que encontramos, hacia varios significados que pueden conectarse con ellos.

2. *Befindlichkeit* y *Verstehen* son aspectos inseparables de la misma estructura existencial y ellos expresan la superación heideggeriana de la desastrosa división mente-cuerpo. Al mismo tiempo, la ex-sistencia es una *comprensión afectiva* del sentido y una *afectividad comprensora* para el sentido.

## LA EX-SISTENCIA ES CUIDADO-DEL-SENTIDO

1. Como «arrojada-hacia-adelante» de las cosas, la ex-sistencia es simultáneamente «presente-a» ellas:

1.1. El «arrojado-hacia-adelante» indica que la actualidad de la existencia es *posibilidad*.

1.2. La «presencia-a» indica que, *en cuanto* posibilidad, ex-sistencia es capaz de tener sentido de sí mismo y de lo que sea que encuentre.

2. Esa estructura bivalente de (1) *immer schon vorweg/ya siempre por delante de sí mismo* y (2) *sein bei/estar en medio de*] (HEIDEGGER, 1953, p. 192.36-37) constituye a la ex-sistencia como «cuidado-del-sentido» (*Sorge*). La ex-sistencia es simultáneamente:

2.1. *a priori* hacia-adelante *en tanto* posibilidad significativa (existencial-ontológica) *entre* posibilidades significativas (personales-ónticas); y

2.2 *a priori* presente-a, es decir, capaz de dar sentido a lo que se encuentre. Lo hace «volviendo de» estar-por-delante para vincular un posible significado con lo que está actualmente presente, incluido sí mismo (HEIDEGGER, 1976, p. 147.24; HEIDEGGER, 1953, p. 366.17).

3. Este *existencial* cuidado-por-el-sentido nos permite personalmente dar sentido a lo que sea que encontremos, *tomándolo como* si tuviera tal o cual sentido –o en la jerga de Heidegger, «proyectando la cosa hacia» un posible significado–. Como existencialmente *ya pro-yectados* (arrojados hacia adelante), podemos proyectar personalmente lo que encontramos «hacia» el sentido.

4. Tal tomar-como o proyección hacia (*entwerfen auf*) resulta *significativo*, pero no necesariamente verdadero.

## SENTIDO DISCURSIVO Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

1. A diferencia de Dios, la ex-sistencia está condenada a ser onto-lógica (HEIDEGGER, 1991b, pp. 280.30-31). Tenemos que *dar sentido* a las cosas (*legen ta onta*) en lugar de intuir intelectualmente lo que ellas son.



2. Nuestro conocimiento es discursivo: tenemos que «ir y venir» (*discurrere*) entre los significados posibles y lo que sea que esté presente, a medida que trabajamos el ajuste entre ellos:

2.1. En el conocimiento práctico, miramos anticipadamente hacia la tarea que tenemos que realizar, calculamos la utilidad de la herramienta y, luego, la usamos o la descartamos.

2.2. En el conocimiento teórico ya estamos «adelantados», es decir, familiarizados con un rango de posibles significados (predicados), desde los cuales «regresamos» a lo que está presente (el sujeto) para combinar uno de esos predicados con él.

3. Siempre hacemos esto con la posibilidad de errar, pero en cada caso el resultado es *significativo*, incluso cuando es el significado *incorrecto* –por ejemplo, decir: «Sócrates era tebano» es significativo, aunque sea incorrecto–.

3.1. Para decirlo en un lenguaje metafísico: proponemos que lo que pensamos es el «ser» actual (el qué y el cómo) de algo: *das jeweilige Sein des Seienden / el actual ser del ente*.

3.2. Pero tal «ser» es siempre cambiante y no necesariamente verdadero, como es evidente cuando nos corregimos y decimos «Sócrates era ateniense».

4. Por lo tanto, no existe tal cosa como «el» ser (único e inmutable) de cualquier cosa. Cada cosa tiene muchos «seres» posibles –es decir, significados–; algunos de los cuales, en ocasiones, son incluso correctos.

5. Ex-sistencia es el sitio de composición-y-distinción (*synthesis* y *dialysis*, *compositio et divisio*) y, por lo tanto, solo de significado *mediado* (HEIDEGGER, 1976, p. 135-42). En cuanto tal, la ex-sistencia es el sitio de la distinción que define la metafísica clásica: la distinción onto-lógica entre un *ens* y su *esse*, entre una cosa y lo que lo consideramos su ser.

## LO ABIERTO ES INTRÍNSECAMENTE OCULTO

1. En 1930, Heidegger había alcanzado su visión decisiva de que lo Abierto está intrínsecamente «oculto» (HEIDEGGER, 2016, p. 371.29-30; HEIDEGGER, 2004c, p. 193.24-27). Esto a menudo se malinterpreta como si un Súper-Algo llamado «Ser» eligiera «escondarse» de nosotros. Heidegger quiso decir algo muy diferente.

2. Todo conocimiento humano es cuestión de sintetizar-y-distinguir una cosa y su posible significado. Para relacionar esos dos objetos entre sí [cosa y significado], debemos (en la metáfora de Heidegger) «atravesar un espacio abierto» –lo Abierto– dentro del cual puede tener lugar la síntesis-y-distinción (HEIDEGGER, 1986, p. 380.6).

3. Lo Abierto es la presuposición última de toda actividad humana. Por consiguiente, para preguntar qué da cuenta de lo Abierto, tenemos que presuponer lo Abierto mismo que estamos cuestionando, cayendo así en el error de «razonamiento circular» o «petición de principio» (*Primeros analíticos*, 57b y 64b).

4. Nuestra incapacidad para explicar o dar cuenta de lo Abierto (*tēn aitian gignōskein*, *Primeros analíticos*, 71b10-11) es lo que Heidegger quiere decir cuando habla de lo Abierto como «intrínsecamente oculto». (Su uso del falso reflexivo «*sich verbergen*» no significa que lo Abierto se «oculte a sí mismo» como si ejerciera algún tipo de agencia).

4.1. Heidegger llama a este estado de cosas «el misterio oculto de la ex-sistencia» (HEIDEGGER, 2004c, pp. 195.23, 197.26).

5. Aunque lo Abierto intrínsecamente oculto no se puede explicar, se puede experimentar directamente en raros momentos de sintonía personal con nuestro fundamento abismal (HEIDEGGER, 1953, p. 136.1-5).

5.1. En SZ, tal conciencia se llama angustia (*Angst*): dar cuenta existencialmente de la finitud que está concretada en nuestra mortalidad. La angustia es un anticipo de la posibilidad que termina todas las posibilidades para siempre.

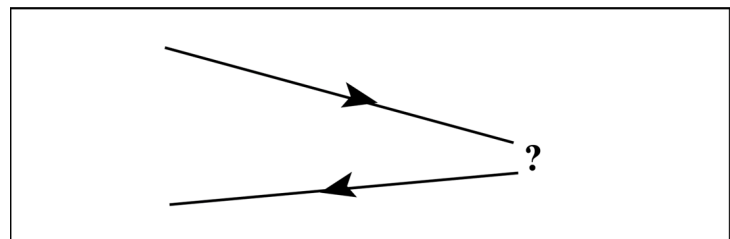
5.2. Abrazar personalmente la mortalidad de sí mismo y vivir la vida de sí mismo en términos de esa mortalidad es lo que Heidegger entiende por «autenticidad».

## LA EX-SISTENCIA ES UN MOVIMIENTO EXISTENCIAL, TAMBIÉN CONOCIDO COMO «TEMPORALIDAD»

1. Como «hacia-adelante» y «presente-a», la ex-sistencia se estructura como un movimiento existencial único (HEIDEGGER, 1976, p. 147.24) que SZ denominó, con confusión casi inevitable, «temporalidad».

2. En 1928, Heidegger esquematizó este movimiento de anticipación y retorno simultáneos de la siguiente manera (HEIDEGGER, 1978, p. 266.15):

Figura 2 – Movimiento de anticipación y retorno simultáneos.

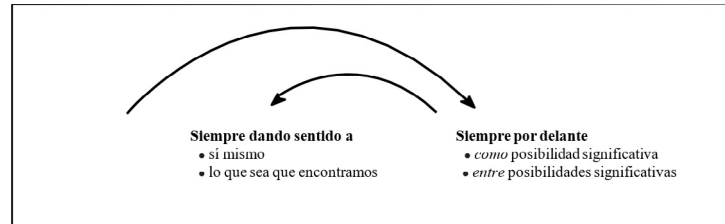


Fuente: Elaboración propia, 2022.



3. Podemos representarlo igualmente como:

Figura 3 – Movimiento de anticipación como posibilidad.



Fuente: Elaboración propia, 2022.

## MOVIMIENTO Y EIGNUNG

1. Al describir la actualidad de la ex-sistencia como *posibilidad*, Heidegger estaba modelando a la ex-sistencia sobre la noción aristotélica de movimiento: *kinēsis* como *energeia atelēs*.

2. *Kinēsis* es la condición ontológica de ser real de una cosa (*en ergōi*), pero aún no acabadamente (*a-telēs*), es decir, actual *hasta cierto punto* y, aun así, surgiendo hacia sí:

2.1. *Energeia* es la actividad esencial de una cosa (*Im-Werk-s-tehen*), su funcionamiento:

- ya sea completamente dentro de su *telos* (si su movimiento ya está completo)
- o como todavía en camino a su *telos* (si su movimiento aún no está completo).

2.2 *Dynamis* es el movimiento de la *Eignung* [apropiación] (HEIDEGGER, 2004c, p. 285.25; HEIDEGGER, 1991b, p. 265.14; etc.] de una cosa a su propia condición de:

- llegando-hacia-su-ser-propio/*eigen*, adviniendo-*ad-proprium*, es decir,
- ser *a-propi*-ado por y para su *telos*.

3. Dos ejemplos, uno de la naturaleza (*physis*), el otro del saber-cómo humano (*technē*):

3.1. Una bellota tiene la *dynamis/Eignung* de ser un roble. Es «atraída» a su propia completud por su *telos* («roble»). Este *telos* se encuentra *dentro* de la bellota; es el origen y el ordenamiento (*archē*) de su movimiento. Dicho de otra manera, la bellota ya se tiene a sí misma *en su telos* (*en telei echei*), mas no acabadamente. La realidad (actualidad) de la bellota tiene la forma de *en-tel-echeia a-telēs*.

3.2. Dirigir la construcción de un gabinete es, por ejemplo, el saber-cómo del carpintero (*technē*), la cual comienza con la proyección previa de una idea del resultado, el *eidos proaireton* que funcionará como *telos* de la actividad. La madera que ha sido seleccionada como apta (*geeignet*) para la tarea se somete a un proceso de apropiación (*Eignung*) para ser un gabinete. En este caso, el proceso no está guiado por un *telos* interno, como en el caso de la bellota, sino por el *telos* externo que reside en la mente del carpintero que primero proyectó el resultado (HEIDEGGER, 2004c, p. 191-93; MEGA II 5, p. 129.31-36).

4. En resumen, *Eignung* nombra la realidad de algo que está en proceso de ser llevado-*ad-proprium*, incluso llegando a su estado propio como completo y total.

## EREIGNIS

1. Lo que *Eignung* es para la naturaleza y los artefactos, *Ereignis* es para la ex-sistencia, pero con un giro importante.

2. *Ereignis* tiene que ver con la *kinēsis*, y la *kinēsis* tiene que ver con incompletitud. Sin embargo, *Ereignis* se aplica exclusivamente a la *kinēsis* existencial, que siempre (existencial-estructuralmente) ha advenido-a-lo-que-es-y-cómo-es.

2.1. La ex-sistencia es única siendo ya «completa» en su incompletud, ya «total» como nunca siendo total. La ex-sistencia es perfectamente «perfecta» en su dinámica imperfección, en su incapacidad para lograr una completa auto-coincidencia.

3. En SZ, lo que explicaba la finitud de la ex-sistencia (su aperturidad finita vs. su completa auto-presencia) fue llamado «condición de arrojado». Sin embargo, en 1936, Heidegger comenzó a llamar este arrojamiento «*Er-eygnis*» («a-propia-ción»), un término modelado sobre el término *Eignung*.

4. La apropiación nombra el hecho de que la ex-sistencia haya sido traída a priori –esto es, existencialmente– en su propia propiedad (*er-eygnet*) como lo Abierto finito y mortal (HEIDEGGER, 2013, p. 226.26; HEIDEGGER, 1987, pp. 128.29-30; 248.16; 249.5-6).

4.1. La palabra «*Ereignis*» simplemente reinscribe la estructura básica de la ex-sistencia que SZ había llamado “condición de arrojado” (HEIDEGGER, 1988, pp. 34.8-9; 239.5; 252.23-25; 322.7-8; HEIDEGGER, 1953, p. 325.37; HEIDEGGER, 2004c, p. 377, nota d; HEIDEGGER, 2013, p. 642.28-29).



4.2 La ex-sistencia apropiada es *Zu-sein/tener-que-ser*. Como posibilidad, ex-sistencia está en la condición de siempre llegando a ser (personalmente) lo que ya es (existencialmente).

4.3. Para nombrar esta condición asintótica de la ex-sistencia, Heidegger adopta el *hapax legomenon* de Heráclito: *Anchibasiē*, «siempre aproximándose» (fragm. 122).

5. La apropiación no es un «evento» en ningún sentido del término (HEIDEGGER, 2007, p. 25.33; HEIDEGGER, 2006, p. 45.19-20; HEIDEGGER, 2005, p. 17-19). Es un *hecho* existencial: la facticidad misma de la ex-sistencia.

## FENOMENOLOGÍA

1. Heidegger dejó en claro que todo su trabajo, desde 1919 hasta su muerte, fue fenomenológico (HEIDEGGER, 2007, p. 54.2-14 y 147.16).

2. La fenomenología es investigación correlacional. Como tal, se trata ante todo del sentido, específicamente de la presencia significativa (*Anwesen*) de lo que se encuentra (HEIDEGGER, 2004a, pp. 23-25).

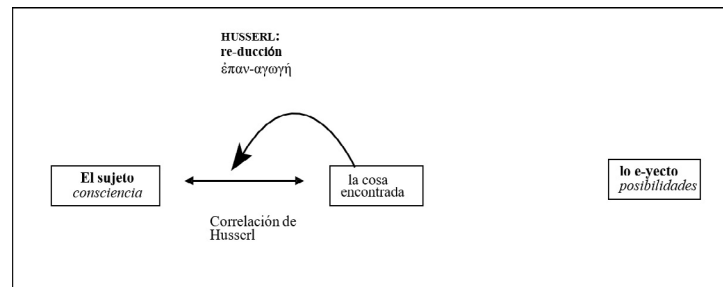
3. En la actitud natural, generalmente miramos «a través» (es decir, ignoramos) la correlación constituyente de sentido. Tematizar la correlación implica cambiar la mirada filosófica *alejándola de* un enfoque exclusivo en el objeto y redirigirla *hacia* la correlación misma.

3.1. La diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger comienza en este punto. Para Husserl, la correlación es entre el sujeto que constituye el significado y el objeto constituido de manera significativa. Para Heidegger, por otro lado, la correlación es entre la *eyección* constituyente de sentido y cualquier

cosa que encuentre (HEIDEGGER, 2007, p. 131.16-17). Los dos diagramas a continuación ilustran esa diferencia radical.

4. Para Husserl, el ser humano es subjetividad, ya sea psicológica o (en última instancia) trascendental, y la correlación fenomenológica es entre el sujeto que confiere sentido y su objeto. En consecuencia, en Husserl el reenfoco fenomenológico de la mirada es una *re-ducción* (*Zurück-führung*: ἐπαν-αγωγή): lleva la mirada *de regreso* a la relación del sujeto con el objeto.

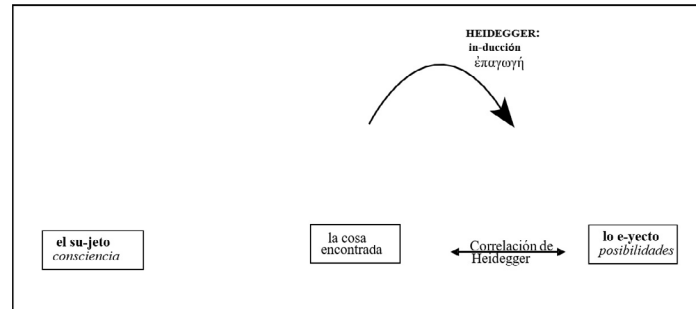
Figura 4 – Reducción husserliana.



Fuente: Elaboración propia, 2022.

5. Para Heidegger, la esencia del ser humano no es la sub-jetividad sino la e-yectividad: ex-sistencia, lanzada hacia adelante *como* posibilidad *entre* posibilidades. Personalmente, esas posibilidades son una cuestión de nuestros propios propósitos, intereses y desideratas. Para Heidegger, la correlación fenomenológica se encuentra entre lo que encontramos y las posibilidades significativas que estamos viviendo. El reenfoco de Heidegger de la mirada fenomenológica, por lo tanto, no es una *re-ducción* (ἐπαν-αγωγή), sino una *in-ducción* (ἐπ-αγωγή), una redirección de la mirada *en dirección hacia* la correlación entre lo que encontramos y nosotros como la posibilidad (HEIDEGGER, 1993, p. 250.29; HEIDEGGER, 2004c, p. 244.12-35).

Figura 5 – Inducción heideggeriana.



Fuente: Elaboración propia, 2022.

6. Podríamos llamar al reenfoque de la mirada de Heidegger como una *re-ducción* fenomenológica, como él mismo hizo (HEIDEGGER, 1975, p. 29.15) siempre y cuando recordemos que reenfocar la mirada «hacia adelante» significa llevarla *de regreso a donde ya estamos: a priori* hacia adelante, como posibilidad entre posibilidades.

7. Las objeciones planteadas contra Heidegger como fenomenólogo incluyen afirmaciones tales como:

- Interpretar a Heidegger como fenomenólogo significa recaer en la subjetividad trascendental husserliana.
- Heidegger nunca empleó una reducción fenomenológica en el sentido aquí aducido.
- Heidegger finalmente abandonó la fenomenología por el «pensamiento del ser».

8. Estas objeciones ignoran las propias declaraciones de Heidegger sobre la fenomenología, la subjetividad y la *ex-sistencia*, sin mencionar su propia comprensión, que nunca abandonó, de «trascendencia» y «lo trascendental» (HEIDEGGER, 2006, p. 150.10-12; HEIDEGGER, 1987, pp. 91.3-6, 114.25-27; HEIDEGGER, 2004b, pp. 238.21-24; 286.2-14; etc.).



## SEINSVERGESSENHEIT: OBVIANDO LO ABIERTO

1. La pregunta básica de Heidegger fue: ¿Cómo se da la significatividad (*Bedeutsamkeit* o, en lenguaje metafísico, *Sein*), en general?

1.1. En la obra temprana de Heidegger, el significado es posible gracias a la *apertura-arrojada* de la *ex-sistencia*, mientras que en su obra media y tardía lo expresó como la *apropiación* de la *ex-sistencia*.

1.2. El *seinsgeschichtliches Denken* de Heidegger (generalmente traducido de manera errónea como «pensamiento histórico-del-ser») trata sobre cómo es que la *ex-sistencia* apropiada:

- es olvidada tanto en la vida cotidiana como en la historia de la metafísica,
- aunque a la vez hace posible («envía») varias configuraciones de lo Abierto.

2. La *ex-sistencia* arrojada-abierta no se puede explicar: permanece «intrínsecamente oculta» o, en el lenguaje de Heidegger, «entre corchetes» (= en *epochē*).

2.1. Como resultado, uno se enfoca en las cosas (en lo cotidiano) o en el «ser» actual de las cosas (en la metafísica) e ignora la *apertura-arrojada* que hace posible las cosas y su «ser» actual.

3. Centrarse en el «ser» en cualquiera de sus formas –*εἶδος*, *ἐνέργεια*, *esse*, etc.–, mientras se pasa por alto lo Abierto apropiado, es lo que Heidegger llamó una «época» metafísica (véase *epochē*).

3.1. Una «época» no es un período de tiempo sino un poner en suspenso lo Abierto. Las «épocas» metafísicas (p. e., las de Platón y Aristóteles) pueden superponerse y toda la historia de la metafísica puede considerarse una sola «época».

4. Estrictamente hablando, uno nunca puede «salir de» la metafísica porque, en tanto arrojado más allá de las cosas hacia su significado, la propia ex-sistencia es meta-física (HEIDEGGER, 2004c, p. 122.12-13; HEIDEGGER, 2016, p. 345.13-15). Pero uno puede liberarse de estar *restringido* a la metafísica como una «época», abrazando la apropiación de sí mismo y viviendo de ella (*die Einkehr in das Ereignis*) (HEIDEGGER, 2007, p. 51.33).

## KEHRE: «EL VIRAJE»

1. Heidegger tenía claro lo que *no* significaba «el viraje», pero nunca tuvo perfectamente claro qué significaba, *de hecho*, ese término.  
2. Hacia el final de su carrera, Heidegger indicó lo que *no* era el viraje. Al contrario de lo que muchos heideggerianos creen, el giro no era:

- algo que Heidegger llevó a cabo en la década de 1930, comenzando con GA 65, *Beiträge zur Philosophie* (HEIDEGGER, 1983, p. 149.29-30);
- ni el cambio en la forma en que abordó su tema fundamental, comenzando en la década de 1930; eso no fue lo que él llamó *Kehre*, sino *Wendung* o *Wandel im Denken* (HEIDEGGER, 1983, p. 149.21-22);
- ni un cambio en el punto de vista de SZ (HEIDEGGER, 1983, p. 149.23);
- ni un cambio en su pregunta fundamental: «¿Qué explica el hecho de que haya significado en general?» (HEIDEGGER, 2004c, p. 201.30-32);
- ni un cambio en su *respuesta* a esa pregunta fundamental: ex-sistencia como apropiada a ser lo Abierto (HEIDEGGER, 2004c, p. 202.5-9);

- y, por lo tanto, tampoco se trata de la «degradación» de la existencia en relación con lo Abierto (también conocido como «Ser en sí mismo»).

3. Hay dos candidatos principales para lo que *fue* el viraje. El primero: el viraje fue el cambio de énfasis que ya estaba programado en el plan original de SZ y que Heidegger llevó a cabo durante los siguientes cincuenta años de su carrera: el cambio (1) desde el *Da-sein* (HEIDEGGER, 1963, p. 1-2): cómo la ex-sistencia es y mantiene abierto lo Abierto (2) hacia el *Da-sein* (HEIDEGGER, 1963, p. 3): cómo la ex-sistencia, en cuanto lo Abierto, determina el significado de lo que sea que encontremos (HEIDEGGER, 1963, pp. 17.32-33; 18.32-34).

4. El segundo candidato, que no es difícil de conjugar con el primero, es: el viraje es la mismidad oscilante (*Gegenschwung*) de *Da-sein* y *Da-sein* (HEIDEGGER, 1988, p. 29.15 *et passim*; HEIDEGGER, 2005, p. 126.18; HEIDEGGER, 2000, p. 59.15; HEIDEGGER, 1978, p. 270.4-5).

5. Es probable que la cuestión de cómo se concibe el viraje no fuera de gran importancia para Heidegger y no debería ser motivo de gran preocupación para los heideggerianos. En 1962, Heidegger destacó que: «En lugar de la charla sin fundamento e interminable sobre el «viraje», sería más aconsejable y fructífero si la gente simplemente se involucrara con el tema antes mencionado [es decir, lo Abierto y la presencia significativa]» (HEIDEGGER, 2006, p. 150.3-5).

## CODA: DESPUÉS DE HEIDEGGER

Hoy la cofradía Heidegger está en una crisis aguda. *Ab extra* está bajo un feroz ataque de la camarilla, filosóficamente cuestionable, de Rockmore-Wolin-Fritsche-y-Faye. *Ab intra* está atrapado en una vergonzosa incertidumbre sobre lo que Heidegger quiso decir, cómo expresarlo y a qué tanto de ello aferrarse.



Los ataques *ab extra*, motivados por las tóxicas convicciones sociales y políticas de Heidegger, se basan en una ignorancia demostrable de su filosofía. No obstante, han tenido un éxito notable tanto en la configuración de la narrativa popular como, lo que es más importante, en el socavamiento de la posibilidad de trabajos académicos en el pensamiento de Heidegger.

Pero la incertidumbre *ab intra* puede terminar teniendo un efecto más devastador en el futuro de la investigación de Heidegger. Casi cincuenta años después de su muerte y casi un siglo después de la publicación de su obra mayor, los expertos en Heidegger aún parecen incapaces de llegar a un consenso sobre dos cuestiones básicas: cómo abordó su trabajo y cuál fue el núcleo de ese trabajo. Con respecto a la primera: ¿hizo su trabajo como fenomenología y, de ser así, de qué tipo? ¿O fue su trabajo una versión del realismo ontológico centrado en algo llamado «Ser»? Con respecto a la segunda (y solo como un ejemplo): ¿Es el caso, como sostienen algunos estudiosos, que Parménides y Heráclito ya estaban familiarizados con *die Sache selbst*, como lo evidencian sus discusiones sobre *alētheia* y *physis*? O, como afirma el propio Heidegger, ¿erraron el núcleo mismo de «la cosa misma»? (HEIDEGGER, 1986, p. 366.31-32). Y si este último es el caso, ¿qué es «la cosa misma»? (HEIDEGGER, 1986, p. 366.31-32).

Una señal más de esa incertidumbre es la dificultad que tienen los heideggerianos para expresar la sustancia de su pensamiento en un lenguaje sencillo y directo –es decir, sin repetir mecánicamente las declaraciones de Heidegger en su propia jerga, o empleando términos no traducidos como *Dasein*, *Ereignis*, *Gestell* y *Geschick*–. Dada esta dificultad, algunos estudiosos siguen el camino «seguro» de hacer eco de su léxico idiosincrásico y de balbucear sus mantras esotéricos, como para demostrar que *l'érudition est moutonnière*. Dicha «escuela» heideggeriana se está pintando en un rincón de irrelevancia auto-congratulatoria, donde solo los iniciados entienden de qué están hablando. Este

juicio parece duro, pero, como dijo Husserl, «Uno nunca es más severo que contra los errores que él mismo ha abandonado recientemente».

Puede ser demasiado temprano para hablar de un «después de Heidegger», en la medida en que haya tanta confusión con respecto a lo que trataba el trabajo del propio Heidegger. Sí, Heidegger fue un pensador complejo y difícil, pero también lo eran Kant y Hegel. Y sí, el trabajo de todo gran filósofo está sujeto a interminables interpretaciones, reinterpretaciones y cambios importantes en las comprensiones. Pero nada de eso justifica el escandaloso estado de la erudición heideggeriana hoy.

Entonces, ¿qué hacer? O, como podría preguntar Sócrates, ¿cuál es el *hóthen* del que nos alejamos para avanzar hacia un «después de Heidegger»?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRIED, Gregory & POLT, Richard. (eds.) **After Heidegger?** London: Rowman & Littlefield, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)** [GA 24]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)** [GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928)** [GA 26]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)** [GA 13]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Seminare (1971-1973)** [GA 15]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache (1950-1959)** [GA 12]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)** [GA 65]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik (1929)** [GA 3]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991a.
- HEIDEGGER, Martin. **Platon: Sophistes (WS 1924/25)** [GA 19]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991b.
- HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926)** [GA 22]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Zu Hölderlin – Griechenlandreisen** [GA 75]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Was heißt Denken? (1951-1952)** [GA 8]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit (1924)** [GA 64]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004a.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Seminare 1937 und 1944** [GA 87]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004b.
- HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken (1919-1961)** [GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004c.
- HEIDEGGER, Martin. **Über den Anfang (1941)** [GA 70]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz (1955-1957)** [GA 11]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Zur Sache des Denkens (1962-1964)** [GA 14]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-Denken** [GA 73]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [SZ]. Tübingen: Niemeyer, 1953.
- HEIDEGGER, Martin. **Vorträge** [GA 80]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- SHEEHAN, Thomas. «A paradigm shift in Heidegger research». **Continental Philosophy Review**, v. 34, n. 2, p. 183-202, 2001.
- SHEEHAN, Thomas. **Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift**. London: Rowman & Littlefield, 2015.





## Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

SHEEHAN, Thomas. «But What Comes **Before** the “After”?». En Fried, G. & Polt, R. (eds.). **After Heidegger?** (pp. 41-55). London: Rowman & Littlefield, 2018.

PINDAR. **Pythian 2** (Diane Arson Svarlien, trad.). Disponible en:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0162%3Abook%3DP%3Apoem%3D2>, 1990.





2

Giuseppe Raciti  
*Università degli Studi di Catania, Italia*

Heidegger no  
es un filósofo  
del tiempo, o bien:  
novas repeto vias<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Traducción del italiano a cargo de Borja García Ferrer (Universidad Complutense de Madrid, España)

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.02



**Resumen:**

El trabajo gira en torno al siguiente razonamiento: una cosa es pensar *el* tiempo, y otra pensar *desde* el tiempo. En el primer caso, el tiempo es objeto de la teoría, es decir, un contenido sustancialmente inalterable; en el segundo caso, el pensamiento es un *evento*, o sea, un vector móvil siempre abierto a las exigencias de la interrogación filosófica, cuyo objetivo, continuamente desplazado, no es sino renovar el nacimiento del tiempo. Es el gran tema del "nuevo inicio". En este sentido, *Sein und Zeit* no tematiza el tiempo, sino que persigue otra finalidad, más radical: probar la posibilidad de un pensamiento cuya estructura temporal no admite ningún contenido en su interior.

**Palabras clave:** Tiempo; ser-ahí; posibilidad; decisión; teoría.



El título que he elegido para este artículo tiene el sabor de la paradoja, dado que Heidegger es conocido universalmente como el autor de *Sein und Zeit*. Sin embargo, para impedir que la paradoja oscile hacia el equívoco, considero que es suficiente con entender el siguiente punto: un filósofo del tiempo es quien elabora una *teoría* del tiempo, el que convierte el tiempo en *objeto* de su análisis; mientras que una teoría heideggeriana que ponga el tiempo como objeto, como *contenido*, o bien, más en general, un *concepto* heideggeriano del tiempo, no existe y de hecho no *puede* existir, si es cierto que el pensamiento de Heidegger ha destituido de fundamento a la teoría, también a los conceptos que se refieren a ella, específicamente los «contenidos conceptuales». En efecto, Heidegger no trabaja *con*, sino *sus* conceptos. Es decir, él reformula decisivamente la noción metafísica de concepto. Digamos, entonces, que el tiempo es fundamental en Heidegger, pero *precisamente por este motivo* no es una teoría ni un contenido conceptual. Así pues, la afirmación con la que hemos comenzado y que trataré de desarrollar en las páginas sucesivas significa: *al poner el tiempo como fundamento, Heidegger no ha elaborado una teoría y un concepto (un contenido) del tiempo.*

De aquí se siguen toda una serie de cuestiones: ¿Es posible pensar el tiempo más allá de la teoría y de los conceptos de la metafísica?, y más abstractamente: ¿Es posible pensar sin elaborar una teoría y sin el auxilio de los conceptos?, ¿cuál será el «lugar» del pensamiento, una vez sobrepasado el horizonte teórico? La respuesta inmediata a esta pregunta debería consistir en circunscribir un campo de la «praxis», pero el movimiento es insuficiente, más aún, engañoso, porque la praxis es el correlato más explícito de la teoría; si hay una teoría, *deberá* traducirse en una praxis, o bien, aunque el movimiento es el mismo, deberá excluirla en línea de principio, a no ser que la recupere como una «extensión» egológica, como en el caso de la fenomenología de Husserl<sup>4</sup>. Ahora bien, en la medida en que una teoría se

4 Véase Husserl (1950, p. 38).

relaciona *en todos los casos* con una praxis, la crítica heideggeriana de la teoría también impide la articulación de una praxis, especialmente en sus reflexiones éticas: la praxis como *voluntad* de aplicación de determinados contenidos conceptuales. Sin embargo, ¿qué «ante-pone» Heidegger al nexo entre la teoría y la praxis? Es evidente que no pretendo responder de manera exhaustiva a esta pregunta crucial; no tengo la fuerza para ello. No obstante, el problema no puede ser eludido. Probaré entonces a proporcionar al menos algunos indicios con la esperanza de que puedan ser de utilidad a quien quisiera recomenzar, después de la salida de los *Cuadernos negros*, a delinear una estrategia adecuada de la interpretación.

Una primera *indicación* –y aquí pongo el acento sobre esta palabra porque traduce el término *Anzeige*, que el filósofo superpone al significado teórico del *Begriff*<sup>5</sup> – es esta: Heidegger no habla *del* tiempo, sino *desde* el tiempo. El sentido de este pequeño enigma es que hablar del tiempo significa justamente hacer de él un «objeto», y específicamente el objeto de una teoría; significa hacer del tiempo una realidad *subsistente*, técnicamente una *Vorhandenheit*<sup>6</sup>, mientras

- 5 Heidegger (1983d) señala: «[Die Begriffe] sind anzeigend, darin ist gesagt: der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direct das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefördert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das *Dasein* zu vollziehen» (p. 430). El tránsito del *Begriff* a la *Anzeige* implica, por tanto, una verdadera y propia (diría kafkiana) «metamorfosis», en virtud de la cual el ámbito «universal» del sujeto teórico *designa* la posición del *Dasein*, o sea, al ámbito de lo «finito», cuya estructura es *formal*, toda vez que tiene lugar en ella la proyección de un mundo *insubsistente*, esto es, un mundo no exhibido previamente, como aquel que se corresponde con el concepto: *un mundo sin contenidos*.
- 6 Badiou (2015) liquida rápidamente la cuestión: «[Heidegger] pense le temps comme tel, et, bien entendu, la pensée du temps comme tel est toujours supra-temporelle» (p. 101). La observación es perfecta, pero solo si se refiere al tiempo *subsistente* o *teórico*; efectivamente, una cosa es la *pensée du temps*, y otra cosa distinta, como veremos, la *pensée par le temps*. Pero, en lo que respecta a la *Vorhandenheit*, creo que la traducción más apropiada de este término típicamente heideggeriano, quizás el término central de toda su filosofía, no se encuentra en un estudio erudito sobre el filósofo de Meßkirch, sino en un texto de William James, si bien el contexto (la diferencia entre el racionalismo y el pragmatismo) necesita, en ciertos aspectos, de una suerte de *epoché*: «The essential contrast is that for rationalism reality is ready-made and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making [...]. On the one side the universe is absolutely secure, on the other it is still pursuing its adventures» (JAMES, 1921, p. 257). *Vorhandenheit* como *ready-made*: ¡He aquí el molde adecuado!

que el tiempo heideggeriano es ciertamente una realidad, pero una realidad de otro tipo, o sea, una realidad que «trasciende» el simple *datum*<sup>7</sup>. Cuando Heidegger sostiene en un pasaje bien conocido de *Sein und Zeit* que «más alto que la realidad está la *posibilidad*» (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)<sup>8</sup>, está aludiendo a aquel otro tipo de realidad. Bien entendido, Heidegger no intenta en absoluto desacreditar la realidad, más bien hace todo lo contrario: él piensa que la realidad del *datum* es completamente abstracta, uniformante, y que la teoría, por consiguiente, capta algo irreal. Este razonamiento se entiende mejor si evitamos desde un principio contraponer la realidad y la posibilidad. Para Heidegger, la posibilidad no es el término opuesto a la realidad, ni siquiera es el paso que la precede; la posibilidad es más bien la realidad propiamente dicha, es decir, la realidad pensada más allá de los confines del concepto y de la respectiva teoría. Lo que en el lenguaje de Heidegger se llama posibilidad es en definitiva la realidad pensada *iuxta propria principia*<sup>9</sup>.

7 *El tiempo no está en el tiempo.*

8 Véase Heidegger (2006, pp. 122-124). El texto alemán citado es el utilizado por esta edición.

9 Este es el sentido que Heidegger atribuye al lema fenomenológico: *Zu den Sachen selbst*; se trata, en efecto, de entender la fenomenología «como posibilidad», véase Heidegger (2006, pp. 124-125). No obstante, por poco que esta interpretación de la fenomenología responda a su directriz eidética, es un hecho que no deja de sorprender al lector sensato (para las «reservas» en relación a Husserl, ya fijadas por Heidegger en los cursos precedentes o contextualizadas en *Sein und Zeit*, véase sobre todo Heidegger (1983b, pp. 183-185; 1983c, p. 29). Añádase, para una nota de «color», la irreverente carta de 1923 a Karl Löwith, en la cual Heidegger, llevando hasta las últimas consecuencias su sueño de *autonomía* (filosófica y *académica*), afirma que Husserl «no ha sido un filósofo ni un solo segundo de su vida» (HEIDEGGER; LÖWITH, 2017, p. 137). Por otra parte, la necesidad de restituir el heideggerismo a la raíz fenomenológica, es un procedimiento que obedece a lógicas implícitamente políticas, en el sentido de que más allá de la fenomenología, para explicarnos sin perifrasis, está el nacionalsocialismo. Así, cuanto más se demuestra la pertenencia de Heidegger a la fenomenología, más se depura su pensamiento de toda infiltración de carácter histórico; hasta tal punto que la invocación a la «fidelidad» fenomenológica se revela como un eficaz instrumento de neutralización. A propósito, ha sido justamente esta neutralización la que ha abierto las puertas al uso de la fenomenología en el contexto anglo-americano de las neurociencias. Con la advertencia de que el primado de la «neurona» ratifica –parafraseando el título del afortunado libro de Emmanuel Faye– *la introducción del liberalismo en la filosofía*.



A primera vista, esta tesis heideggeriana no parece muy «original». Bergson y Musil, por ejemplo, sostienen, en aquellos años, algo análogo. En un célebre ensayo de 1930, el primero resume de este modo los términos del problema: «[...] c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel» (BERGSON, 2015, p. 936). Para Bergson, como es sabido, la posibilidad de lo real concierne al orden de la «cualidad». Musil se aproxima a la conclusión opuesta partiendo de los mismos argumentos. En un punto del *opus magnum*, sostiene que el acto de pensar sincrónicamente el sentido de la realidad y el sentido de la posibilidad permite acceder a una condición existencial de una «textura más sutil» (MUSIL, 2006, p. 16), en la cual el sujeto, una vez que ha penetrado hasta el fondo en ese estado de rarefacción –hasta el punto de percibirse a sí mismo como una posibilidad–, experimenta «un buen día», la condición del «hombre sin cualidad» (MUSIL, 2006, p. 18). Sin entrar a profundizar en este potencial conflicto entre Bergson y Musil, donde la cuestión gira en torno a sus distintas definiciones del orden cualitativo, advertimos que la *posibilidad del sujeto* tiene poco que ver con el *sujeto de la posibilidad*, en el sentido de que la primera no «subyace» a ningún contenido y mucho menos lo determina, sino que se corresponde exactamente con el dominio heideggeriano de lo «formal», donde los «conceptos filosóficos» se muestran a contraluz (o con una *textura más sutil*) como *formal anzeigend*, «formalmente indicadores» (HEIDEGGER, 1983d, p. 430). Aquí, sin embargo, es necesario entender que, si los conceptos pueden indicar algo, en lugar de contenerlo, es porque se han vaciado de todo lastre metafísico. Así, lo que los conceptos indican una vez «liberados» de un contenido subsistente, es la «metamorfosis» del sujeto en *Dasein*<sup>10</sup>. La construcción del *Dasein* es así la verdadera e irreductible distinción que Heidegger introduce entre su pensamiento y las filosofías de lo posible contemporáneas.

10 «[...] die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen [...] Sie zeigen in das *Dasein* hinein» (HEIDEGGER, 1983d, p. 429).

Esto aflora particularmente en las célebres páginas de *Sein und Zeit* dedicadas a la discusión sobre el *Da-sein als Verstehen* (§ 31, sec. I). «El ser-ahí, argumenta Heidegger, no es algo a la mano [*ein Vorhandenes*] que posea el requisito añadido de poder algo, sino que es, en sentido primario, un ser-posible [*Möglichsein*]» (HEIDEGGER, 2006, pp. 414-415). Esta aproximación –una «indicación»: ni un contenido ni un *datum*– había sido ya bosquejada en el curso del veinticinco: «El único fundamento de la posibilidad de plantear la cuestión del ser en general es *el ser-ahí mismo como ser-posible, su poder-ser descubier-to* [*Entdecktheit*] *en las posibilidades*» (HEIDEGGER, 1983b, pp. 184-185). ¿Qué es lo que hay realmente en juego en estos rápidos pasajes? Ante todo, Heidegger no plantea clásicamente la relación entre lo posible y lo real. La relación entre los dos términos, independientemente de su articulación, es ya engañosa, es ya *metafísica*. En nuestro caso, efectivamente, no solo es que lo real sea lo posible, sino que detrás de esta identidad no se da ningún «posicionamiento», ya se llame sujeto, hombre o individuo. Que lo real sea lo posible puede constatarse en el darse mismo del *Dasein*; si hay *Dasein*, si se produce la «metamorfosis» del hombre en el *Da-sein*<sup>11</sup>, entonces lo real es la posibilidad misma. Como no se da ninguna realidad más allá de la posibilidad, so pena de desvirtuar el *transcendens* en clave teológica, entonces el ser es *Möglich-sein*, ser-posible. De la indiscernibilidad del «ser-ahí» y del ser se sigue el carácter *finito* del uno y del otro. Aquí, para despejar todo posible malentendido sobre este aspecto fundamental, es de recibo evocar la última palabra de Heidegger, aquella que se encuentra en un texto que hoy, y no solo por motivos cronológicos, tiene el sentido de un auténtico testamento filosófico, vale decir el seminario conclusivo de Le Thor (11 de septiembre de 1969): «Si [...] el ser tiene necesidad del hombre para ser, entonces necesita asumir una *finitud del ser*»<sup>12</sup>.

11 Según lo afirmado por Heidegger en el pasaje de los *Grundbegriffe* citado más arriba.

12 Heidegger (1983a) menciona: «Wenn das Sein derart den Menschen braucht, um zu sein, so muß demnach eine *Endlichkeit des Seins* angenommen werden; daß also das Sein nicht absolut für sich sei, ist der schärfste Gegensatz zu Hegel» (p. 370).

En otras palabras, plantear la relación entre lo real y lo posible, también en los términos *aparentemente* coherentes de Bergson y Musil, implica mantener un posicionamiento que excluye de forma preliminar al *Dasein*. Significa excluir el *advenimiento* del *Dasein*. Significa excluir el *acontecimiento* (*el acontecimiento es el «ser-ahí» en el hombre*). No es ciertamente un hecho extrínseco, incluso editorial, que los magnéticos *Beiträge* –un texto al que Heidegger concedía una particular importancia– lleven dos títulos, de los cuales aquel «esencial» dice: *Vom Ereignis* (Del acontecimiento)<sup>13</sup>. En efecto, no se puede hablar del acontecimiento sin poner en marcha un proceso de objetivación en el que interviene fatalmente la teoría. Así, para la estructura de la realidad vale aquello que se ha dicho del tiempo: Heidegger no habla de la realidad, sino desde la realidad. Pero la acción de la *Frage* es imparabile, corrosiva, y en su *Vorgang* embiste también las otras palabras fundamentales de la filosofía heideggeriana. Ante todo, *Ser y ontología*.

En los *Cuadernos negros*<sup>14</sup>, que se deslizan junto a la obra heideggeriana «como un sueño», abundan las referencias al hecho de que el «ser-ahí» es el punto de evocación, o mejor aún: de *potenciamiento*<sup>15</sup>

13 Sobre el título «público» [*öffentlich*] y «esencial» [*wesentlich*], Heidegger (1983f) escribe: «Nicht mehr handelt es sich darum, "über" etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem "vernünftigen Tier" (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäße Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugeören zum Seyn und in das Wort "des" Seyns» (p. 3). Desde el acontecimiento: este podría ser el título general de la obra heideggeriana, incluso más apropiado, creo, que aquel elegido por el filósofo como colofón de la *Gesamtausgabe*: *Wege – nicht Werke*.

14 Una rápida consideración sobre estos textos mal afamados. A cuarenta años de su muerte, cuando ya había sido derramado desde hace tiempo el crisma de la autoridad científica sobre las grandes monografías, cuando los grandes concursos académicos habían sido ya celebrados, Heidegger constriñe a sus contemporáneos a empezar de cero. Sí, porque ahora la exégesis heideggeriana está toda por reescribir. Efectivamente, ha recibido un doloroso suspenso *post mortem*. En primer lugar, porque sin los *Cuadernos* es del todo insuficiente: ¿cómo se pueden excluir 3.000 páginas del balance crítico sobre un autor? Después, porque los *Cuadernos* corren paralelos al 80% de la obra impresa, lo cual no permite liquidarlos como un simple accidente en el camino. Finalmente, porque los *Cuadernos* arrojan una luz *ulterior* (ino *diversa*!) sobre textos contemporáneos, una luz que proviene indudablemente de la misma fuente. Estos textos, en otros términos, son hijos del mismo padre. ¿Cómo no tenerlos en cuenta? Parece entonces que el verdadero motivo, por el cual estos cuadernos son negros, es porque portan el luto por la crítica heideggeriana.

15 *Ermächtigung des Seins*, véase Heidegger (1983g, p. 36), por limitarnos a solo una de las múltiples ocurrencias textuales.



del ser; es el centro de erogación del *Fragen*, es decir, la concreción temporal, pero podría decirse incluso el *acontecimiento*, donde el impulso contrario, aquel opuesta a la «respuesta» –propiamente el impulso religioso o «reaccionario»– es eludida constantemente, dado que en presencia de una «respuesta», como precisa Heidegger, «el ‘ser-ahí’ está suspendido [*aussetzt*, que significa también “interrumpido”, “reenviado”, “abandonado”]»<sup>16</sup>. Sin embargo, esto, de nuevo, debe entenderse en el sentido elemental de que el ser no se da sin el «ser-ahí». No tanto porque el hombre sea el interlocutor privilegiado del ser (lo que degradaría al ser como mera subsistencia, en línea de continuidad con las ontologías y los «humanismos» de la tradición metafísica), sino porque el *Dasein* configura o «localiza» la estructura misma del ser (con la consecuencia de que la filosofía de Heidegger no es una filosofía del ser, sino del «ser-ahí») <sup>17</sup>. Desde esta óptica, la afirmación central de *Sein und Zeit*: “*Sein ist das transcendens schlechthin*”: «*El ser es el puro y simple transcendens*» (HEIDEGGER, 2006, pp. 122-123), puede ser reformulada en estos términos: *Da-sein ist das transcendens schlechthin*, donde la presencia del *da*, del «ahí», señala el sentido de la historia. En suma: *el «ser-ahí» es el sentido histórico del ser y el ser es el sentido modal del «ser-ahí»*. Se entiende, entonces, por qué Heidegger realiza el mismo tratamiento con el término *ontología* en el conocido curso del treinta y cinco, un curso decisivo en muchos aspectos. Este término es observado:

[...] designa el esfuerzo de llevar el ser a la palabra, en virtud [...] de la pregunta: «¿Qué es el ser?» [...] Pero como esta pregunta no ha encontrado todavía ningún eco y todavía menos una respuesta, [...] sería mejor renunciar a los términos «ontología» y «ontológico» en el futuro. Aquello que efectivamente se encuentra a años luz [...] del mismo tipo de pregunta, no debe continuar portando el mismo nombre [soll auch nicht den gleichen Namen tragen] (HEIDEGGER, 1983e, p. 44).

16 «*Wirkliche Fragen* – Fragen als Vorgang – sind mächtiger als Antworten. Mit der Antwort setzt das *Da-sein* aus» (HEIDEGGER, 1983g, p. 251).

17 «Mis esfuerzos podrían denominarse como una *filosofía del ‘ser-ahí’* [...]» (HEIDEGGER, 1983g, p. 281).

La argumentación se alinea con todo lo dicho hasta ahora: hablar desde la «cavidad» de las cosas, en lugar de adoptar la intencionalidad teórica y el punto de vista de la conciencia, por lo tanto, rompiendo<sup>18</sup> con la perspectiva fenomenológica, supone un modo muy distinto de posicionarse ante el mundo, donde los términos clave de la tradición metafísica (posibilidad, ser, tiempo, realidad, ontología) experimentan un giro particular. No se trata, aclara Heidegger, de una simple acuñación de palabras, sino de *gramática*<sup>19</sup>. Está en cuestión el *modo* en el que las palabras se conectan entre ellas, teniendo en cuenta que el contexto obedece siempre a la *Umständlichkeit* (la *sinuosidad*, sugiere Marini) impuesta por el primado de lo posible<sup>20</sup>.

En los *Cuadernos negros* (así como en los *Beiträge*)<sup>21</sup>, el «insólito» propósito de hablar *desde el tiempo* toma forma en el «salto fundante al 'ser-ahí'»<sup>22</sup>. En el «salto» se condensa el sentido de la metamorfosis: el hombre se hace «ser-ahí», es decir, *hace* literalmente la historia, es historia. Más precisamente, se trata de un movimiento desde la «descripción del 'ser-ahí' existencial hasta el salto fundante al 'ser-ahí'»; o sea, de una «teoría» del tiempo, como aquella articulada en *Sein und Zeit* en el marco de la analítica existencial (el así llamado *tiempo impropio, uneigentlich*), a la fundación o «construcción» del tiempo *apropiado*, del tiempo *propio, eigentlich*, como efecto necesario del hacerse del «ser-ahí». Este pasaje es fundamental, en tanto que el tiempo, sin la relativa decisión, cuya naturaleza es necesariamente «política», se da exclusivamente en la forma objetiva y neutral de una teoría. *Propio* e *impropio* significan entonces: tiempo de la decisión (o también tiempo de la «historicidad») y tiempo de la teoría o teoría del tiempo. Respecto

18 Parcial o totalmente: dejamos el problema a los históricos de la filosofía.

19 Véase Heidegger (2006, pp. 124-125). Por este motivo, no tiene mucho sentido, sobre todo, cuando se trata de una traducción, alterar la grafía de los términos heideggerianos.

20 Véase Heidegger (2006).

21 Véase Heidegger (1983f, pp. 225-289).

22 Heidegger (1983g) señala: «*der gründende Einsprung in das Da-sein*» (p. 241).

a la decisión, toda teoría, especialmente una teoría del tiempo aparece *inapropiada*. Esto configura una «'metafísica' del (acontecimiento)», cuyo sentido, como subraya enfáticamente Heidegger, deberá ser entendido «ihistóricamente!»<sup>23</sup>.

*El «ser-ahí» decide sobre el tiempo.* En el lenguaje de los *Grundbegriffe* esto se traduce en una afirmación a ojos vista singular: *el tiempo es raro*. ¿Qué significa concretamente esto? La respuesta es simple: el tiempo es raro porque *nunca* es meramente presente, subsistente. El tiempo nunca es una *Vorhandenheit*. Meramente presente, subsistente, es el tiempo objetivado y neutralizado de la teoría. Esto significa que más allá de la mera subsistencia, la teoría del tiempo, cualquier teoría del tiempo –por ejemplo, la teoría desarrollada por Bergson– se revela insuficiente. Así, la «rareza» del tiempo atestigua el fracaso de la teoría del tiempo: el tiempo teórico es, en efecto, un *continuum*, esto es, lo contrario de una cosa «rara». Dado que el tiempo es raro, Heidegger no ha elaborado (ni habría podido) una teoría del tiempo. Una teoría heideggeriana del tiempo es imposible porque contradice la característica esencial del tiempo, la rareza. Pero el problema tan solo ha sido desplazado. La cuestión ahora es: ¿por qué el tiempo es raro?

23 Heidegger (1983g) menciona: «Von der Beschreibung des existenziellen *Daseins* zum gründenden Einsprung in das *Da-sein*: "Metaphysik" des (Ereignisses); geschichtlich! D.h. aber zu-künftig» (p. 240). En rigor, una metafísica *del* acontecimiento no puede aprehender el sentido que emana *desde* el acontecimiento: por eso el término es puesto entre paréntesis en el texto oportunamente. Hablar desde el acontecimiento, desde el tiempo, desde la realidad, desde el «ser-ahí», desde la historia, en una palabra: *desde el nuevo (o segundo) inicio*, o bien «desde el final de la metafísica» es el proyecto político-retórico de los *Cuadernos*, véase Heidegger (1983f, p. 85). En *Sein und Zeit*, este era el tema del «precorrimiento», de la anticipación del final, de la afirmación de lo *finito*, la cual se vale de la imagen sugestiva (pero por eso mismo muy equívoca) del *Sein zum Tode*. Respecto al *opus* del veintisiete, en simbiosis febril con los hechos históricos acaecidos en Alemania y en Europa a comienzos de los años treinta, los *Cuadernos* «articulan» el *segundo inicio*. Ahora bien, el lúcido propósito de reducir estos textos a la polémica antisemita, denuncia algo más que un simple malentendido. Alimentada por la «técnica» periodística, arrastrada por los opulentos beneficios perseguidos por las políticas editoriales, la crítica académica ha preferido desistir de todo intento por indagar esta cuestión. Mejor desacreditar al gran pensador que emprender la fatigosa exploración filosófica de los *Cuadernos*. En términos de Nietzsche, este es un caso patente de *Ressentiment*.



El tiempo es raro porque se condensa en el *instante* [*Augenblick*]. Es el instante lo que define la rareza del tiempo. Para el «intelecto común» no existe el «instante sino solo el momento», es decir, una subsistencia que cede el paso a la subsistencia sucesiva (HEIDEGGER, 1983d, p. 427). De este sucederse perpetuo de los momentos se origina el *continuum* del tiempo. La «temporalidad de la cotidianidad» (p. 428) (el objeto de la teoría) no está hecha de *Augenblicke* sino de *Momente*. Los primeros son raros, los segundos se generan sin cesar. Pero el instante, aclara Heidegger, es en el tiempo lo que la decisión en la acción<sup>24</sup>. Lo raro no es la acción, es la decisión la que es rara, precisamente como el instante en el tiempo. Los momentos están en la acción como los instantes están en las decisiones. Corresponde entonces a la decisión romper el *continuum* del tiempo. No obstante, ¿no es este tal vez el presupuesto o, incluso, el movimiento del «nuevo inicio»?

El intelecto común, razona Heidegger, se muestra incapaz de ver la esencia del instante, «la cual radica en su rareza»; por tanto, no puede captarla en el modo en que es «vista en la totalidad del tiempo de un 'ser-ahí'» (HEIDEGGER, 1983d, pp. 427-428). La rareza del instante (y del tiempo) se ofrece al «ser-ahí», en el sentido de que el «ser-ahí» es fruto de esta misma rareza, de este *acontecimiento*. El «ser-ahí» no está nunca presente, es raro (como el tiempo: como el tiempo total, en contraste con el tiempo presente). El «ser-ahí» no ve el momento *fugitivo*, al contrario: ve el *Augenblick* y, de esta forma, alcanza la totalidad del tiempo. En la totalidad del tiempo toma forma, cuerpo, la estructura temporal de la decisión. En el instante de la decisión –en esta rara contingencia, donde se concreta el *acontecimiento* que detiene el tiempo uniforme–, el «ser-ahí» *dis-pone* de la totalidad del tiempo, lo cual es todo lo contrario del acto que *pone* el tiempo. El sujeto pone, el «ser-ahí» *dis-pone*. *Desde aquí* un «nuevo inicio» es posible.

24 Heidegger (1983d) dice: «Die Entschlossenheit ist als solche [...] was sie ist, immer nur als Augenblick, als Augenblick des wirklichen Handelns» (p. 247).

El tiempo es raro porque se forma *solo* en el instante de la decisión sobre el nuevo inicio, pero el nuevo comienzo no tiene la modalidad de un proceso, no se desarrolla por grados, y mucho menos por grados dialécticos. En efecto, la dialéctica implica un desarrollo, un proceso «hegeliano», cuyo progreso es tendencialmente *infinito*. La dialéctica no puede «funcionar» en un contexto *finito*, porque lo finito se caracteriza por la «in-consecuencia» [*In-Konsequenz*]<sup>25</sup>, pero la *in-consecuencia* de lo finito es el efecto de la rareza del instante. Esta in-consecuencia, por otra parte, concierne a la totalidad del tiempo: en el instante que decide sobre el nuevo inicio, el tiempo está dado en su totalidad, esto es, en su finitud. El nuevo o segundo inicio es *todo* el tiempo. O el tiempo se da de una vez en su totalidad, es decir, en el instante de la decisión, o bien transcurre dialécticamente en una perspectiva infinita. O el tiempo es decidido, o bien se teoriza. Los conceptos de la metafísica pertenecen a la teoría del tiempo. A este respecto, la «voz» de Le Thor resuena con suma nitidez: el concepto metafísico es la «representación de cualquier cosa en general», de tal suerte que el 'ser' es entendido «como 'objetividad'» (HEIDEGGER, 1983a, p. 303). La generalidad y la objetividad son los atributos teoréticos de lo subsistente. La temporalidad de lo subsistente es teorética y su desarrollo es dialéctico. En cambio, el escenario donde se da la totalidad del tiempo es totalmente distinto: esta comporta no ya una *revolución* (esto es, un proceso dialéctico), sino, precisa Heidegger, un *des-plazamiento* [*Ortsverlegung*] (HEIDEGGER, 1983a, p. 385). ¿En qué consiste esta nueva, inicial especie de movimiento? Se trata del «tránsito» de la conciencia al «ser-ahí» o, más precisamente, del desplazamiento de la filosofía de la conciencia hacia el «ser-ahí», en el sentido de que «el pensamiento que comienza con *Ser y Tiempo* desplaza hacia otro lugar lo que la filosofía ha situado *en la* conciencia» (p. 385). Este «otro lugar», que se corresponde con el «nuevo inicio», es el «ser-ahí».

25 Heidegger (1983d) menciona: «Zur Endlichkeit gehört – nicht als Mangel und nicht als Verlegenheit, sondern als wirkende Kraft – In-Konsequenz. Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein. Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grundlosigkeit, Grund-verborgenheit» (p. 306).

En otras palabras, no es posible hacer una revolución sin la metamorfosis preliminar del hombre en «ser-ahí». El hombre hace la revolución, el «ser-ahí» emprende el nuevo inicio. La revolución se ubica en el tiempo –para transformarlo, cierto: pensemos, por ejemplo, en el *calendrier républicain français* (1792-1805), o en la reforma de la semana proclamada por el estalinismo, e incluso en la «hora legal» de las tardodemocracias occidentales–, pero se trata de movimientos activos en el ámbito *del* tiempo. El «ser-ahí» actúa, por el contrario, *desde* el tiempo, para suscitar, desde la insubsistencia de lo real, desde la «nada» –por lo tanto, *vom Sein*– la totalidad del tiempo. No obstante, aquí es necesario dar un paso ulterior.

Sin el «ser-ahí», el tiempo transcurre como una simple presencia, es decir, como un dato objetivo, como un hecho impropio. Por tanto, *es inapropiado hablar de tiempo en relación con la conciencia*. Esta afirmación, que compromete fatalmente a toda la empresa husserliana, debemos tomarla al pie de la letra y extraer de ella todas las consecuencias: si el «ser-ahí» depone la conciencia, esto no debe ser entendido como una alternancia, como un simple cambio de posiciones<sup>26</sup>. La idea radical de Heidegger es más bien esta: *sin el «ser-ahí», no hay tiempo*. Del sujeto, de la conciencia, *no* nace el tiempo; estos posicionamientos (como todos los posicionamientos teóricos) no deciden acerca del tiempo, más bien lo *ponen*. Pero aquí, justamente, no se trata de poner (idealistamente o en clave trascendental) el tiempo, sino de liberarlo en su totalidad. El «sentido del tiempo», que circunscribe con precisión la posición del *Dasein*, dado que *Sein und Zeit* no articula, en

26 Es el resultado de la lectura lukácsiana, desarrollada en las páginas justamente famosas de la *Zerstörung der Vernunft*. Pero como el análisis de estas páginas merecería un estudio aparte, me limitaré a realizar una observación elemental: la «falsa» objetividad que Lukács advierte en Heidegger se basa en el uso del término *Dasein*, que significa, como es sabido, *existencia* y «ser-ahí»; si el intento fuese realmente objetivo, argumenta Lukács, esta fluctuación semántica no tendría lugar, en el sentido de que el «ser-ahí» –aquí nada más que la «conciencia»– no podría alegar ningún derecho sobre la seriedad de la existencia. Así, la emergencia del «ser-ahí» tras la silueta material de la existencia se convierte en el índice de una «impostura gnoseológica» [*erkenntnistheoretisches Jonglieren*], véase Lukács (1974, p. 169). Pero hoy la sospecha de embrollo recae también sobre quién ha extendido la riqueza de un pensamiento sobre la cama de Procusto del sentido «común» o normativo de una palabra, sin ni siquiera probar a indagar (y tal vez, sí, criticar) el subyacente concepto.



rigor, la cuestión del ser, sino «solo» la cuestión del «sentido del ser»<sup>27</sup>, es de este modo el «sentido» de la libertad. El «ser-ahí» libera el tiempo por primera vez, he aquí el sentido del segundo inicio. La primera vez (en la conciencia, en el sujeto) no hay tiempo; este se da «solo» la segunda vez (en el «ser-ahí»). En el primer caso, obra la «elección»; en el segundo, la «decisión». Este es el fruto de la lección schellingiana que Heidegger asume sin reservas<sup>28</sup>.

27 Ha sido sobre todo Thomas Sheehan quien ha indicado en términos muy claros las bases sobre las cuales articular el tema del «sentido» en la filosofía heideggeriana. En el escrito *Dasein*, incluido en el volumen colectivo *A Companion to Heidegger*, Sheehan (2005) deplora la circunstancia de que muchos estudiosos «still insist that the central topic of Heidegger's work was 'being' or 'being itself' (*das Sein, das Sein selbst*) despite Heidegger's unambiguous assertion that it was not», afirma lo siguiente: «If 'being' or 'being itself' is not Heidegger's central topic, what is? The first page *Being and Time* makes it clear that Heidegger's basic question was not about being but about the meaning of being, *der Sinn von Sein*. The distinction between being and the meaning of being is utterly crucial – much more important, for example, than the ontological difference. It is the clue to distinguishing Heidegger's thought from both traditional metaphysics and Husserlian phenomenology. It is the key to unlock *die Sache selbst*». El «sentido del ser» desplaza el baricentro filosófico de la conciencia y de la objetividad trascendental al «ser-ahí», del elemento teórico al elemento preteórico, donde insiste la cosa misma.

28 El curso heideggeriano de 1936, dedicado a las *Philosophische Untersuchungen* de 1809, no deja lugar a dudas sobre la potente y precisa «opción» schellingiana. Independientemente de las indicaciones preliminares, en las cuales Heidegger, una vez establecidas las diferencias entre Hegel y Schelling decididamente en favor del segundo, véase Heidegger (1995, pp. 7-8), donde se aventura a realizar consideraciones como esta: «Basta con conocer el retrato del viejo Schelling para presagiar que en esta vida de pensamiento no se ha cumplido solamente un destino personal, sino que el espíritu histórico de los mismos alemanes se ha buscado una figura» (p. 8), es de recibo reconocer que todo el pensamiento schellingiano de la decisión, erigido en contraposición al concepto de elección, puede ser superpuesto con exactitud a la correspondiente reelaboración heideggeriana, especialmente en relación al modo en el que Schelling, entablando una discusión crítica entre Spinoza y Leibniz, insiste sobre el carácter necesario de la libertad divina en el acto de la creación. Si efectivamente dios «eligiese» entre una pluralidad de mundos, se basaría solamente en el concepto «formal» de posibilidad, del cual resulta una experiencia de la libertad del todo abstracta (o teórica) respecto a la decisión acerca del único mundo posible: para Spinoza, en definitiva, «toda posibilidad vale [...] solo con relación a la perfección divina, y evidentemente Leibniz acepta este concepto solo para encontrar una elección en Dios y alejarse de este modo lo máximo posible de Spinoza. 'Dios elige', dice él, 'entre los posibles y por eso elige libremente, sin ninguna necesidad: si se diese una sola posibilidad, no habría efectivamente elección alguna, ninguna libertad'. Si la libertad solo consiste en una posibilidad vacía [*eine solche leere Möglichkeit*], se puede conceder entonces que formalmente [*formell*], o sin considerar la esencialidad divina, infinitas cosas eran posibles y todavía lo son; eso significa, sin embargo, querer afirmar la libertad divina a través de un concepto que es en sí falso y que es posible simplemente en nuestro intelecto, pero no en Dios, en el cual no puede prescindirse de su esencia o de sus perfecciones. [...] Dios, a tenor de su perfección, solo puede querer una cosa. [*Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann*]» (SCHELLING, 1856-1871, p. 398); más aún: «Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That» (p. 396), donde la datidad o Begebenheit es precisamente la *Vorhandenheit* de Heidegger. La libertad creativa del «ser-ahí» está en el acto (o en el instante) que decide sobre el tiempo y lo funda en su totalidad.

En resumen, el sujeto *no* decide: de un posicionamiento, cualquiera que sea (sujeto, hombre, individuo, «dios»), no procede ninguna decisión, sino solo la «elección» en función de lo «mejor». Este posicionamiento es común tanto al dios de Leibniz como al sujeto de la metafísica. También el sujeto, en efecto, elige o cree elegir lo mejor, trátese de una hipótesis científica o de la mujer con quien casarse. Pero la cuestión por aclarar es ahora esta: lo mejor *no* es la *perfectio*. La libertad que subyace a la *perfectio* consiste en una única, necesaria decisión «creativa», cuya naturaleza es del todo incompatible con la elección entre una pluralidad de realidades igualmente subsistentes. El «ser-ahí» alcanza la *perfectio* en el sentido en que Schelling usa este concepto en relación a la divinidad; pero con una importante variante, típicamente heideggeriana: la *perfectio* del «ser-ahí» consiste en su constitutiva *imperfeción*, es decir, en su continuo, «sinuoso» comercio con la insubsistencia preteórica de lo real. Como dice Sheehan, el «ser-ahí» es *perfectamente imperfecto*<sup>29</sup>.

También en el inicio, en el sentido «historiográfico» del término (en perspectiva *historisch*, no *geschichtlich*), es decir, en los griegos, el tiempo es latente. «Para nosotros», argumenta Heidegger (1983a):

Es importante el hecho de que en Homero y en Hesiodo no se dé ninguna definición conceptual del tiempo en sentido teórico [*keine theoretisch begriffliche Bestimmung der Zeit... angesprochen wird*], sino que en ambos el tiempo es llamado en causa solamente a partir de la experiencia [*nur aus der Erfahrung*]. (p. 103)

*Aus der Erfahrung*, o sea: *vom Ereignis*. En este sentido, el nuevo inicio es la repetición del primero (los griegos), pero a condición de aclarar inmediatamente, con Heidegger, que por «repetición de un problema fundamental entendemos la explicitación de sus posibilidades originarias

29 *Dasein* «is whole and complete in its incompleteness. Its ontological perfection is to be imperfect, with no prospect of achieving an ideal perfection in the future. Like God, *Dasein* has always-already come into its own, but its own-ness is its human finitude. Ontologically *Dasein* is 'frozen' in its movedness or becoming (even though ontically it is always becoming this or that)» (Sheehan, 2005, p. 205).

todavía ocultas» (HEIDEGGER, 1983h, p. 204). Por tanto, la repetición no es meramente una nueva proposición de hechos ya ocurridos; lo que se repite no es el dato, sino algo distinto. Se repite la posibilidad connatural al dato, esto es, su aspecto propiamente *histórico-proyectivo*. Se trata entonces de *volver* a los griegos para recuperar el tiempo preteorético —«*Vom Begriff zu reden*», ratifica Heidegger hasta el final<sup>30</sup>, «*ist ungriechisch*»—, pero esta operación solo es posible desde el segundo inicio. La segunda vez se despliegan las posibilidades implícitas en el primer inicio, las cuales, por eso mismo, devienen históricas. En otras palabras, no hay historicidad *antes* de la «reanudación» del pasado. Es en este sentido que los griegos nos preceden históricamente. Lo que es histórico no es el testimonio del pasado, sino el movimiento que libera y relanza «proyectivamente» sus posibilidades. *Novas repeto vias*.

La movilización del pasado, más que la atención «utopista» (o teórica) dirigida al futuro, se cuenta entre los rasgos característicos de aquella compleja galaxia filosófica rubricada apresuradamente bajo el título de «revolución conservadora». Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias las intuiciones de la segunda *Intempestiva* de Nietzsche (1874), y lo hace con un estilo de pensamiento análogo a aquel que «dobla» las prerrogativas del dios schellingiano a las nuevas necesidades del «ser-ahí». Necesidades políticas, dado el clima europeo de aquellos años cruciales. Así, bajo el signo del «ser-ahí», el entero espectáculo de la historia de la filosofía occidental vuelve a escena por segunda vez, la vez *decisiva*.

30 Hasta el final de su largo empeño académico: se cita del último seminario universitario, dedicado a Heráclito, que se remonta a los años 1966-1967, véase Heidegger (1983a, p. 48). En lo que respecta a la noción de «preteorético», debe ser recordado que esta noción está a la base de los primeros cursos de los años veinte en Friburgo (de los *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920] a los *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923-1924]), y se reafirma desde mediados de los años treinta a través del tema-guía del Ereignis, véase la reconstrucción ya clásica de J. van Buren (1994). «Mit dem Begriff 'Ereignis'», sintetiza F. Groszer (2011): «[...] markiert Heidegger gewissermaßen den Sehnsuchtsort seiner Überlegungen zu einer neuen Erschließung des 'Lebens'. Denn das 'Ereignis' zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm jeder Abstand von 'Subjekt' und 'Objekt' überwunden wird» (p. 238).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, Alain. **Heidegger. L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987**. París: Fayard, 2015.

BERGSON, Henri. **Le possible et le réel** (vol. II). En Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.), *Oeuvres*. París: Livre de Poche, 2015.

BUREN, John van. **The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King**. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

GROSSER, Florian. **Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969**. München: Beck, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge**. En S. Strasser (ed.), La Haya: Nijhoff, 1950.

HEIDEGGER, Martin. «Seminare». En **Gesamtausgabe** (vol. 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.

HEIDEGGER, Martin. «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [“Semestre de verano 1925”]». En **Gesamtausgabe** (vol. 20) (pp. 183-185). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b.

HEIDEGGER, Martin. «Die Grundprobleme der Phänomenologie [“Semestre de verano 1927”]». En **Gesamtausgabe** (vol. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983c.

HEIDEGGER, Martin. «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit». En F. W. von Herrmann (ed.), **Gesamtausgabe** (vol. 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983d.

HEIDEGGER, Martin. «Einführung in die Metaphysik». En **Gesamtausgabe** (vol. 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983e.

HEIDEGGER, Martin. «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». En **Gesamtausgabe** (vol. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983f.

HEIDEGGER, Martin. «Überlegungen II-VI». En **Gesamtausgabe** (vol. 94). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983g.

HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik». En **Gesamtausgabe** (vol. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983h.

HEIDEGGER, Martin. **Schellings Abhandlung. Über das Wesen der menschlichen Freiheit** (H. Feick, ed.). Tübinga: Niemeyer, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Essere e tempo** (A. Marini, ed.). Milán: Mondadori, 2006.

HEIDEGGER, Martin; LÖWITH, Karl. **Carteggio 1919-1973** (G. Tidona, ed.). Pisa: ETS, 2017.

JAMES, William. **Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking**. Nueva York: Longmans, 1921.

LUKÁCS, Georg. **Die Zerstörung der Vernunft. Irrationalismus und Imperialismus** (vol. II). Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 1974.

MUSIL, Robert. **Der Mann ohne Eigenschaften**. Hamburgo: Rowohlt, 2006.

SCHELLING, Friedrich. **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen**. En K. F. Schelling (ed.), *Sämtliche Werke* (vol. 7). Stuttgart: Cotta. 1856-1871.

SHEEHAN, Thomas. "Dasein". En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.) **The Blackwell Companion to Heidegger**, Oxford: Blackwell, 2005.



The background is a complex, abstract composition of various colors and textures. It features a mix of deep reds, blues, and purples, with some areas appearing more saturated and others more muted. The overall effect is that of a layered, textured surface, possibly a collage or a digital artwork with a painterly quality. The colors are applied in a way that creates a sense of depth and movement, with some areas appearing to be more prominent than others.

Parte **II**

ANDANTE.  
COMPRESIÓN  
Y DIFERENCIA  
ONTOLÓGICA





3

Luisa Paz Rodríguez Suárez  
*Universidad de Zaragoza, España*

# Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Versión revisada de Rodríguez Suárez (2005).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.03



**Resumen:**

El problema de la constitución del sentido o, si se prefiere, del origen de las significaciones encuentra en el pensamiento de Martin Heidegger una aportación fundamental, ya que, desde una crítica radical a la lógica surgida de la tradición metafísica, no solo proporciona una comprensión profunda de los fundamentos de la misma, sino que inaugura una nueva perspectiva en el tratamiento filosófico del lenguaje. A su vez, dicho problema se revela crucial para acceder al pensamiento de la *diferencia ontológica*, una de las aportaciones más fructíferas del pensamiento de Heidegger para la filosofía posterior, como se ha puesto de manifiesto en la reflexión filosófica desde mediados del siglo XX.

**Palabras clave:** Diferencia ontológica; sentido; constitución de sentido; Heidegger.

## DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y ORIGEN DEL SENTIDO

Aunque la cuestión de la *diferencia ontológica* se tematice como tal en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927)<sup>32</sup> y, de hecho, se utilice esta terminología por primera vez en dicha obra, esta cuestión está en la base de todos los análisis de Heidegger y se va abriendo paso ya desde el comienzo de su pensamiento. Lo que la expresión *diferencia ontológica* expresa es que el ser no es un ente, que el ser no es un predicado real. Precisamente, el olvido de esta diferencia constituye, según el pensador alemán, la propia historia de la metafísica occidental, a la que caracteriza por ello como historia del olvido del ser. Lo que se piensa en el problema de la *diferencia ontológica* es la pregunta por la articulación del ser, de sus modificaciones y de la unidad del concepto de ser, a pesar de estas modificaciones. Aquello supone, en definitiva, pensar el problema de la articulación o figuración predicativa (semántica y sintáctica) y antepredicativa del ser (GREISCH, 1987, pp. 68-71 y 83).

Ya en su disertación de 1913<sup>33</sup> se pregunta por la realidad efectiva del sentido, y lo hace interrogando por el ser en tanto que ser verdadero, intentando pensar la copertenencia de lenguaje y ser del lado de la lógica: «cómo lógica y lenguaje pueden ser necesarios para que el 'ens' pueda ser convertible en un 'verum'» (KOCKELMANS, 1990, p. 61). La explicación que de la naturaleza del sentido hace la fenomenología husserliana y la lógica de la validez de Lotze no satisface al joven Heidegger (1978) porque, en su opinión, condena al sentido a una esfera ideal y estática al interpretarlo como algo «que está más allá

32 GA 24, Frankfurt, Klostermann, 1989. Esta lección de Marburgo supone «una nueva elaboración de la 3.<sup>a</sup> sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*», que versa sobre la «temporalidad del ser» desde un nuevo punto de vista. Véase al respecto el epílogo del editor F. W. von Herrmann (1927, pp. 472-473 y p. 23).

33 Titulada, en consonancia con el ambiente filosófico en el que Heidegger estaba inmerso, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*.



de todo desarrollo y alteración, que no cambia ni se origina de otra cosa, sino que vale; algo que, en todo caso, puede ser 'comprendido' por el sujeto que juzga, pero que nunca puede ser alterado por este comprender» (p. 179).

Heidegger considera que la lógica que surge de la ontología tradicional, basada en el *chorismós* platónico sensible-inteligible, no es originaria, por cuanto entiende al *logos* como proposición (*Aussage*). Esta es la lógica que hereda en su juventud para pensar el problema de la significación y con la que se enfrentará críticamente desde su escrito de Habilitación<sup>34</sup>. Para el pensador alemán es indispensable la superación de la teoría tradicional de la proposición, a la que califica de «superficial», a fin de arrojar luz sobre «el 'origen' de la 'significación' y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos» (HEIDEGGER, 1980, p. 349). Según dicha teoría, el «lugar» de la verdad es la proposición o el juicio<sup>35</sup>, es decir, su lugar de origen, como si fuera la proposición aquello que la hace posible. Al rechazar esta concepción, lo que Heidegger está afirmando es que la proposición no es el lugar de la concreción primaria de la verdad<sup>36</sup>, no es el lugar de la articulación primaria del sentido. La proposición no puede considerarse condición de posibilidad de la verdad, sino que, por el contrario, es algo derivado de ella<sup>37</sup>; es, como afirma Heidegger, únicamente posible en su interior. Por eso, antes que afirmar lo predicativo es preciso un análisis de algo que está *antes* ontológicamente. Ello porque el ser verdadero o falso del juicio de una proposición es derivado de un fenómeno originario del *logos*. De lo que se trata, entonces, es de localizar la estructura de ese fenómeno que antecede a la predicación.

34 Presentada en Freiburg i. Br. en 1915 con el título *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *Frühe Schriften*. Véase Heidegger (1978b, pp. 189-411).

35 Véase Heidegger (1978a, pp. 170 y 172).

36 Véase Heidegger (1976, pp. 78-79).

37 Véase Heidegger (1976): «la proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición» (p. 135).

## LA VERDAD PROPOSICIONAL

Tradicionalmente se ha atribuido a Aristóteles la autoría de la precedente definición de la verdad como verdad de la proposición y, en consonancia con ella, la de la verdad entendida como adecuación (*adaequatio*), es decir, de la concordancia del juicio con su objeto. Sin embargo, una lectura de Aristóteles distinta de la realizada hasta entonces pone en duda, para nuestro pensador, tal contribución. Entender la estructura de la verdad como adecuación o correspondencia (*Entsprechung*)<sup>38</sup> es para Heidegger, cuando menos, insuficiente. Para él, esta definición de la verdad es «la expresión de un realismo ingenuo metódicamente retrasado», ya que supone que la relación de adecuación se da entre dos entes: «de un ente (sujeto) a otro (objeto)», en definitiva, entre el intelecto y la cosa (*adaequatio intellectus et rei*)<sup>39</sup>. Esta interpretación de la verdad como verdad teórica, como verdad de la proposición, es, según el filósofo, la que ha dominado en la tradición filosófica y se apoya en la tesis de la duplicidad del ser, que defiende la diferencia entre un ser real y un ser ideal<sup>40</sup>. De ahí que se haya entendido el ser de la verdad como un ser ideal.

Precisamente, en dicha interpretación de la verdad está implícita una identificación que Heidegger cuestiona y que forma parte de las consideraciones que se han hecho del lenguaje desde Herder y Humboldt: que el lenguaje se identifica con la expresión (*Ausdruck*)<sup>41</sup>. La idea conductora de esta identificación es la de W. von Humboldt, la cual consiste en que una esencia ideal, ya sea el espíritu o la conciencia, «capacita el sonido articulado para la expresión (*Ausdruck*) del pensamiento (*Gedanke*)» (HEIDEGGER, 1987, p. 222). Es decir,

38 Véase Heidegger (1976, p. 10).

39 Véase Heidegger (1986b, pp. 214 y 218-219; 1980, pp. 235 y 239).

40 Véase Heidegger (1976, pp. 86 y 62-63).

41 Véase Heidegger (1986b, pp. 163 y 166; 1980, pp. 182 y 185). Véase Wilhelm Anz (1970, p. 305).

que el sonido articulado, la materia, en tanto que es animada lógicamente y espiritualmente, sirve como medio de exteriorización de dicha esencia intemporal. Según la concepción del lenguaje como expresión, «el lenguaje, es decir, la palabra, rige como expresión suplementaria y corriente de las vivencias (*Ausdruck der Erlebnisse*). En cuanto en estas se experimentan interiormente cosas y procesos, también el lenguaje será, de modo mediato, la expresión o, por así decirlo, la reproducción del ente vivido (*Wiedergabe des Erlebten Seienden*) en la intimidad» (HEIDEGGER, 1972, p. 93). Según esto, el lenguaje queda limitado a ser una mera reproducción del ente que ya ha sido experimentado como tal y al margen del lenguaje, con lo que se le asigna un papel de medio, de instrumento, concibiéndolo, así, como un existente material (*ein Vorhandenes*), como un objeto, en suma. Sin embargo, como se verá, Heidegger defiende la participación del lenguaje en la constitución primaria del ente, con lo que supera su mera instrumentalidad. En este sentido, es preciso investigar el origen del lenguaje, el lugar de su esencia, que es tanto como elucidar la procedencia del aparecer (*Erscheinen*) mismo. Justamente, la denuncia reiterada de nuestro pensador insiste en que la metafísica tradicional se ha quedado exclusivamente dentro del territorio del aparecer, olvidando su procedencia esencial<sup>42</sup>. Para nosotros, pensar esta procedencia es esclarecer la dimensión de la construcción primaria del sentido. Reducir el ser a la apariencia es lo mismo que identificar lenguaje y expresión, con lo que se pierde definitivamente la esencia del lenguaje.

## VERDAD PRELÓGICA

Así pues, siguiendo la propuesta de Heidegger, la verdad primariamente no es lógica, es decir, predicativa. La verdad proposicional se deriva, por consiguiente, de una verdad que es antepredicativa. En definitiva,

42 Véase Heidegger (1987, pp. 122-123; 1990; p. 135).



la verdad como adecuación se funda en un fenómeno primario del *logos* que es lo que constituye la esencia de la proposición, es decir, no la proposición, sino aquello desde lo que ella es posible. Según nuestro pensador, para comprender en su significación ontológica la síntesis apofántico-predicativa (es decir, la relación sujeto-predicado), es preciso ponerla en «relación» con «algo totalmente distinto» (HEIDEGGER, 1986a, p. 103), con un significar primario (*primär Bedeuten*) que se ejerce *a priori* y que constituye la articulación primaria del sentido en la que se funda la articulación secundaria producida en la proposición. Por lo tanto, la síntesis apofántica-predicativa (que se corresponde con el conocimiento óptico, es decir, con la verdad empírica) aparece, como veremos, como una nivelación o una derivación de la síntesis ontológica, esto es, de la comprensión previa del ser del ente. Esta comprensión *a priori*, que constituye la verdad trascendental, hace posible la comprensión óptica del ente, es decir, la verdad empírica<sup>43</sup>. Pero como se verá, la trascendentalidad en el pensamiento de Heidegger está esencialmente vinculada a la facticidad. Ello porque el significar primario al que nos hemos referido pertenece al comportamiento (*Verhalten*) del *Dasein*<sup>44</sup>. En efecto, el comprender originario, que se dice como interpretación (*Auslegung*), se realiza *a priori*, pues se da al nivel de la existencialidad que le es peculiar al *Dasein*. Analicemos el alcance de esta afirmación.

## SENTIDO Y EXISTENCIA

Para determinar la aprioridad del sentido, se precisa de una elaboración de la estructura del ser que es el hombre –elaboración a la que Heidegger denomina «análisis existencial»–, con lo que se vinculará dicha aprioridad con la temporalidad de la vida fáctica. Con el término

43 Véase Heidegger (1986a, p. 26; 1951, p. 25).

44 Véase Heidegger (1976, pp. 144-146 y 149).

«*Dasein*», Heidegger quiere indicar un nuevo modo de pensar la esencia del hombre, que ha sido interpretada a lo largo de la historia como alma, como animal racional o como sujeto. «*Dasein*» quiere indicar la esencia del hombre que existe y que existiendo vive en una comprensión del ser, es decir, su esencia es comprendida a partir de su existencia (*Existenz*)<sup>45</sup>. Que el significar primario se dé en el nivel de la existencialidad, que pertenezca por ello al comportamiento del *Dasein*, no tiene en absoluto nada que ver con que sea algo meramente subjetivo, porque sencillamente la estructura *Dasein* –como se desprende de lo dicho anteriormente– es previa ontológicamente a la constitución del sujeto como tal; es, como afirma en *Sein und Zeit*, «lo *a priori* de la *real* subjetividad» (HEIDEGGER, 1980, p. 250).

*Dasein* es el ente que es en cada caso su Ahí (*Da*), al que Heidegger denomina «estado de abierto» (*Erschlossenheit*); este ente no es nada que esté más allá de dicho estado, por eso hemos dicho que su esencia es su existencia. El estado de abierto, que constituye al Ahí, está articulado por las estructuras existenciales del encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*), siendo esta la que determina a las otras dos, articulando el estado de abierto como tal. El encontrarse –que no es un estado psíquico– se refiere al estado de ánimo (*Gestimmtsein*) que es lo que abre o arroja al *Dasein* a su Ahí. Por tanto, el encontrarse tiene la peculiaridad de abrir (*Erschliessen*) originariamente. Este estar arrojado en su Ahí evoca la facticidad que constituye al *Dasein*, la esencial finitud de su existencia. Es esta situación afectiva la que le arroja sin que él

45 Véase Heidegger (1986b, pp. 11-12 y pp. 41-45; 1980, pp. 21-22 y pp. 53-57). Para Heidegger, la comprensión de la esencia (*Wesen*) del ente que es el *Dasein* no es la determinación de la esencia tradicional (*Essentia*), sino que tiene que captarse en su ser, es decir, ser comprendido a partir de su existencia (*Existenz*). Mas dicha existencia no se refiere a la *existentia* tradicional del mero ser ante los ojos (*Vorhandenheit*), sino que mienta una estructura más originaria. Lo que hace la analítica existencial es liberar los aspectos que surgen de «la existencialidad de su existencia». Y por eso, afirma Heidegger, «por derivarse de la existencialidad (*Existenzialität*), llamamos a los caracteres del ser del *Dasein* existenciales (*Existenzialien*)».

pueda determinarla y desde la que el *Dasein* descubre primariamente el mundo<sup>46</sup>. El estar arrojado del *Dasein* quiere decir, por tanto, que su propio fundamento se le escapa. Y como «el encontrarse tiene en cada caso su comprensión [...], [y] el comprender es siempre afectivo» (HEIDEGGER, 1986a, p. 160), entonces estar arrojado significa estar arrojado en el mundo del sentido<sup>47</sup>. El encontrarse y el comprender procuran una apertura que es anterior ontológicamente a todo conocer (*Erkennen*) y querer (*Wollen*), y es precisamente esta apertura la que constituye al *Dasein* mismo<sup>48</sup>. La construcción del significar primario es previa, por ello, a las cosas particulares y a los conceptos generales<sup>49</sup>. Esta apertura –que, como se verá, es la interpretación misma– es aquella desde lo que «nuestro ser se encuentra orientado a las cosas y a los hombres». Así, el ente del que se habla en cada caso es tenido siempre ya en una interpretación (*in eine Deutung gestellt*), es ya significado (*be-deutet*)<sup>50</sup>. Hay, pues, un horizonte antepredicativo de significación disponible que posibilita la *Weltoffenheit* del hombre, su apertura al mundo –en definitiva, su poder-ser-<sup>51</sup>. Encontrarse ya comprendiendo el *Dasein* significa ser-en-el-mundo, por cuanto el fenómeno del mundo se refiere al «todo de significatividad» (Heidegger, 1986b, p. 169) dentro del cual puede el hombre ser-Ahí (*Da-sein*). Así pues, y en la medida en que el ser-en-el-mundo es una estructura *a priori* del *Dasein*, podemos afirmar que la significatividad, el sentido, es un plexo de referencias que está ahora enraizado en la facticidad del *Dasein*; ya no es patrimonio de una esfera ideal ajena a la existencia, sino que hay que buscarlo en la existencialidad del *Dasein*.

46 Véase Heidegger (1986a, pp. 132-137; 1980, pp. 149-154).

47 Véase Greisch (1987, p. 55).

48 Véase Heidegger (1986b, p.136; 1980, p. 153).

49 Véase Heidegger (1976, p. 150).

50 Véase Heidegger (1976, pp. 144-146 y p. 149).

51 Véase Ndumba (1988, pp. 87-88).



## CONOCIMIENTO ÓNTICO Y «VER ANTEPREDICATIVO»

El determinar cognoscitivo (*erkennenden Bestimmen*), propio de la proposición (*Aussage*), constituye una de las dos modalidades en las que se estructura el comprender (*Verstehen*); su otra modalidad –ya la hemos nombrado anteriormente– es la interpretación (*Auslegung*). La interpretación pertenece al nivel de la existenciariedad, mientras que la proposición lo es al de la existencia material (*Vorhandenheit*). Pues bien, dicho determinar cognoscitivo está fundado, como veremos, en esa apertura primaria de lo afectivo<sup>52</sup>. La significación y la inteligibilidad brotan, por consiguiente, de la existenciariedad del *Dasein*: el sentido ya no se determina por la estructura lógica del juicio ni queda reducido a ser el contenido de una proposición. La significación tiene su raíz en el suelo de la vida, porque la interpretación es la estructura de un comportamiento del *Dasein*. Por eso, las palabras adquieren una significación, y no por una Razón ajena al tiempo que se fragua en el *Dasein*: «Porque el *Dasein* es en su ser mismo significante (*bedeutend*), vive en significaciones y se puede expresar como tal» (HEIDEGGER, 1976, pp. 46, 151-153 y 160).

Con lo dicho, Heidegger no niega que la proposición tenga un sentido, sino que lo tiene de manera derivada respecto del fenómeno originario de la interpretación primaria. Para él, la articulación de sentido, que es una proposición, solo es posible porque es una modificación, una nivelación de lo que está a su base haciéndola posible, a saber, una articulación de sentido más originaria respecto de la cual aquella es su aparición fenoménica (*Erscheinung*). La proposición solo es posible si previamente se ha dado la experiencia antepredicativa que es la interpretación primaria. La proposición constituye

52 Véase Heidegger (1986b, pp. 132-140; 1980, pp. 149-157).

así la explicitación de dicha interpretación, la cual se piensa como un captar (*Erfassen*), un percibir (*Wahrnehmen*) antepredicativo que es, en todo caso, articulado interpretativamente; por tanto, significado. Este ver antepredicativamente (*vorprädikative Sehen*) no necesita para efectuarse de una proposición determinativa (*bestimmende Aussage*), ya que «es anterior a toda proposición temática sobre ello» (Heidegger, 1986b, p. 167). De este modo, lo que se está afirmando, en última instancia, es que las cosas no se nos dan al margen de su significado, sino que «todo ente (...) se inscribe en un universo signifi- cante» (KELKEL, 1980, p. 257), y ese universo signifi- cante, que va con él, constituye la pre-comprensión de esa comprensión.

Llegados a este punto, el análisis ontológico de la proposición resulta esclarecedor. La proposición es un fenómeno unitario –Heidegger la define como «una indicación determinante comunicativa- mente (*mitteilend bestimmende Aufzeigung*)»– que puede ser analizada desde los tres aspectos que la constituyen. Así, su significado primario es el de indicación (*Aufzeigung*) del ente del que habla –no una mera representación de él–. Esta significación guarda el sentido primitivo de *logos* como apófansis: permitir ver el ente por sí mismo. La proposición como predicación (*Prädikation*) tiene su fundamento en la indicación, y es dentro de ella de donde brotan sujeto y predicado. El determinar (*das Bestimmen*) que es la predicación –el sujeto es determinado por el predicado– se deriva, pues, de la indicación. Por último, la proposición como comunicación (*Mitteilung*) «es un copermitir ver lo indicado en el modo del determinar» (HEIDEGGER, 1986b, pp. 173-174). La pro- posición está constituida por estos tres momentos inseparables, que aluden, respectivamente, a la mostración, a la determinación y a la co- municación del sentido<sup>53</sup>. Estas dos últimas son posibles porque se da la primera de ellas. Por su condición de ser derivada del descubrir pri- mario, de la interpretación en general, el determinar de la proposición

53 Véase Greisch (1987, pp. 47-63).

no tiene una relación originaria con el ente, es decir, no lo descubre en primer término, sino que «indica fundándose en lo ya abierto en el comprender [...]. El formular una proposición –asegura Heidegger– no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo». Lo ya abierto es un tener previo (*Vorhabe*) que es indicado por la proposición en el modo del determinar. La proposición necesita además un ver previo (*Vorsicht*) del que se extraiga, «el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y atribuir. A la proposición [...] es inherente [...] una articulación significativa de lo indicado». También es necesaria, para formular una proposición, la participación del concebir previo (*Vorgriff*), de una conceptualidad determinada<sup>54</sup>.

De la exégesis precedente se desprende que la proposición dice lo verdadero porque lo verdadero existe previamente a la constitución predicativa de la proposición. La verdad lógica o proposicional se funda en la verdad ontológica. El conocimiento óntico, expresado en la proposición, puede adecuarse al objeto (*Gegenstand*) solo porque previamente se ha dado una manifestación de ese objeto en tanto que ente, es decir, «cuando se conoce la constitución de su ser (*Seinsverfassung*)» (HEIDEGGER, 1951, p. 22). Existe, pues, una determinación trascendental –producida por una comprensión previa del ser (*vorgängigen Seinsverständnisses*)– que hace posible que la predicación óntica pueda darse como tal<sup>55</sup>. Para nosotros, dicha comprensión previa del ser constituye la concreción primaria del sentido, cuya articulación significativa se constituye como habla (*Rede*) –que, según se dijo, articula el estado de abierto del *Dasein*–. Por eso, puede afirmar Heidegger: «El habla (*Rede*) es el fundamento ontológico-existencial del lenguaje (*Sprache*)» (HEIDEGGER, 1986b, p. 179). El habla constituye la primaria concreción del sentido –de la que se deriva la proposición y los entes expresados en ella–, de tal manera que «hay lenguaje solo porque hay habla, no al

54 Véase Heidegger (1980, p. 157; 1986b, p. 175).

55 Véase Heidegger (1951, pp. 21 y 175).



revés» (HEIDEGGER, 1988, p. 365). Según esto, la esencia del lenguaje entendida como habla nos revela que la aprioridad propia del habla es radical facticidad, puesto que ella, el «habla viviente (*lebendige Rede*)» (HEIDEGGER, 1927, p. 303)<sup>56</sup>, que se dice como un «apriori del sujeto fáctico», es un ingrediente constitutivo fundamental de «la facticidad del *Dasein*» (HEIDEGGER, 1986b, p. 250).

Proposición y lenguaje –en la medida en que este es el aspecto de la comunicación (*Mitteilung*) de la proposición<sup>57</sup>–, y habla e interpretación, se encuentran en una misma relación ontológica. La nivelación a la que hemos ido haciendo referencia, de la interpretación en la proposición (en definitiva, del habla en el lenguaje), es una nivelación de la comprensión (*Verstehen*) misma, según la cual el sentido que articula la predicación se construye sobre el significar primario, pero también –y esto es fundamental– que la predicación hace accesible, expreso, el ente hablado en el habla, el ente constituido en sus referencias originarias. Este hacer expreso implica siempre una nivelación, lo que quiere decir que este hacer expreso no es un traducir, sin más, el estado de referencias constitutivas del ente concreto, ya que sin esta nivelación de dichas referencias esenciales el ente no puede ser dado como tal. Sin ella, sin esta nivelación de la predicación, que es el lenguaje mismo, el significar primario constituido como habla nunca podría hacerse expreso.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZ, Wilhelm. «Die Stellung der Sprache bei Heidegger». En O. Pöggeler, Kiepenheuer y Witsch (eds.), **Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks** (pp. 305-320). Berlin: s. e., 1970.

GREISCH, Jean. **La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots**. Paris : Beauchesne, 1987.

56 Como la denominará Heidegger en su *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927).

57 Véase Heidegger (1986b, p. 160; 1980, p. 179).

- HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la metafísica** (trad. E. Estiú). Buenos Aires: Nova, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe** [GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, en Frühe Schriften** [GA 1]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978a.
- HEIDEGGER, Martin. **Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, en Frühe Schriften** [GA 1]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978b.
- HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tiempo** (trad. J. Gaos). México: FCE, 1980.
- HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** [GA 40]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica** (trad. G. I. Roth). México: FCE, 1986a.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1986b.
- HEIDEGGER, Martin. **De camino al habla** (trad. Y. Zimmermann). Barcelona: Editorial del Serbal, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** [GA 20]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie** [GA 24]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Pfullingen: Neske, 1990.
- KELKEL, Arion. L. (1980). **La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger**. Paris: Vrin, 1980.
- KOCKELMANS, Joseph. «Sprache-Hegel und Heidegger». **Grosse Themen Martin Heideggers (Eine Einführung in sein Denken)**. Friburgo: Edelgard Spaude, 1990.
- NDUMBA, Y'Oole l'ifeo. **La Critique heideggerienne du privilège de la «proposition» dans les vues classiques du langage**. Ottignies/Belgium: Noraf, 1988.
- RODRIGUEZ SUAREZ, Luisa Paz. «Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger». **Studium. Revista de Humanidades**, v. 11, p. 217-226, 2005.





# 4

Aldo Guarneros  
*Universidad Iberoamericana, México*

## La unidad ontológica

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.04](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.04)



**Resumen:**

En el siguiente texto versaré en torno a la *diferencia ontológica* en Heidegger y, así, mi propósito es tratar acerca de la *unidad ontológica*. Esto no por meras malversaciones de los términos o de las intenciones del pensador. Por el contrario, mediante su «diferencia» respecto de la tradición, el pensar de Heidegger acentúa, por sí mismo, su unidad con la historia de la filosofía. Por tanto, si bien resulta importante comprender la individualidad de un autor – cualquiera que fuese – en contraste con otros, mi intención aquí es, más bien, enfatizar su coincidencia. Cabe notar, por lo anterior, que mi procedimiento no consistirá únicamente en remarcar la especificidad del pensador, sino permitir que las propias indicaciones «al interior» de su meditación conduzcan a la unidad histórica de la que, además de ser resultado –y por serlo–, es fundamento. El camino que recorro para ello se divide en tres momentos. Por un lado, llevo a cabo una revisión esencial de lo que Heidegger comprende por *diferencia ontológica*. Lo esencial de tal revisión no es solamente su peculiaridad, sino lo que semejante comprensión representa en relación con la tradición. Por otro lado, expongo un giro en lo examinado; no como propuesta interpretativa, sino un giro implícito –y, a su vez, explícito– en lo dicho por el pensador. Finalmente, a modo conclusivo, propongo, con base en lo anterior, una intuición que se sigue de lo analizado. Por último, aún a modo introductorio, enuncio una tesis cuya justificación ha de manifestarse –así lo espero– hacia el final de estas páginas: *la historia es un integramiento en el que se expresa el principio de unidad ya formulado cabalmente en lo precedente y, por lo mismo, a la vez, siempre por formular cabalmente en lo sucesivo*. La expresión *principio de unidad* sonará incómoda para quien conozca mínimamente la filosofía de Heidegger, máxime si se toma como doctrina el recelo a partir del cual él se aproxima, sobre todo, al concepto de *principio* dentro de su obra. No obstante, esa incomodidad es exigida por la esencia histórica del pensar heideggeriano.

**Palabras clave:** principio de unidad, diferencia ontológica, integramiento histórico.

## DIFERENCIA Y CONFUSIÓN. OLVIDO Y OCULTAMIENTO

A quien se aproxima por primera vez a *Ser y Tiempo* pudo haberle dejado perplejo, ante todo, el breve párrafo que antecede a la introducción y en donde se trae a cuento un pasaje del *Sofista*. La cita de Platón corresponde, de hecho, a la perplejidad ante lo que discuten el Extranjero de Elea y Teeteto y –dentro del diálogo– la cita se extrae unas cuantas líneas después de que Platón se percata de que comprender «τὸ μὴ ὄν» no es más sencillo que comprender «τὸ ὄν» (PLATÓN, 2002, 243 b-c). Aclaro, con base en lo siguiente, por qué hablo de una perplejidad suscitada por Heidegger a partir de la perplejidad de Platón.

Por una parte, ὄν es el participio del verbo ser (εἶναι), de donde se deriva el término οὐσία, a saber, aquello que Platón investiga constantemente desde su madurez y que viene a denominar *forma* o *idea*, en un primer momento, y, después, *género*<sup>58</sup>. Así, de lo que trata el diálogo, en principio, es de lo *siendo* y lo *no siendo*, lo cual expresamos en español también como *lo que es* y *lo que no es* o, usando el participio del latín (a diferencia de lo que ocurre con otras lenguas que usan su propio participio), de lo *ente* y lo *no ente*. Sin embargo, por otra parte, sabemos que el *Sofista* es un diálogo en el que se pregunta por τὸ ὄν y τὸ μὴ ὄν no solo para dar razón de la diferencia entre filósofo y sofista, sino del principio de unidad que bajo la forma de la *participación* en sus diálogos de madurez resultaba poco claro incluso para Platón. Así, pues, propone en su vejez la *mezcla* de los géneros mayores, dos de los cuales han de ser, precisamente, eso *siendo* y *no siendo*. Este último es denominado *diferencia* y, así, ὄν y μὴ ὄν, por su mezcla mutua –junto con el cambio, el reposo y la

58 En efecto, a partir del *Fedón* y en adelante, incluyendo el *Teeteto*, diálogo en el que decide «poner entre paréntesis» la teoría de las formas, Platón hace expreso que su investigación en torno a la unidad de lo que es y su verdad depende de comprender su οὐσία. De ahí que, podríamos decir, la οὐσία es la forma de las formas, es decir, aquello en que consiste lo que el lenguaje de Platón refiere como εἶδος, ἰδέα y γένος.

mismidad–, le dan la despedida del λόγος filosófico, es decir, respecto de toda palabra humana, a lo ἐναντίος o contrario (PLATÓN, 2002, 258 e), a saber, a algo así como lo *no siendo καθ' αὐτό, en sí* (PLATÓN, 2002, 238 c). Por tanto, lo que Platón expresa en el diálogo es la mezcla del ser y el no ser o diferencia como principio de unidad, misma que muestra el sinsentido de algo así como la *nada*.

Pues bien, basándose en lo que dice Platón sobre el ὄν, Heidegger indica que, al no tener respuesta de lo que significa «*seiend*», *ente*, «[...] es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*» (HEIDEGGER, 2009, p. 21). ¿Cómo se pasa de la pregunta por el ente a la pregunta por el ser? He ahí el objetivo de *Ser y Tiempo*. Mas la pregunta que planteo no interroga cómo es que procede Heidegger en su obra, sino: ¿cómo va de interpretar el ὄν platónico como *ente* a distinguir de ello el «tema» del ser que diferencia su pensamiento de todo otro pensamiento, proponiendo la *diferencia ontológica* entre ser y ente como diferente de toda diferencia anterior, sea el *género de la diferencia* platónico o, por ejemplo, la *diferencia que no es diferencia* o *concepto* hegeliano? ¿Realmente Platón –y, junto con él, una larga tradición– preguntaba por lo ente y ya? El *Sofista* de Platón, un diálogo en el que reconoce que τὸ ὄν *no puede determinarse* a modo de concepto en todo respecto delimitado y preciso, porque no se refiere meramente a *una cosa*, sino a la unidad que atraviesa todo junto con la *diferencia* y el λόγος, ¿está ciego ante una temática que se muestra por primera vez hasta el siglo XX? Lo primero que indica la propuesta de *Ser y Tiempo* –aun sin hallarse ahí la expresión *diferencia ontológica*– es que la diferencia se requiere a causa de una confusión del ser con el ente; y, no obstante, el propio Heidegger, casi veinte años después de publicar *Ser y Tiempo*, en *La sentencia de Anaximandro*, señala algo que, por la perplejidad que él despierta, resulta fundamental: «[...] ὄν dice “lo que es” en el sentido de *ser* un ente; pero ὄν nombra al mismo tiempo a un *ente*, que es [...] El participio ὄν es la palabra para aquello que en la metafísica sale a la luz como trascendencia trascendental



y trascendente» (HEIDEGGER, 2005a, p. 256). En todo caso, he de dejar de lado la pregunta por el objetivo de Platón –planteada aquí en términos heideggerianos– dado que el objetivo de este trabajo no es una comparación entre ambos. En cambio, fijándonos en Heidegger, lo primero que se ha de preguntar es: ¿qué es la diferencia ontológica esencialmente, esto es, en sus términos históricos?

En los años veinte Heidegger habla de la diferencia ontológica en dos lecciones: en una en que se permite todavía hablar de la filosofía como ciencia –si bien para indicar una diferencia radical entre ella y cualquier otra ciencia–, a saber, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y en otra en que se centra, más bien, en diferenciar por completo la filosofía de la ciencia. En estas últimas lecciones que refiero, *Introducción a la filosofía*, presenta la diferencia ontológica, precisamente, como diferencia entre filosofía y ciencia. El primer asunto que ello destaca es que la diferencia ontológica se refiere menos a la distinción entre «alcos» en el mundo y más a la diferencia que *surge* de vérselas con las cosas y, por tanto, señala modos de ser de la existencia. El modo de ser teórico de las ciencias «[...] tiene un doble límite: primero, la ciencia es conocimiento del ente y no del ser; y segundo, es conocimiento del ente en el sentido siempre y necesariamente de un ámbito delimitado del ente y no del ente en conjunto» (HEIDEGGER, 2001, p. 238). El modo científico de enunciar lo ente es, pues, un decir óntico. La ontología, en cambio, no busca una forma diferente de ver lo ente, sino que, «a través de la idea de verdad como patencia del ente [...] en el doble aspecto de un [...] quedar descubierto lo que está ahí delante [...] y de la apertura [...] de la existencia [...] nos vemos llevados [...] a una verdad más original, el desocultamiento del ser» (HEIDEGGER, 2001, p. 236). La diferencia ontológica, en lugar de teorizar sobre algo del ente, conduce o se retrotrae a la condición de posibilidad del trato con lo ente y su desocultamiento. Tal «tránsito» es denominado *trascendencia* a lo largo de la obra de Heidegger y la comprende como «[...] la posibilidad de tal distinción entre ente y ser [...]» (HEIDEGGER, 2001, p. 237).

En el ensayo *De la esencia del fundamento*, en cuyo prefacio se anuncia que ahí tematizará señaladamente la diferencia ontológica, la cual es descrita como «...el no entre ente y ser» (HEIDEGGER, 2007, p. 109), afirma, como anticipo del sentido del fundamento que analizará, que: «[...] ese poder diferenciar en que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del *Dasein*» (HEIDEGGER, 2001, p. 118). Que haya un fundamento de la diferencia ontológica significa, entonces, que la diferencia parte de algo anterior a la «anterioridad» ontológica del ser respecto del ente.

En otras palabras, la trascendencia es *la condición de posibilidad de tematizar la condición de posibilidad* del trato con lo ente mediante la cual la existencia<sup>59</sup> puede llevar a cabo las ciencias y moverse en el mundo. Con esto último –que podría sonar a un mero galimatías con intenciones de «heideggerianizar» o, por el contrario, de ironizar lo dicho por Heidegger– quiero hacer notar, simplemente, que este pensador ve en la existencia, como *unidad*, el carácter por el cual la diferencia es: la diferencia entre ser y ente, de acuerdo con la cual el ser no es lo mismo que el ente, pero todo ser es ser del ente: pone de manifiesto, por una parte, que hay una condición de posibilidad del modo de ser regular de la existencia que fácticamente se las ve con los entes (ya sea usándolos, ya sea teorizando en torno a ellos y determinándolos ónticamente), la cual es el ser; pero esta condición de posibilidad, por otra parte, no está «detrás» del mundo, ni «más allá» del mismo, ni a su «alrededor», sino que tiene, a su vez, su condición de posibilidad que es la existencia que proyecta o hace mundo o, en otros términos, es-en-el-mundo.

59 Puesto que el presente ensayo no pretende la especialización, con el fin de referirme a aquello para lo que Heidegger reserva el concepto de *Dasein* haré uso simplemente de su traducción, quizá, más ambigua, es decir, *existencia*, evitando así el uso del concepto en alemán o de alguna otra indicación que permita distinguir en español lo que queda fácilmente distinguido en alemán al escribir *Dasein* y *Existenz*.

Así, esta diferencia ontológica, aunque señala modos de ser de la existencia, no consiste en una oposición entre ellos. Heidegger trata tal diferencia de forma más concisa en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en donde se lee: «La distinción entre el ser y el ente *está ahí* [*ist da*] latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente. La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del *Dasein* [...]» (HEIDEGGER, 2000, p. 379). Todo el capítulo primero de la segunda parte de estas lecciones se enfoca en la diferencia ontológica, porque desarrolla el tiempo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la temporalidad (*Temporalität*). El cuidado o cura, como existenciario señalado de la existencia, permite comprender el sentido del ser como tiempo y es por eso que la diferencia ontológica tiene el carácter de la existencia que no se limita a comprenderse como una cosa más «sobre» el mundo ni primariamente como «sustancia» del mundo en el respecto que sea: «“El tiempo” no es algo que *está-ahí* ni en el “sujeto” ni en el “objeto”, no *está* “dentro” ni *está* “fuera”, sino que “es” “anterior” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta “anterioridad” misma» (HEIDEGGER, 2009, p. 432). Lo más importante para nuestro tema es que a esta existencia, que es trascendente *porque* abiertamente se comprende a partir del mundo *porque* hace mundo y es condición de posibilidad de la condición de posibilidad de lo óntico, «[...] le pertenece, en virtud de la temporalidad, *la unidad inmediata* de la comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente» (HEIDEGGER, 2000, p. 380, las cursivas son mías).

En estas meditaciones de los años veinte la existencia es el nudo gordiano, la *unidad* de la diferencia. Habría que ahondar sobre esta línea para especificar de qué modo la existencia conduce a la comprensión de la temporalidad y la temporalidad a la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, la pregunta que planteamos fue por lo esencial de la diferencia ontológica en términos históricos y he ahí que, a pesar del énfasis en la *existencia como unidad de la diferencia* y del



modo en que Heidegger busca explícitamente filosofar en contra de los dualismos, lo que la diferencia ontológica muestra en términos históricos para este pensador es un *olvido* y un *ocultamiento* (HEIDEGGER, 2009, p. 55). Bien puede objetarse que de ninguno de estos términos se deriva necesariamente un dualismo en su propuesta. No obstante, no me refiero a una escisión irreconciliable entre ser y ente desde la teoría de Heidegger, sino al dualismo que puede darse –si bien tampoco es necesario– cuando la diferencia ontológica diferencia un pensar de cualquier otro, so pretexto de que «la tradición que [...] llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “trasmitido” por ella [y] convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias [...]» (HEIDEGGER, 2009, p. 42). De ahí la necesidad de la destrucción de la historia de la ontología que busca –podría decirse– *lo no-dicho en lo dicho*, a causa de la confusión con la que, supuestamente, inicia la filosofía y que a tal grado oculta al ser que hace olvidar la diferencia. En *La sentencia de Anaximandro* afirma, en efecto, que «*el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*», y esto implica que:

[...] la historia del ser comienza con el olvido del ser, desde el momento en que el ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente. Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se descubre es lo diferente, lo presente y la presencia, pero no *en tanto que* eso diferente. Por el contrario, se borra hasta la primera huella de diferencia, desde el momento en que la presencia se manifiesta como lo presente y encuentra su origen en un supremo presente. (HEIDEGGER, 2005a, p. 271)

Así, lo habido a lo largo de la historia puede caracterizarse –sin que ello implique ningún sentido peyorativo, pero sí opositor entre una y otras investigaciones– como *confusión ontológica*, una confusión que, de acuerdo con lo recién citado y con *De la esencia del fundamento*, tiene su origen en la preocupación por lo óntico, ya que «[...] fundar, tomar suelo y dar fundamentos *surgen* siempre, cada uno a su manera, *del cuidado por la permanencia y la estabilidad* [...]» (HEIDEGGER, 2007,

p. 146). De ahí la crítica a la idea de eternidad y de la οὐσία como παρουσία (HEIDEGGER, 2009, pp. 439 y 46).

Ahora bien, el olvido y el ocultamiento del ser, en términos históricos, ¿se deben realmente a una confusión en la que incurrió toda la tradición, a pesar de que esa tradición se basa en la historicidad de la *existencia* (*fundamento de la diferencia*)? Heidegger afirma en su *Nietzsche* que «el nombrar la diferencia ontológica quiere dar a entender que llega un instante histórico en el que existe la necesidad y se volverá necesario preguntar por la base y el fundamento de la “ontología”» (HEIDEGGER, 2005b, p. 687). Sin embargo, la necesidad de ese instante histórico *surge de la historia misma*. La *existencia*, como nudo gordiano, unidad, fundamento o condición de posibilidad del diferenciar, no es únicamente la existencia de Heidegger, sino la que se desarrolla históricamente y se enfrenta con lo ente mundana, científica o filosóficamente e, implícitamente, existe de forma pretérita y futura diferenciando, esto es, existe mediante una precomprensión del ser, razón por la cual Heidegger afirma que la diferencia es *preontológica* (HEIDEGGER, 2000, p. 380). ¿Realmente, pues, la diferencia ontológica se diferencia de una confusión histórica imperante hasta apenas el siglo pasado? ¿No hay acaso un *giro* hacia una *unidad histórica* a la base de la diferencia ontológica?

## DIFERENCIA Y UNIDAD. COPERTENENCIA Y RELACIÓN

¿Qué giro se da dentro de la comprensión de la *diferencia ontológica*? Hablar de *giro* en Heidegger trae de inmediato a las mentes la *Kehre*, es decir, que este pensador encaminase su meditación con ciertos matices respecto de sus primeros pasos. Esto, en parte, porque autocríticamente considera Heidegger que su obra temprana

pudo haber acentuado de más el papel que juega la existencia dentro de la pregunta por el ser. Y, sin duda, «con el giro [*Kehre*] se transforma la dirección fundamental: la diferencia ontológica no es pensada más a partir del ente, sino desde el ser [...]» (VETTER, 2014, p. 253). Sin embargo, no es este giro por el que pregunto a continuación, sino que, dado que el interés es por la esencia en términos históricos de la diferencia ontológica, pregunto por el giro que podemos no tanto hacer nosotros, sino *reconocer* dentro del desarrollo del pensamiento heideggeriano. En cualquier caso, no está de más tener en cuenta el giro heideggeriano que recalca lo histórico de la diferencia.

Cuando Heidegger medita sobre lo que denomina “serhistórico” (*seinsgeschichtlich*) afirma que el olvido y ocultamiento del ser es, básicamente, el único modo en que la filosofía pudo desarrollar su esencia. Por supuesto, él no se considera a sí mismo más como filósofo, sino que emprende el camino del *pensar*. Esto último no tiene mayor importancia para este trabajo, pero lo otro resulta más significativo. En los *Aportes a la filosofía* dice: «El conocer del ser no descansa en una ἀνάμνησις, como es determinado desde Platón, sino en un olvidar [...] Mas esto surge del no poder mantenerse en el abismo del libre arrojo [y esto] no es debilidad sino consecuencia de la necesidad de guardar antes el ser y el ente en la primera diferenciación aún inasible» (Heidegger, 2006, p. 360). En este pasaje no habla de *Differenz*, como en el caso de la diferencia ontológica, sino de *Unterscheidung*; aun así, lo ahí dicho también resulta fundamental para comprender la diferencia ontológica y, en este mismo sentido, posteriormente habrá que recurrir, además, a lo que comprende por *Unter-schied*. Lo que ahora expresa Heidegger es que, así como el ser se muestra ocultándose, de acuerdo con la fenomenología hermenéutica de *Ser y Tiempo*, el ser se rehúsa a lo largo de la historia, esto es, su olvido es condición de posibilidad de la filosofía o metafísica que entifica al ser. Llama la atención que, en contraste con el pasaje al mero final de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en donde comprendía al ser como *a priori*, en



tanto condición de posibilidad, y a Platón como «descubridor» de lo *a priori*, al haber meditado la ἀνάμνησις, Heidegger se empeña, en los *Aportes*, en el olvido. Esto por la siguiente razón:

[...] se requirió, en el intento de superación del primer planteo de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo*, [...] cambiantes intentos de adueñarse de la «diferencia ontológica», captar su mismo origen, es decir, su auténtica *unidad*. Por ello se requirió del esfuerzo de liberarse de la «condición de posibilidad» como de un retroceso solo «matemático» y captar la verdad del ser [*Seyn*] desde su *propia* esencia (evento). De allí lo penoso y discrepante de esta diferenciación. Pues cuanto más necesaria es, pensada desde lo acostumbrado, para crear en general un primer horizonte para la pregunta por el ser [*Seyn*], tanto más funesta permanece sin embargo esta diferenciación. Pues esta distinción surge precisamente de un preguntar por el ente como tal (por la entidad). Pero por este camino nunca se puede alcanzar inmediatamente la pregunta por el ser [*Seyn*], en tanto se intenta bajo el presupuesto de la diferencia preguntar más allá de ella por su unidad. Esta unidad solo puede permanecer siempre el reflejo de la diferencia y nunca conducir al origen, a partir del cual esta distinción puede ser extraída como ya no originaria. Por ello se trata no de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de esta diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser [*Seyn*] y la verdad. (HEIDEGGER, 2006, pp. 206-207)

En resumen, Heidegger, por una parte, confiesa, por así decirlo, la búsqueda de la unidad de la diferencia en su reformulación a lo largo de su obra temprana y, por otra parte, a consecuencia de lo anterior, considera lo inoperante de tal esfuerzo ante la posibilidad de pensar el evento o acontecimiento (*Ereignis*) del *seer*<sup>60</sup>. Por tanto, la meditación en torno al habla (*Sprache*), no como aquello que dice el ser humano, sino el ser o seer, forma parte del giro heideggeriano.

60 Adopto aquí el empleo que los traductores de los aforismos intitulados *De la experiencia del pensar* de Heidegger hacen de un término con raíces hispánicas para verter al español lo que Heidegger denomina desde las raíces germanas *Seyn* (HEIDEGGER, 2019, p. 18).

En *De camino al habla*, refiriéndose no a la *Differenz* ni a la *Unterscheidung*, sino al *Unter-schied* (que sin guion significa, simplemente, *diferencia*, pero con el guion enfatiza que la palabra se compone de *unter*, esto es, *entre*, y *scheiden*, es decir, *separar*), Heidegger procura «distinguir» la esencia del habla desde el acontecimiento o evento y «allende» cualquier tipo de comprensión óptica del sentido del diferir: «La Diferencia [...] hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo del mundo [...] *La Diferencia no es ni distinción ni relación*. La Diferencia es a lo sumo dimensión [...] en cuanto que medida mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio solamente» (HEIDEGGER, 2002, p. 19, las cursivas son mías). En este escrito de inicios de la década de los cincuenta está lejos de su propósito, aparentemente, reformular la *unidad* de la diferencia. La *separación* es más importante, a diferencia de otras ideas de diferencia: «Lo que nombra [la] Diferencia [*Unter-schied*] no es un concepto genérico para todas las diferencias posibles. La ahora nombrada Diferencia es solo una en cuanto tal. Es única. A partir de ella, la Diferencia mantiene el Medio [*Mitte*] separado» (HEIDEGGER, 2002, p. 18).

Ahora bien, el *entre* o medio (*Mitte*) del que habla, aun como separado, pero máxime como dimensión en que se *da* o *acontece* lo *propio*, ¿no es acaso el mismo «sitio» desde el cual ha pensado Heidegger a lo largo de su obra? Que en cierto momento el *entre* se *proyectase* como existencia, siendo el *ahí* (*da*) su carácter de abierto, o que el *entre* se *dé* en el entrecruzamiento de la cuaternidad, o que se *muestre* como claro, o que «consista» en el acontecimiento o evento y demás casos, lejos de poner en crisis la posición que se ha de tomar ante el decurso del pensar heideggeriano, imprime, más bien, una suerte de consistencia en cualquier giro que haya llevado a cabo o que hubiese podido realizar.

En otras palabras, ese *entre* le resulta ineludible a Heidegger y, siendo esto así, es justo preguntar –sin detrimento de cualquier investigación especializada al respecto–: desde el *entre*, ¿cuán «extremo»

puede ser cualquier giro?, ¿opera realmente el giro, visto desde su punto medio, algún vuelco que estremezca un pensamiento de tal modo que resulte casi irreconocible? Mi intuición es que no es así. Y esto no lo digo como crítica peyorativa, es decir, como menosprecio del giro. Por el contrario, pretendo simplemente subrayar que, en todo giro, lo que desde los «extremos» de la circunferencia parece un movimiento «radical» es, desde su *raíz* o centro, un reposicionamiento de *lo mismo*. Tal movimiento no es poca cosa, desde luego. La historia de la filosofía, en su unidad o integramiento, puede verse, precisamente, como semejante reposicionamiento. Y lo que tal movimiento trae consigo es, a su vez, una *diferenciación* sumamente enriquecida *de la unidad*. Por tanto, en esa misma clave vale la pena comprender lo que hace Heidegger. Junto con ello se abre, entonces, la posibilidad de preguntar: el entre, ¿no es acaso el mismo «sitio» desde el cual ha pensado la filosofía a lo largo de su historia?

En *Identidad y diferencia*, media década después de lo dicho en la conferencia *El habla* y en contraste con la misma, Heidegger no sostiene ya la disociación o separación entre, por una parte, cualquier sentido posible de relación y, por otra, el sentido de la diferencia (*Unter-schied*):

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schied*]. La inter-cisión *da lugar y mantiene separado* a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada *entran en relación, se separan y se reúnen*. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión [...] es la resolución [*Austrag*] desencubridora y encubridora de ambas. (HEIDEGGER, 2008, pp. 139-141, las cursivas son mías)

Con ello recobra Heidegger la *unidad en tanto relación*. Y hablo de recobrar porque su pensar *vuelve* a una idea esencial de la cual parte su propia intuición en torno al ser, a saber, la *copertenencia*. Ese es, desde luego, el giro implícito en su pensamiento y por el cual



preguntamos al inicio de este apartado: un giro que retorna desde la *confusión* hacia la *unidad* y desde la *separación* hacia la *relación*, porque, en rigor, no sale de ello.

Sobre aquella unidad decía en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: «La comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos solo casualmente, sino que, encontrándose latente ya siempre en la existencia del *Dasein*, se desarrollan al ser exigidos por la constitución extático-horizontal de la temporalidad y gracias a ella se hacen posibles en su copertenencia» (HEIDEGGER, 2000, p. 389). La noción alemana es *Zusammengehörigkeit*. Su sentido es el de un mutuo (*zusammen*) pertenecer (*gehören*). Esta copertenencia es el entre, o centro, o medio, a partir del cual no solo no hay, como tal, primacía de alguno de los términos de lo involucrado en tal conjunción, sino que tampoco puede haberla en la medida en que la pertenencia, que es un tipo de *relación* esencial y *común*, no se establece según grados o niveles, sino que lo conjunto se interpela y, del mismo modo, se corresponde. Así, Heidegger regresa en *Identidad y diferencia* a enunciar el *Zusammengehören* como apertura: «[...] existe [...] la posibilidad de divisar ya la mutua pertenencia de hombre y ser [...] lo distintivo 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. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia [...]» (HEIDEGGER, 2008, p. 75).

Es significativo para este ensayo lo último que afirma en la cita anterior. Lo que ahí llama, «sin tapujos», hombre –o, mejor dicho, ser humano–, es decir, la *existencia* de la que trata en los años veinte, se muestra, en su ser, como *relación*, esto es, copertenencia: a partir –ahora– de una meditación en torno a la di-ferencia. Si esto se quiere ver desde el giro heideggeriano (la *Kehre*) y, por tanto, se exige, además de esa relación «del humano *al ser*», la *co-relación* «desde el ser *hacia* el ser humano», bien puede traerse a cuento un escrito en

el que, declaradamente, se habla el lenguaje de la metafísica. Y, así, aunque no se habla según el lenguaje *del habla*, sin duda, el lenguaje metafísico *permite ver*<sup>61</sup>, ante todo, la potencia que todo *λόγος*, toda palabra y toda habla posee. Me refiero a la *Carta sobre el humanismo*, en la que se pregunta el giro heideggeriano, pero responde *lo mismo*: «[...] ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia [*Da-sein*]? *El propio ser es la relación*, en cuanto él es el que *mantiene junto a sí* la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la *recoge junto a sí* como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente» (HEIDEGGER, 2007, p. 273, las cursivas son mías). Es sintomático que esta misiva, no obstante hablar el lenguaje de la metafísica –tal como indica el propio autor–, versa, en esencia, en torno al lenguaje (*Sprache*) como la *casa* del ser, a partir de lo cual puede interpretarse que «con “casa” se refiere a la “relación”, es decir, a la “copertenencia” del ser con el pensar» (VETTER, 2014, p. 345).

Este giro, no el heideggeriano, sino el que examinamos –o, quizá, podría decirse, el giro heideggeriano en su esencia histórica, es decir, tanto la del cambiante pensar de Heidegger en particular como la que lo impulsa desde el devenir de la reflexión filosófica a lo largo de la tradición y que analiza como *historia del ser* o lo *serhistórico* en el fondo de la filosofía, metafísica, ontoteología o como se desee denominar– llega una y otra vez a la unidad, de tal modo que, para concluir, conviene, finalmente, expresar una intuición que se sigue de lo anterior.

## EL PRINCIPIO DE UNIDAD EN HEIDEGGER

*Principio* y *unidad* son términos ante los que el pensamiento de Heidegger pareciese impermeable. El modo en que comienza a criticarlos desde *Ser y Tiempo* –desde la interpretación que asume Heidegger

61 Sentido del *λόγος* de acuerdo con *Ser y Tiempo*. Véase Heidegger (2009, § 7).

de tales nociones como competencia científico-moderna de la teoría subjetivista y totalizadora que deriva en la tecnificación, por contraste con lo pre-teórico de la fenomenología y el pensar serhistórico— parece obligar a eliminar semejantes conceptos de cualquier consideración seria en torno a su filosofía. Sin embargo, se requiere de una *integridad* ante cualquier culto a un pensador con el fin de resignificar y repensar, no tanto lo no-dicho en lo dicho, sino, simple y sencillamente, *lo dicho en lo dicho*. Esa integridad, en sentido histórico —de lo que aquí trato—, no se refiere a una «disposición de ánimo» que uno adopta como postura propia e individual ante —y, casi, contraria a— cualquier otra, como si fuese íntegro quien se opone a una tradición o a un pensador al que no se le acepta en diálogo, sino que se refiere al *integramiento histórico* por el cual todo pensamiento, en su diferencia, se intuye a partir de la com-unidad, por la cual se vuelve claro que todo pensamiento es resultado y, a su vez —aunque quizá sea menos claro—, fundamento de la apertura al diálogo con el pasado y con las discusiones futuras.

Así, la posibilidad de comprender en Heidegger un principio de unidad se fundamenta en su propio decir y pensar desde el momento en que ellos son ineludiblemente históricos y, más aún, por el hecho de meditar la historia *por medio* de la diferencia ontológica. De entre las posibilidades ya dichas y por decir que abre su postura, planteo, por mi parte, que *la diferencia ontológica es el principio de unidad en Heidegger*. Con el fin de concluir y —cuando menos— *señalar* qué quiero dar a entender por *principio de unidad*, vuelvo a algo que expresó Heidegger en una cita aquí referida.

Me refiero al pasaje de los *Aportes* en el que, al llevar a cabo una autocrítica a su noción de trascendencia, criticó el sentido de la reminiscencia platónica. A propósito de ello, me permito traer a cuento una observación en torno a la reminiscencia que llevó a cabo otro crítico de Platón, a saber, Aristóteles, quien en un pasaje de los *Análiticos segundos* hace una alusión implícita a aquél, pero, a la vez que



lo critica, puede entrecruzarse una coincidencia. Señala Aristóteles: «[...] nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así [...] en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende» (ARISTÓTELES, 1995, I, 1, 71 b). Lo que critica de la tesis reminiscente es el *aspecto determinado* por completo, es decir, lo que Aristóteles considera que son las formas platónicas. Que se conozca *en su concreción* lo por saber es, pues, lo absurdo; mas no el tener la *intuición* o el *intuir* sobre ello, lo cual es central en dicho tratado, es decir, el *νοῦς* y el *νοεῖν* a los que la analítica aristotélica ha de remitirse y que, a su vez, serán tan esenciales para su *Metafísica*. Mas resulta que la esencia de esos términos ya ha sido puesta de relieve por Platón y no solo en tanto reminiscencia, sino en sus diversos sentidos y con vistas a la *οὐσία*, tan cara también para Aristóteles.

Esa intuición, en la que coinciden estos antiguos griegos –y muchos otros–, refería, justamente, la apertura *en torno* a la cual el desarrollo de su pensar y el de la tradición posterior se movió. Esa intuición es la condición de posibilidad de toda diferencia, de la historia y, más aún, del diálogo histórico que, sin que sea posible obligarlo, interpela y conduce al preguntar.

Heidegger, sin llamarla intuición, compartía, no obstante, la misma intuición histórica que, ante todo, se expresa en dos aforismos en *De la experiencia del pensar*: «[...] se atiene el pensar a la llegada de lo sido, y es recuerdo», «nunca concebimos pensamientos, ellos advienen a nosotros» (HEIDEGGER, 2019, pp. 53 y 37). Recordar lo sido que adviene, sin que ello sea obligado por teoría alguna: he ahí la forma de aproximarse a la diferencia ontológica. No está de más recordar aquella anécdota que Gadamer relata a propósito de este tema:

Preguntamos a Heidegger qué era realmente eso de la «diferencia ontológica» porque aún no habíamos comprendido del todo

cómo se podía llegar a hacer esta diferencia. En aquel momento, en 1924, Heidegger contestó: «Pero no somos nosotros los que hacemos esta diferencia [...] La diferencia es aquello en lo que entramos». (GADAMER, 2003, p. 283)

*Encontrarse* con algo permite co-responder porque abre la pregunta. Y, en efecto, es gracias al preguntar que Heidegger comprende la diferencia ontológica. Se lee en su *Nietzsche*:

La «ontología» se funda en la distinción entre ser y ente. Se denomina a la «distinción» de un modo más adecuado con el nombre de «diferencia», en el que se señala que ente y ser son de algún modo llevados-fuera-uno-del-otro, *separados*, y *sin embargo referidos uno a otro*, y esto desde sí mismos, no por razón de un posterior «acto» de «distinción». La distinción como «diferencia» quiere decir que entre ser y ente existe un *dirimir* [*Austrag*]. De dónde y cómo se llega a ese dirimir, no está dicho; limitémonos ahora a *nombrar la diferencia como ocasión e incitación para preguntar por ese dirimir*. (HEIDEGGER, 2005b, p. 686, las cursivas son mías)

Es inevitable –no solo por la referencia ya hecha a los griegos, particularmente a Platón y Aristóteles, sino por el aspecto del preguntar filosófico que significa la *apertura*– traer a cuento también a Sócrates, de acuerdo con lo que informa Jenofonte en sus *Recuerdos*: «Decía [...] que la locura es cosa contraria a la sabiduría, pero realmente no consideraba locura la ignorancia; en cambio, el no conocerse a sí mismo, opinar sobre lo que no se sabe y pensar que [se] lo conoce, calculaba que estaba muy próximo a la locura» (JENOFONTE, 2009, III, 9, 6). Lo que discernía Sócrates respecto del saber no era, entonces, la ignorancia (*ἀμαθία*), sino esa locura (*μανία*) que desconoce el interrogar y, por tanto, no permite vivir examinándose. En cuanto a la ignorancia, Sócrates la denominó *ἀνθρωπίνη σοφία*: saber humano, es decir, el saber que él poseía y por el cual se ganó su mala fama, un saber que, a pesar de revelar la propia ignorancia –o justamente por ello–, hacía que uno mismo se plantease preguntas, pero que no interrogaba ciegamente, sino que conducía a una *investigación con sentido*, porque partía de una

*intuición*, a saber, de la misma intuición platónico-aristotélica y griega e histórica en general, la cual Sócrates llamaba δαίμων.

Al respecto, cabe llamar la atención sobre el término *Austrag* que Heidegger asocia a la diferencia ontológica. Significa *dirimir* (*componer* –una controversia– y *desunir* o *deshacer*, de acuerdo con las acepciones de este concepto en español), o *resolución* (en la medida en que el verbo *austragen* significa, además de *disputar*, *poner en claro*). Por el modo en que Heidegger lo emplea se puede entender que «*Austrag* [...] es la resolución de la diferencia ontológica» (VETTER, 2014, p. 237). Pero, más aún, puede entenderse como una *decisión*, tal como la expresión «*ein Kind austragen*» se comprende como «decidir tener un bebé». Pues bien, el dirimir, la resolución o la decisión son tales respecto de una duda y una pregunta con sentido, si bien no equivalen a finiquitar un asunto. Por tanto, en relación con la noción del principio de unidad, el señalamiento que puedo hacer, al menos sucintamente, es: *el principio de unidad es apertura de la pregunta cuya respuesta enuncia cabalmente la cuestión, sin que por ello diga «la última palabra» o agote las posibilidades de la investigación.*

Desde la duda y mediante ella se abren a modo de resultado y fundamentación, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, los caminos. Comunidad de la tradición que con la pregunta se acrecienta a sí misma, que atisba que *la historia es un integramiento en el que se expresa el principio de unidad ya formulado cabalmente en lo precedente y, por lo mismo, a la vez, siempre por formular cabalmente en lo sucesivo*, esto es lo que revela en su esencia histórica la diferencia ontológica de Heidegger, por la cual, de acuerdo con él, la existencia existe y la historia es historia del ser. Gracias a ella se medita tanto la *Differenz*, la *Unterscheidung* o el *Unterschied*, como, además, por ejemplo, la *différance* (*diferancia* o, mejor aún, *diferenzia*)<sup>62</sup>, la cual

62 Véase, a propósito de la traducción de la *différance* derridiana al español, Yébenes (2008, pp. 42-45).



desplaza lo ya meditado en conformidad con el propio desplazamiento de la historia de la filosofía: «Por una cierta cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La a de la diferencia señala el movimiento de este despliegue» (DERRIDA, 2006, p. 56).

El integramiento, aun sin llamarlo así, no solo lo vio, sino que lo formuló expresamente Heidegger en diversos momentos del desarrollo de su pensamiento y, además, en diálogo con el pensamiento anterior. Sirvan, como ejemplo, dos asuntos que se podrían considerar harto particulares y casi exclusivos de su obra. Por una parte, en *Ser y Tiempo* afirmó que «[...] la interpretación del *Dasein* como temporeidad [no] queda, en principio, fuera del horizonte del concepto vulgar del tiempo» (HEIDEGGER, 2009, p. 440), con lo que indicó que el sentido del ser como temporalidad –según su formulación *resultante y fundante* de la tradición– no fue completamente pasada por alto en aquellas investigaciones que versaron en torno a la relación del tiempo con el alma o el espíritu. Por otra parte, sea dirigido a lo sido o a lo por venir, decía en la *Carta sobre el humanismo* que «el único asunto del pensar es llevar al lenguaje [el] advenimiento del ser [...] Por eso, los pensadores esenciales *dicen siempre las mismas cosas*, lo cual no significa que digan cosas iguales» (HEIDEGGER, 2007, p. 296, las cursivas son mías).

No es, pues, que la unidad de la diferencia ontológica «pertenezca» a la tradición porque Heidegger la enuncie; él puede enunciarla porque se copertenece en la historia. Así, entrar en la diferencia ontológica, esto es, hallarse en ese entre de la pregunta que abre todo camino posible: esa es la esencia histórica del principio de unidad en Heidegger, es *la unidad ontológica*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Tratados de lógica (Órganon) II**. Madrid: Gredos, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Márgenes de la filosofía**. Madrid: Cátedra, 2006.
- GADAMER, Hans Georg. **Los caminos de Heidegger**. Barcelona: Herder, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la filosofía**. Madrid: Cátedra, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **De camino al habla**. Barcelona: Serbal, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminos de bosque**. Madrid: Alianza, 2005a.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Barcelona: Destino, 2005b.
- HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía. Acerca del evento**. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Hitos**. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia**. Barcelona: Anthropos, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Madrid: Trotta, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **De la experiencia del pensar**. México: Pitzilein Books, 2019.
- JENOFONTE. **Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates**. Madrid: Alianza, 2009.
- PLATÓN. **Diálogos V**. Madrid: Gredos, 2002.
- VETTER, Helmuth. **Grundriss Heidegger**. Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- YÉBENES, Zenia. **Breve introducción al pensamiento de Derrida**. México: UAM, 2008.





5

Adrián Bertorello  
*Universidad de Buenos Aires,  
Universidad Nacional de San Martín  
y Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina*

**Fuerza y significado:**  
la articulación entre disposición  
afectiva y comprensión  
en la lectura heideggeriana  
del enunciado

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.05



**Resumen:**

El presente trabajo tiene como finalidad mostrar que la relación entre la disposición afectiva y la comprensión en *Sein und Zeit* asume la figura de la fuerza y el significado. Es decir, ambos existenciaros articulan un sentido que se organiza como un continuum tensional y otro sentido que tiene una estructura narrativa. Para justificar esta interpretación se tomará como punto de partida el acápite 12 de la lección del semestre de invierno de 1925/26 titulada *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, donde Heidegger analiza las relaciones entre comprensión y significado. Después, en un segundo momento, se introducirá el tema de la disposición afectiva tal como está tratado en *Sein und Zeit*.

**Palabras Clave:** Disposición afectiva, Comprensión, Fuerza, Significado.

En el siguiente texto, abordaré la relación entre comprensión y disposición afectiva desde las nociones de fuerza y significado. Estos conceptos no provienen de Heidegger, sino del modo como Otto Bollnow interpreta la lógica hermenéutica. Es decir, del proyecto filosófico de aquellos autores que pertenecen a la lógica de Göttingen: Georg Misch, Hans Lipps y Josef König (BOLLNOW, 1983). Para Bollnow (1976), uno de los temas centrales de este proyecto es la caracterización de la vida humana como la articulación entre la fuerza y el significado. Esta temática está esbozada en Dilthey, pero desarrollada por su discípulo Georg Misch. Incluso, para Bollnow llega hasta la interpretación del psicoanálisis de P. Ricoeur. Dicho en breves palabras: la idea principal de la articulación entre fuerza y significado radica en concebir a la vida, específicamente el cuerpo humano, como una mediación en la que se cruza y pone en relación lo exterior y lo interior, lo pasivo y lo activo. O dicho de otra manera: la vida lleva consigo una instancia estructurante, que le otorga cohesión y sentido, y otra que la desfonda, la desestructura (BOLLNOW, 1955, p. 137). Para evitar la aporía de que el plano de la fuerza se transforme en una instancia natural que esté por fuera del sentido y que el significado se vuelva un rasgo de la vida espiritual, intentaré, a continuación, reformular esta idea de la lectura de Bollnow de la lógica hermenéutica a partir de la semiótica de las pasiones de A. Greimas y J. Fontanille.

Además, aquí no haré una exposición detallada de toda la terminología semiótica greimasiana, sino tan solo me voy a centrar en la tesis general. La ventaja de un planteamiento semiótico radica en que la fuerza y el significado son dos instancias que dan cuenta de la producción del sentido. Es decir, lo exterior y lo interior, lo pasivo y lo activo no tienen un sentido causal naturalista, sino que expresan dos lógicas del sentido diversas: la instancia de la fuerza describe una manera de concebir el sentido como un *continuum* que se organiza de diversas maneras (polarizaciones, escalas gradientes, intensidades). En cambio, la instancia del significado organiza el sentido como una

articulación de unidades discretas. Para la semiótica greimasiana la articulación discreta de significados está ligada fundamentalmente a la lógica narrativa inherente a la acción humana (GREIMAS; FONTANILLE, 2002, p. 10 y pp. 14-15).

En síntesis, la articulación entre fuerza y significado puede ser concebida como la puesta en relación entre un *continuum* de sentido que se caracteriza por la tensión de sus grados y polarizaciones y un sentido que se recorta en unidades de significación. Querría ilustrar esta idea con una referencia a P. Ricoeur. Si bien para Bollnow la concepción del psicoanálisis como una tensión entre una energética y una hermenéutica es el claro indicio de la presencia de la fuerza y el significado en el proyecto filosófico de P. Ricoeur, creo que también puede verse esta temática en su teoría de la metáfora cuando introduce el concepto de vehemencia ontológica. Al hablar de la transferencia referencial de la metáfora P. Ricoeur (1980) dice:

Pero esta transferencia de un campo referencial a otro supone que este campo esté ya presente de algún modo, de manera inarticulada, y que ejerza una atracción sobre el sentido ya constituido para arrancarlo de su primer terreno. Por tanto, la energía capaz de operar esta erradicación y esta transferencia reside en el enfoque semántico de este otro campo [...] Así concurren dos energías: el efecto gravitacional ejercido por el campo de referencia segundo sobre la significación –y que proporciona a esta la fuerza para abandonar su región de origen– es el dinamismo de la significación, en cuanto principio inductor de sentido [...] Existe, pues, en el origen del proceso, lo que llamaré la vehemencia ontológica de una intención semántica, originada por un campo desconocido cuyo presentimiento contiene. (p. 404)

Este texto es muy interesante porque muestra claramente cómo en una determinada estructura discursiva, la metáfora, opera la relación entre fuerza y significado. La fuerza no es una causa natural, sino una propiedad de la referencia metafórica que ejerce su poder sobre la significación. Claramente se trata de una performatividad.



Por ese motivo, intentaré mostrar que, en la filosofía de *Sein und Zeit*, la relación entre la disposición afectiva y la comprensión asume la figura de la fuerza y el significado. Es decir, ambos existenciaros articulan un sentido que se organiza como un *continuum* tensional y otro sentido que tiene una estructura narrativa. Para justificar esta interpretación voy a tomar como punto de partida el acápite 12 de la lección del semestre de invierno de 1925/26 titulada *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* para determinar la relación que hay entre comprensión y significado. Después, en un segundo momento, voy a introducir el tema de la disposición afectiva tal como está tratado en *Sein und Zeit*. Por último, obtendré algunas conclusiones generales.

## COMPRENSIÓN Y SIGNIFICADO EN LA LECCIÓN LOGIK: DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT

Una de las razones por las que me interesa detenerme en esta lección radica en que Heidegger establece un vínculo muy claro entre el significado y la comprensión. Mientras que en *Sein und Zeit* el significado corresponde temáticamente al discurso (*Rede*), en esta lección Heidegger usa expresiones como «el significar que comprende»<sup>63</sup> (HEIDEGGER, 1994, p. 150) o «comprensibilidad-significado»<sup>64</sup> (HEIDEGGER, 1994, p. 151). En un pasaje, afirma que el significado es un modo fundamental de ser del *Dasein* en la medida en que este comprende<sup>65</sup>. La segunda razón por la que me detengo en esta lección es en virtud de que, metodológicamente, Heidegger aborda la relación entre significado, comprensión y lenguaje desde un punto de vista genético.

63 *Das verstehende Bedeuten.*

64 *Verständlichkeit-Bedeutung.*

65 El texto dice así: «Por su parte, este significar solo es posible como un modo fundamental de nuestro ser, por el hecho de que nuestro *Dasein* mismo es comprensor» (GA 21, p. 149).

Es decir, describe los distintos grados (*Stufe*) y transformaciones que el significado recorre cuando pasa de su lugar originario a su forma teórica más derivada. La orientación argumentativa de la lección sigue el camino que va de lo originario a lo derivado.

A continuación, voy a hacer una reconstrucción somera de esta argumentación, pero voy a seguir el punto de vista contrario. Voy a partir de lo derivado para llegar a lo originario. Con ello persigo el objetivo de mostrar que el análisis existencial heideggeriano del significado puede considerarse como un análisis discursivo de las condiciones de enunciación (BERTORELLO, 2008). Es decir, Heidegger toma como punto de partida una forma discursiva determinada y, a partir de los marcadores lingüísticos, reconstruye los diversos niveles enunciativos que están supuestos en el lenguaje.

Una lectura enunciativa del acápite 12 permite distinguir tres niveles de análisis: el lógico-teorético, el lingüístico y el existencial. La relación que hay entre ellos es de presuposición: el nivel lógico-teorético presupone el lingüístico y, ambos, el existencial. Lo que tienen en común es que en todos ellos se trata del significado que se va transformando desde el plano existencial, pasando por el lingüístico y culminando por el lógico-teorético. Esta transformación consiste en que, a medida que se sube de nivel, se produce lo que se llama un desembrague enunciativo. Dicho con otras palabras: se elide la referencia del significado al *Dasein* histórico, es decir, se produce una desmundanización.

El significado lógico-teorético corresponde a las proposiciones. Uno de los ejemplos de Heidegger es «la tiza es blanca» (HEIDEGGER, 1994, p. 156). No voy a entrar en todos los detalles de la explicación de la modificación del *Als* hermenéutico en el apofántico<sup>66</sup>. Simplemente voy a retener tres aspectos de su análisis. El primero de ellos es el más general de todos. La proposición teórica categórica es una modalidad

66 Para indagar este tema, véase Vigo (2008).

específica del significado. Así lo dice literalmente Heidegger: «La multiplicidad de significados en la unidad de la proposición (*Satz*) solo es posible sobre el fundamento y en el medio del significado en general» (HEIDEGGER, 1994, p. 153). El segundo aspecto radica en que lo propio y específico de la estructura significativa de la proposición radica en que el *Als* hermenéutico se transforma en la referencia y la predicación. Por último, esta transformación del significado lleva consigo una elipsis del *Dasein* mismo. Heidegger dice literalmente que el *Dasein* se retira<sup>67</sup>. Denomino a este nivel de análisis «lógico-teorético» para indicar que no se trata de un análisis lógico tradicional que se detiene en la estructura significativa de la referencia y la predicación, sino que remite esta estructura a su lugar de nacimiento, a saber, la modalidad teórica de la existencia, a la constitución de la mirada objetivante por medio de una modificación de la totalidad de la existencia fáctica.

El segundo nivel corresponde al significado lingüístico. Heidegger lo describe como la capacidad que tiene el *Dasein* de «manifestarse fonéticamente<sup>68</sup>, de modo que estas notificaciones fonéticas<sup>69</sup> son palabras, que tienen ahora algo así como significados» (HEIDEGGER, 1994, p. 151). El lenguaje también se mueve en el medio del significado. A diferencia del nivel lógico-teorético aquí no hay una elipsis total del *Dasein*. Por el contrario, Heidegger remite el significado lingüístico a la estructura comprensiva del *Dasein* histórico. Justamente para indicar que en este nivel el *Dasein* no se retira completamente, sino que deja una marca lingüística en la oración, propone una modificación del ejemplo anterior, a saber, «la tiza es demasiado arenosa». Heidegger interpreta esta oración del siguiente modo:

Este enunciado: «La tiza es demasiado arenosa» no es solo una determinación de la tiza, sino al mismo tiempo una interpretación de mi conducta y del no poder comportarte –no poder escribir

67 *Zurückziehen* (HEIDEGGER, 1994, p. 157).

68 *Lautlich äußern*.

69 *Verlautbarungen*.



«bien» [...] El enunciado está relacionado, por lo tanto, interpretativamente con la conducta que escribe, esto significa, con el trato primario del escribir mismo. (HEIDEGGER, 1994, p. 157)

Por último, el tercer nivel, que corresponde al grado inferior del significado, en el sentido de que da cuenta del lugar de nacimiento del mismo, se caracteriza por el *Als* hermenéutico. El significado inherente a este nivel es de carácter antepredicativo y pragmático. Se trata de un significado que surge de las relaciones prácticas que el *Dasein* asume ante los entes: «el ente respectivo es descubierto a partir del para qué de su utilidad; está puesto en referencia a un significado<sup>70</sup>, significa<sup>71</sup>» (HEIDEGGER, 1994, p. 144). Justamente porque se trata de un significado eminentemente pragmático se puede decir de este nivel que no solo tiene un carácter antepredicativo, sino también prelingüístico.

Heidegger caracteriza más detalladamente las condiciones de producción de este significado práctico. Surge a partir de un dinamismo, de un movimiento, constitutivo del ser del *Dasein*, a saber, del movimiento por medio del cual el *Dasein* anticipa su ser y desde esta anticipación retorna hacia el ente que comparece en su mundo<sup>72</sup>. La descripción de la estructura de la comprensión como un movimiento de anticipación y retorno es lo que nos lleva a inferir que el significado inherente a este nivel pragmático puede ser considerado, sin lugar a duda, como un significado narrativo.

La razón de esta interpretación se funda en el presupuesto de que lo que define a una estructura narrativa es la transformación o movimiento. Un enunciado narrativo es aquel que expresa un cambio de un estado a otro. Por ello, la concepción de la comprensión del *Dasein* como un movimiento de anticipación y retorno tiene un sentido eminentemente narrativo (BERTORELLO, 2013).

70 *Deutung*.

71 *Be-deutet*.

72 «Y este anticiparse (*Sich-vorweg-sein*), si puedo decirlo así, es un auténtico movimiento (*eigentliche Bewegung*) que el *Dasein* mismo hace constantemente» (HEIDEGGER, 1994, p. 147).

Si se mira todo el recorrido del significado y de la comprensión desde su nivel inferior pragmático hasta el nivel superior lógico-teorético se puede hacer otra inferencia: el programa narrativo que describe la transformación, modificación o movimiento de la comprensión no recae principalmente sobre el eje pragmático del *Dasein*, es decir, no describe una acción o conducta, sino que se centra en la competencia epistémica, es decir, se trata del movimiento de modificación de la mirada, del punto de vista o la perspectiva. Esta trayectoria narrativa de la mirada, que atraviesa el nivel pragmático, lingüístico y lógico-teorético, puede ser caracterizada de acuerdo con la terminología de *Sein und Zeit* como el movimiento que va del *Umsicht* al *Hinsicht*.

En este primer punto del trabajo abordé solo el problema del significado y de su relación con la comprensión. Como conclusión de este primer paso se puede decir que los tres niveles se pueden reagrupar en dos planos: el plano prelingüístico, donde domina una concepción narrativa del significado, y el plano lingüístico, donde se puede distinguir dos grados del mismo. Un primer grado en el que todavía se conservan las huellas del origen, es decir, donde en el uso del lenguaje contextualizado hay todavía una memoria clara expresada por medio de indicadores lingüísticos identificables del movimiento de la comprensión. Luego, un segundo grado, donde ese movimiento, si bien está presente, se modifica de modo tal que se elide a sí mismo, dando lugar a una mirada de tercera persona. Para acceder a la relación que tiene la proposición con la modalidad teórica de la existencia fáctica -esto es, para mostrar que la estructura predicativa requiere necesariamente de una modificación del *Dasein*- es necesario llevar a cabo un análisis que tiene en cuenta las condiciones de enunciación.

Lo que quedó por fuera de la exposición fue el tema de la fuerza, que es el segundo concepto desde el cual intentaré presentar las relaciones entre comprensión y disposición afectiva. La razón más evidente de esta ausencia se debe a que en el acápite 12 de la lección de 1925/1926 no hay un tratamiento temático de los templos de ánimo.

Heidegger aborda solo el fenómeno del significado en relación con la comprensión<sup>73</sup>. Sin embargo, creo que se puede introducir el concepto de fuerza, por lo menos de manera rudimentaria, en el ejemplo que Heidegger analiza cuando trata lo que llamamos el significado lingüístico, a saber: «la tiza es demasiado arenosa».

La lectura de Heidegger citada más arriba se centra exclusivamente en el significado pragmático del adverbio de modo «demasiado». Lo remite a la conducta del escribir y al hecho de que esta conducta no puede alcanzar su fin. El adverbio aparece en el contexto del escribir. Solo tiene en cuenta la acción que está llevando a cabo el *Dasein* en ese momento. Sin embargo, deja de lado otro aspecto del significado: su referencia a la dimensión pasional. En efecto, el adverbio «demasiado» tiene un doble significado: el pragmático, analizado por Heidegger, y un sentido pasional. Aunque de manera atemperada y rudimentaria, «demasiado arenosa» significa también una carga; algo que, al impedir la realización de la finalidad de la acción de escribir, lleva consigo el sentimiento de molestia, incluso de queja y fastidio.

Con la explicitación del matiz significativo pasional del adverbio «demasiado» se introduce, en el interior mismo de la estructura significativa de la oración, una instancia semántica, que no surge de la trayectoria narrativa, que da origen a la estructura significativa lógica de la referencia y la predicación. Mientras que este significado lógico se organiza en unidades discretas, que Heidegger en su propio vocabulario llama «*Worüber*» y «*Bestimmen*» (HEIDEGGER, 1994, pp. 154 ss.), mientras que el significado lingüístico pragmático -es decir, la referencia de la oración al contexto de uso- se organiza por medio del vínculo entre las mismas unidades discretas de la predicación y los indicadores pragmáticos que remiten la oración al significado narrativo de base y, por último, mientras que el significado narrativo

73 De hecho el título del acápite 12 es *Die Grundstruktur des lo/goj und das Phänomen der Bedeutung*.



se organiza en unidades discretas que Heidegger en su propio vocabulario de esta lección llama «*Zu tun haben in der Weise des als etwas*»<sup>74</sup> (HEIDEGGER, 1994, p. 145) y que más tarde en *Sein und Zeit* aparecerá formulado de manera más detallada como la estructura de la *Bedeutsamkeit*; el sentido pasional tiene otra estructuración, que no es discreta sino continua y que, por lo tanto, no surge de la comprensión. La significación pasional del adverbio «demasiado» da cuenta de una intensidad gradual, de una tensión que puede asumir distintos valores de acuerdo con la situación de enunciación. El adverbio de modo en su sentido pasional es un indicador lingüístico de la instancia de la fuerza y no del orden del significado.

O, para decirlo de una manera más exacta, en la oración «la tiza es demasiado arenosa» se articulan dos significados que proceden de fuentes distintas: uno que tiene un carácter discreto que surge de la comprensión y otro que tiene una estructura continua y tensional. El primero responde claramente a una concepción narrativa de la conducta del *Dasein*. El segundo da cuenta de su condición pasional.

## LA DISPOSICIÓN AFECTIVA COMO FUENTE DEL SENTIDO COMO FUERZA

En este segundo punto voy a hacer una muy breve referencia a la disposición afectiva como fuente del sentido entendido como fuerza. Para ello, voy a remitirme a las conclusiones de dos trabajos míos en donde abordé detalladamente esta problemática (BERTORELLO, 2014 y 2016).

74 Esta expresión es una versión más explícita de esta afirmación: «Dicho groseramente, la estructura del en tanto qué (*Als*) pertenece a "nuestra conducta"» (HEIDEGGER, 1994, p. 146). A su vez, esta afirmación puede ser considerada, a mi juicio, como la condensación de los análisis del mundo en *Sein und Zeit*. La idea de que el *Als* pertenece a la conducta es una muy buena razón para sostener el carácter narrativo del significado originario.

La ausencia de articulación significativa, la continuidad gradiente de la intensidad y la fuerza, como así también la precedencia de lo continuo y tensivo frente a lo discreto son algunos de los rasgos con los que la semiótica greimasiana caracteriza la dimensión afectiva del sentido.

En la obra de Heidegger, se puede identificar estos rasgos semiánticos en dos conceptos. Uno que elaboró en la lección por emergencia de la guerra de 1919, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung*. Me refiero al concepto de lo premundano. El segundo aparece claramente en la disposición afectiva de *Sein und Zeit*. Entre ambos hay un vínculo muy estrecho.

En la lección de 1919, Heidegger introduce una instancia anterior al mundo que tiene dos rasgos fundamentales. En primer lugar, lo premundano se vincula con el mundo como lo potencial con lo actual. Lo premundano es una precondition del mundo. Se trata de la más alta potencialidad de la vida<sup>75</sup>. El recorrido que va de lo premundano al mundo puede ser descrito como el pasaje de lo continuo a lo discreto. En efecto, lo premundano es aquello que carece de articulación significativa, pero que se direcciona y apunta al mundo: «[El algo fenomenológico] se extiende hacia la esfera de la vida en la que aún no está nada diferenciado, aún no hay nada mundano» (HEIDEGGER, 1999, p. 218). La direccionalidad de lo premundano hacia el mundo expresa justamente que no se trata de algo así como una instancia alosemiótica, es decir, sin sentido, sino que, por el contrario, da cuenta de una orientación semiántica que no es otra cosa que la intencionalidad. Se trata de una intencionalidad más originaria que la de la totalidad de significados del mundo.

En segundo lugar, lo premundano expresa una intensidad vital que se organiza de acuerdo con una polarización gradiente. Ello puede apreciarse cuando Heidegger afirma que podemos experimentar lo premundano no solo cuando pasamos de un mundo a otro, sino

<sup>75</sup> *Die höchste Potentialität des Lebens* (HEIDEGGER, 1999, p. 115).

fundamentalmente en los momentos de mayor intensidad vital<sup>76</sup>. Aquí se puede ver claramente que lo premundano es una fuerza, una tensión, que se rige de acuerdo con una continuidad gradiente.

De esta caracterización de lo premundano como una precondition de la significación, que tiene el rasgo de la fuerza y lo continuo, se puede concluir que se trata de una instancia semántica pasional, afectiva y, por lo tanto, distinta del significado como rasgo descriptivo del mundo.

La afirmación heideggeriana del año 1919 de una instancia semántica anterior a la articulación significativa del mundo, es decir, la idea de que hay un protosentido afectivo y un sentido diferenciado inherente al mundo, queda recogida en *Sein und Zeit* en dos caracteres de la disposición afectiva. El rasgo de lo premundano, que más arriba designé como la apertura de una intencionalidad originaria, es decir, con el hecho de que lo premundano es una tendencia y orientación hacia el mundo, aparece recogido en *Sein und Zeit* cuando Heidegger afirma que: «El estado de ánimo ha abierto en cada caso ya el ser en el mundo como un todo y hace posible en primer lugar un orientarse a [...]» (HEIDEGGER, 1986, p. 137).

La afectividad se presenta en la cita como el *a priori* ontológico de la intencionalidad. La indicación de prioridad que establece el «hace posible en primer lugar» (*allererst*) remite a la caracterización de lo premundano como una precondition de la vivencia del mundo circundante. La disposición afectiva abre un horizonte tensivo, un espacio orientado de sentido cualificado por fuerzas e intensidades. El horizonte tensivo de la afectividad se organiza semánticamente en torno a una polarización que Heidegger describe como conversión (*Ankehr*) y aversión (*Abkehr*). Estos términos describen los polos opuestos de la facticidad de la condición de arrojado. La condición de arrojado (*Geworfenheit*) es un existencial del orden de la fuerza que puede ser concebido como un metaquerer en la medida en que

<sup>76</sup> *In Momenten besonders intensiven Lebens* (HEIDEGGER, 1999, p. 115)



es anterior a toda determinación volitiva. Que se trata justamente de una dimensión en la que se ponen en juego fuerzas aparece claramente cuando Heidegger afirma que el modo inmediato de la facticidad es el de la represión (*abgedrängt*).

De todos los estados de ánimo, es la angustia la que muestra de un modo más nítido esta relación entre un sentido concebido bajo el régimen de lo continuo y la fuerza, y otro sentido que se rige por la articulación significativa de unidades discretas. La nada y el «ningún lugar» característicos de este temple anímico muestran al análisis fenomenológico que el mundo familiar se hunde en la insignificatividad<sup>77</sup>. La metáfora del hundimiento del mundo (*herabsinken*) ilustra claramente que lo que revela la angustia es la pérdida de la articulación significativa reticular a partir de la cual el *Dasein* comprende los entes. Por eso, dice Heidegger (1986) que la insignificatividad del mundo «puede poner en libertad un ente en el carácter de la falta de condición respectiva» (p. 343). Las condiciones de inteligibilidad del ente se desarticulan. La nada es la expresión de la continuidad semántica, es decir, de la ausencia de diferencias. Al no poder estar en condición respectiva al ente, al no poder articularlo comprensivamente en una red de relaciones significativas, también el ente se hunde en una continuidad indiferenciada y se muestra como una vacía impasibilidad.

La impasibilidad del ente está relacionada con el otro rasgo de la disposición afectiva. Los estados de ánimo abren un horizonte tensivo continuo polarizado de acuerdo con las dos fuerzas de la aversión y la conversión. Este espacio dinámico no perceptivo, sino afectivo, es la condición de posibilidad de la pasividad del *Dasein*. Los entes pueden afectarlo porque la disposición afectiva abre ese horizonte. La angustia como estado de ánimo destacado modifica el espacio tensivo de modo tal que el *Dasein* se torna impasible ante el ente.

<sup>77</sup> *Unbedeutsamkeit* (HEIDEGGER, 1986, p. 343).

## CONCLUSIÓN

En la introducción señalé que las relaciones entre fuerza y significado proceden del modo en que O. Bollnow interpreta la lógica hermenéutica. Afirmé también que estas dos nociones describen los dos polos tensivos que estructuran la vida. La vida puede ser descrita como una mediación (*Mitte*) entre fuerza y significado. La lógica hermenéutica plantea el problema de esta mediación en el plano del discurso. De hecho, la referencia a la teoría de la metáfora de Ricoeur tuvo como intención justamente mostrar cómo en una figura específica del uso poético del lenguaje se da esta tensión. La fuerza referencial de la metáfora no tiene que ser interpretada como un poder causal, sino como una performatividad. La alusión a esta última noción tuvo la finalidad de sacar a la luz una referencia teórica que no está mencionada por Bollnow ni por Ricoeur, pero que claramente se mueve dentro de la problemática de las relaciones entre fuerza y significado. En efecto, la teoría de los actos de habla de Austin también se mueve dentro de las nociones de fuerza y significado. Tanto es así que uno de los libros de F. Recanatí sobre la semántica lingüística de los actos de habla lleva por título *Meaning and Force: The pragmatics of performative Utterance* (1987).

Este sistema de referencias que está implicado en los conceptos de fuerza y significado, a saber, la filosofía de la vida, la lógica hermenéutica y los actos de habla, también puede verse claramente en la manera en que Heidegger analiza el enunciado «la tiza es demasiado arenosa». En efecto, la concepción del enunciado como una modalidad discursiva que tiene que ser remitida a la estructura del ser en el mundo es un motivo filosófico que procede claramente de la filosofía de la vida. Asimismo, el gesto metodológico de remitir una estructura lógica a su contexto enunciativo, es decir, a la comprensión y disposición afectiva del *Dasein* humano, es el rasgo característico de la lógica hermenéutica. Por último, la idea de que un enunciado lleva consigo un

significado oracional (contenido proposicional) y una fuerza ilocucionaria (contenido pragmático) alude a la teoría de los actos de habla.

Quisiera detenerme muy brevemente en esta última afirmación. El concepto de fuerza en la teoría de los actos de habla tiene un sentido muy preciso. Recanati (1987) lo expresa de esta manera:

Más generalmente la «fuerza ilocucionaria» de un enunciado es la intención manifestada por el hablante para realizar un cierto acto ilocucionario por medio de su enunciado. Un enunciado tiene la fuerza de una orden si el hablante tiene la intención, al enunciarlo, de dar una orden al oyente, tiene la fuerza de una sugerencia si tiene la intención de hacer una sugerencia, etc. (p. 10)

Claramente, el concepto de fuerza está relacionado con la intención comunicativa. La fuerza del acto ilocucionario supone una teoría de la acción en donde el hablante expresa al oyente, clara y explícitamente, sus intenciones. De esta manera, su acción logra su propósito. Se podría decir que la fuerza realizativa de un acto de habla se mueve dentro del marco general de un hacer. Con ello quiero poner de relieve que en el análisis del enunciado que realicé en el primer punto de este trabajo distinguí dos sentidos del adverbio «demasiado»: uno pragmático y otro pasional. El aspecto performativo de «la tiza es demasiado arenosa» se puede ver claramente en el primer significado del adverbio y en el verbo copulativo. En efecto, «demasiado» en su sentido pragmático manifiesta la intención declarativa del hablante que describe una cierta dificultad en la realización de la acción de escribir. El mismo sentido pragmático tiene el verbo copulativo. Si bien Heidegger en la lección de 1925/26 no dice nada sobre la cópula, se puede cubrir esta ausencia con la lección del semestre de verano de 1927: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, donde da indicaciones muy valiosas sobre el sentido del verbo “ser” en su uso copulativo. Sin entrar en todos los detalles se puede decir que la cópula no es primariamente un mero enlace, sino que tiene un sentido referencial, a saber, expresa el sistema de



relaciones constitutivo del mundo cuya función es conectar los entes<sup>78</sup>. Dicho en pocas palabras: la cópula refiere al mundo.

Por su parte, el sentido pasional del adverbio «demasiado» no surge del contexto de la acción, sino del padecer. Se trata de una fuerza que no tiene el sentido de una intención volitiva expresa, sino más bien de una instancia que se apodera del hablante, de algo que el hablante comunica, pero que su sentido no activo, sino pasivo. Cuando en el punto tres del trabajo hablé de un metaquerer quería justamente dar cuenta de una instancia pasiva anterior a toda determinación volitiva. Por ello, tiene su fundamento en la disposición afectiva y no en el «*worumwillen*» de la comprensión.

A modo de síntesis de toda la argumentación, se puede realizar estas tres afirmaciones:

- a. La oración tiene una estructura significativa lógica cuya fuente es la modificación teórica de la comprensión, es decir, los significados lógicos discretos de la referencia y la predicación.
- b. Asimismo, posee un significado pragmático indicado en el adverbio «demasiado» que modaliza el grado de teorización al remitir la oración al contexto de uso. Este significado pragmático del adverbio tiene su fuente en el nivel hermenéutico de la comprensión, en las estructuras significativas discretas del movimiento de anticipación y retorno. Asimismo, el sentido de la cópula, en la medida en que refiere el mundo, también da cuenta de este significado pragmático.

78 «Entonces el 'es' no sería un concepto-vínculo [*Verbindungsbegriff*], porque funcione en la proposición como cópula, sino al revés, él es solo cópula, palabra-vínculo en la proposición, porque su sentido designa -en la expresión del ente- el ente, y porque está expresado el ser del ente por medio del uno-junto- a-otro [*Beisammen*] y la conectividad [*Verbundetheit*].» (HEIDEGGER, 1997, pp. 302-303).

- c. Por último, la oración posee un significado tensivo que surge de la interpretación pasional del adverbio de modo. Su fuente semántica no es la comprensión, sino la intencionalidad originaria abierta por la disposición afectiva o, lo que es lo mismo, por lo premundano. Esta segunda fuente de sentido coloca a la oración, aunque sea en un grado mínimo, en el eje de la fuerza y la tensión. Su fuente también puede ser caracterizada como un metaquerer.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTORELLO, Adrián. **El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación.** Buenos Aires: Biblos, 2008.

BERTORELLO, Adrián. **El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de M. Heidegger.** La Plata: Edulp, 2013.

BERTORELLO, Adrián. «El principio de inmanencia y la diferencia ontológica». **Tópicos del seminario. Revista de Semiótica**, v. 31, n. 1, p. 175-193, 2014.

BERTORELLO, Adrián. «El régimen semántico de la afectividad en **Sein und Zeit**. Una interpretación semiótica de M. Heidegger». **Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe**, v. 32, p. 1-12, 2016.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie.** Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1955.

BOLLNOW, Otto Friedrich. «Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik». **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 30, p. 167-189, 1976.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps.** Freiburg-München: Karl Alber Verlag, 1983.

GREIMAS, Algirdas; FONTANILLE, Jacques. **Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo.** México: Siglo XXI, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff (GA 21).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.



## Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. **Grundprobleme der Phänomenologie** (GA 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung** en Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

RICOEUR, Paul. **La metáfora viva**. Madrid: Ediciones Europa, 1980.

VIGO, Alejandro. «El origen del enunciado predicativo (Sein und Zeit § 33)». En Vigo, A. **Arqueología y aleteología. Y otros estudios heideggerianos** (pp. 87-115). Buenos Aires: Biblos, 2008.





# 6

Cristian Ciocan  
*Instituto para la investigación en las humanidades,  
Universidad de Bucarest, Rumania*

## Corporalidad y animalidad<sup>79</sup>

79 Traducción del inglés a cargo de Nicolle Silva (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú) a partir del artículo original «Embodiment and Animality» (CIOCAN, 2018).

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.06](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.06)



**Resumen:**

El propósito de este artículo es examinar la problemática fronteriza que separa la fenomenología del cuerpo y la fenomenología de la animalidad. La principal dificultad es diferenciar fenomenológicamente no solo entre corporalidad y animalidad, sino también específicamente entre experiencia humana de corporalidad y lo que es accesible a nosotros mediante la empatía en relación con la corporeidad del animal. Voy a abordar estas preguntas al considerar material textual relevante de los escritos de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Por otro lado, voy a mostrar que, a pesar de que la corporalidad y la animalidad son convergentes al nivel de la actitud naturalista en *Ideas II* de Husserl, ellas son divergentes apenas nos ubicamos en la actitud personalista, en la que el cuerpo ingresa a una diferente conjunción, a saber, con la idea de persona y del mundo espiritual. Por otro lado, Heidegger dice que, a pesar del abismal parentesco corporal con el animal, hay una diferencia esencial entre el cuerpo humano y el organismo animal, oponiéndose así las tendencias para humanizar el animal y animalizar el humano.

**Palabras clave:** Animalidad, corporalidad, Husserl, Heidegger, diferencia antropológica.

## INTRODUCCIÓN

En este artículo, me gustaría abrir una serie de interrogantes acerca de la relación entre corporalidad y animalidad. Nos enfrentamos a dos grandes grupos de problemas, dos conjuntos temáticos complejos, dos campos densos de análisis fenomenológico: corporalidad y animalidad, el cuerpo y el animal. Cada uno de estos temas ha sido tratado de varias maneras y desde diferentes perspectivas a lo largo de la tradición fenomenológica, empezando por Husserl, Heidegger, y desde Merleau-Pony hasta Levinas y Derrida. Por consiguiente, ahora nosotros podemos hablar de dos grandes líneas descriptivas, relacionadas pero distintas, que son conocidas bajo el título de *fenomenología de la corporalidad*, por un lado, y la *fenomenología de la animalidad*, por otro lado. La pregunta es cómo, precisamente, deberíamos determinar la relación entre esos dos campos dentro de la tradición fenomenológica. ¿Cuál es en última instancia la relación entre la fenomenología de la corporalidad y la fenomenología del animal? ¿Cómo estos dos enfoques descriptivos vecinos están articulados mutuamente? Es obvio que estamos tratando con un parentesco temático. Sin embargo, ¿este parentesco da lugar a diferencias específicas entre dos dominios de investigación fenomenológica?

Exactamente, ¿cómo estas dos áreas se encuentran o se superponen, y cómo se dividen o divergen? Por lo tanto, ¿dónde exactamente la corporalidad termina y la animalidad empieza?

En otras palabras, la pregunta sería si esos dos grandes temas fenomenológicos –corporalidad y animalidad, el cuerpo y el animal– deberían ser analizados en la suposición que cada una de esas áreas fenomenales señala su propia especificidad en relación con la otra, su propia autonomía o independencia teórica. Así, ¿entre corporalidad y animalidad estamos tratando con una correlación esencial o con una



distinción esencial? Si la correlación entre estos fenómenos es esencial, entonces su distinción debería ser vista como superficial. Por el contrario, si la distinción es fundamental, entonces su conexión sería en cambio lateral o incluso una no esencial. Empecemos por rastrear las principales implicaciones de estos dos supuestos distintos.

Si seguimos la primera hipótesis –esa de la correlación intrínseca entre corporalidad y animalidad–, una serie de nuevas preguntas surgen; desde esta fundamental conexión, esta asociación esencial puede ser entendida en diferentes maneras, por ejemplo, como una pertenencia mutua o como fundamento de un fenómeno sobre el otro. En el último caso, nos podemos preguntar si la animalidad esencialmente pertenece al fenómeno de corporalidad o si, por el contrario, corporalidad pertenece a la esencia de animalidad. Entonces, tanto la corporalidad es parte de la esencia de la animalidad o la animalidad es parte de la esencia de la corporalidad. Así, siguiendo este primer supuesto, el dilema sería si debiéramos entender animalidad comenzando con la corporalidad o si, por el contrario, deberíamos analizar la corporalidad comenzando con la animalidad.

Sin embargo, también podemos tomar en cuenta la segunda hipótesis y considerar estos fenómenos –corporalidad y animalidad– como esencialmente *distintos*, aunque de alguna manera relacionados. Pero después sería necesario señalar un tipo de *especificidad esencial exclusiva en cada uno* de estos dos campos temáticos. En otras palabras, deberíamos indicar que, precisamente, desde dentro del fenómeno de corporalidad, es un hecho *irreducible* al fenómeno de la animalidad. Por el contrario, deberíamos descubrir que, precisamente, desde dentro del fenómeno de animalidad, sería en última instancia *irreducible* al fenómeno de corporalidad. A esta última pregunta –si la animalidad es no reducible a la corporalidad– la etología sería capaz de dar ciertas respuestas, enfocándose no en el *cuerpo* animal en sí, sino más bien en el *comportamiento* animal, en la relación compleja del

animal con su entorno, en la comunicación entre animales y su dimensión emocional. De esta manera, uno puede defender muy bien la idea que «el animal es esencialmente más que su cuerpo», que la manera de ser un animal no puede ser reducida puramente a su dimensión corporal, a su estructura corporal, a su corporalidad. Sin embargo, aún tenemos la tarea de encontrar una respuesta a la otra pregunta –a saber, si, sucesivamente, la *corporalidad es o no es reducible a la animalidad*–. En otras palabras, deberíamos preguntar: ¿hay algo perteneciente al significado esencial de corporalidad que simplemente no puede ser reducida a animalidad y que no puede ser entendida *sobre la base del* significado de animalidad? Porque solo de esta manera podemos afilar y refinar la distinción en la que nos estamos enfocando, esa entre corporalidad y animalidad.

Finalmente, la relación entre corporalidad y animalidad puede ser establecida solo si nos podemos concentrar exclusivamente en el centro de nuestra pregunta: a saber, si nosotros preguntamos no solo la relación genérica entre «el humano» y «el animal», entre «la esencia del ser humano» y la «esencia del animal», pero también la relación entre el *cuerpo* humano y el *cuerpo* animal. Por lo tanto, ¿tenemos una *identidad* esencial entre el cuerpo humano y el animal, o estamos tratando con una *diferencia* esencial en su lugar?

Obviamente ambos, el humano y animal, son seres dotados con un cuerpo. El hecho de que el humano y el animal son seres incorporados, que ellos viven porque tienen un cuerpo viviente, aparentemente justifica el ponerlos juntos, así como se unen los temas de corporalidad y animalidad en un mismo todo, que en cierto punto ilustra el primer supuesto que mencionamos antes. De hecho, este es el punto de vista apoyado por la perspectiva naturalista de la biología, que ubica al humano en el reino animal junto con los otros animales, y que la fisiología, medicina y genética investigan al humano y también al cuerpo animal con la misma mentalidad y los mismos instrumentos conceptuales:

el cuerpo –sea este humano o animal– es un organismo viviente, articulado dentro de varios sistemas (circulatorio, digestivo, respiratorio, etc.), con sistemas compuestos de órganos, órganos compuestos de tejidos, y tejidos compuestos de células, todo para ser analizado en sus biomoléculas finalmente discernibles, hasta el registro del código genético.

Así, de acuerdo con esta perspectiva, el humano, por virtud de su cuerpo, es un animal como todos los otros animales. Hay una dimensión animal de la existencia humana, así como hay una dimensión corporal de la existencia animal. La animalidad del humano es una y la misma que su corporalidad. Por el contrario, la corporeidad corporal humana es indistinguible de su animalidad, de su dimensión animal. A este respecto, no hay diferencia entre corporalidad y animalidad, y los dos conjuntos de problemas se fusionan y se superponen. Simplemente hay dos diferentes términos que marcan una y la misma problemática, uno y el mismo fenómeno: el cuerpo viviente, sea este humano o animal. El humano es también un animal entre otros animales, mientras que otros seres vivientes son animales «no humanos», por ejemplo, son simplemente «los otros animales». Por consiguiente, dentro del punto de vista naturalista-biológico, no se puede discernir ninguna diferencia esencial entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, desde que la animalidad es un sustrato que compartimos con todos los animales a través de nuestra naturaleza corporal orgánica.

La misma idea es expresada por la tradicional definición del humano como *zoon logon echon* o *animal rationale*. De acuerdo con esta definición metafísica, el humano es un ser viviente con algo más superado –razón, logos, lenguaje, cultura, significado, historia, etc.–. Si uno realmente quiere averiguar en qué se basa la humanidad del humano, a diferencia de la animalidad del animal, esta consiste en que uno *no* debe enfocarse *en absoluto* en el fenómeno de la corporeidad viviente, ya que la naturaleza corporal pertenece tanto al humano como al animal, pero debe buscar en otro lugar, en vano o no, una diferencia supuestamente específica.



No obstante, en otro enfoque de este *continuum* que parece vincular la historia de la metafísica y la perspectiva naturalista-biológica, podemos preguntar: ¿cuál es la originalidad que la perspectiva *fenomenológica* trae a nuestra comprensión de la relación entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, por un lado, y entre la corporalidad y la animalidad, por el otro? En lo que sigue, abordaré esta pregunta sacando a la luz la tensión entre las dos primeras soluciones dadas a este problema en la historia de la fenomenología: la de Edmund Husserl y la de Martin Heidegger.

## HUSSERL, SERES ANIMADOS Y ANIMALES

En el caso de Husserl, este tema se ubica en primer lugar en la brecha abierta entre la categoría conceptual, designando «seres animados» (*Animalien*) y, por otro lado, designando «seres animales» (*Tiere*). Esta distinción es frecuentemente poco clara en las traducciones que indistintamente representan ambos *Animalien* y *Tiere* como «animales». Por consiguiente, muy a menudo no es claro cuando Husserl se está refiriendo precisamente a los animales como (*Tiere*, diferente de los humanos) y cuando él se está refiriendo más a la categoría general de seres animados (*Animalien*), lo que incluye tanto a humanos como animales.

Anunciado en el § 53 del *Ideen I*<sup>80</sup> y explorado a detalle en la segunda sección de *Ideen II*<sup>81</sup>, el problema de la constitución de los seres animados (*animalische Wesen* o *Animalien*) está directamente

80 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (en lo sucesivo denominado Hua III/1) (pp. 116-18) [traducción: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, pp. 124-27]. Todas las citas se refieren primero al original alemán y luego a la traducción al inglés.

81 Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (en lo sucesivo denominado Hua IV) (pp. 90-172) [traducción: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, pp. 96-180].

relacionado con la dimensión corporal. Aquí están en juego aquellos seres que gobiernan en sus propios cuerpos como polos del ego, teniendo un cuerpo que no es solo una cosa corporal (*Körper*), sino un cuerpo viviente (*Leib*) dotado con órganos y campos sensoriales, siendo así animados por un alma. Por lo tanto, en relación con la categoría de *Animalien*, tenemos una estructura de multicapas, empezando con un estrato primario que comprende el cuerpo corporal entendido como simplemente una cosa material (*Körper*), como una cosa puramente física y nada más –un cuerpo que es *espacial* y *fragmentable*–, ya que su rasgo distintivo es la extensión (Hua IV, p. 30 [tr. p. 33]). En la segunda capa estamos lidiando con la realidad animada del cuerpo viviente (*Leib*), el cual es espacial, pero *no puede ser fragmentado*: «Cosas materiales están abiertas a la fragmentación, algo que acompaña a la extensión que pertenece a su esencia. Pero los hombres y los animales no se pueden fragmentar [*Menschen und Tiere sind nicht zerstückbar*]» (Hua IV, p. 33 [tr. p. 36]). Finalmente, el alma (*Seele*) es *no-espacial* y *no-fragmentable*: «el alma no está en ningún lugar» (Hua IV, p. 167 [tr. p. 176]); «El alma [...] no tiene lugares ni piezas. Esta no es absolutamente una unidad fragmentable, entendida en el sentido genuino y estricto de *un* alma en la que las almas, como partes, serían distinguibles y, además, separables en piezas» (Hua IV, p. 133 [tr. p. 141]). Incluso, el alma está *espacializada* en el sentido de que es *localizable* a través del cuerpo (Hua IV, pp. 177-78 [tr. p. 187]) al que pertenece: «El alma está en el Cuerpo y es ahí donde el Cuerpo actualmente pasa a ser» (Hua IV, p. 168 [tr. p. 176]).

Tal como el cuerpo viviente (*Leib*) aparece solo en conexión con un cuerpo corporal (*Körper*), del cual depende el primero, así también el alma aparece solo en conexión con el cuerpo viviente (*Leib*) que anima: «El alma anima o son-almas del cuerpo [*die Seele beseelt der Leib*], y el Cuerpo animado es un Objeto natural dentro de la unidad del mundo espacio-temporal» (Hua IV, p. 175 [tr. p. 185]). En consecuencia, estamos tratando con la conjunción de dos articulaciones binarias: por un lado, la articulación entre el *cuerpo viviente* y el *alma* (*Leib-Seele*).

De esta manera, la naturaleza animada (*Animalien*) –que comprende humanos y animales por igual– es un complejo compuesto por un estrato inferior (naturaleza material, esencialmente definida por extensión) y un estrato superior (el alma, que esencialmente excluye la extensión).

Sin embargo, debemos enfatizar que esta estructura *Körper-Leib-Seele*, que determina la categoría de *Animalien*, pertenece de hecho a la actitud naturalista. Así, otra importante diferenciación interviene aquí, a saber, que entre la actitud *naturalista* (*naturalistische Einstellung*) y la actitud *personalista* (*personalistische Einstellung*). Este contraste entre la actitud naturalista y la actitud personalista probará ser esencial para la manera que entendemos la relación (como similitud o divergencia) entre «animalidad» y «corporalidad», entre «cuerpo animal» y «cuerpo humano».

Como sabemos, la actitud naturalista es objeto de análisis en las primeras dos partes de *Ideen II* (§§ 1-47), mientras que la actitud personalista es el objeto de la tercera parte de este libro (§§ 48-64). Husserl repetidamente habla (especialmente en los §§ 34, 49, y 62) acerca de la necesidad de *distinguir* entre esas dos actitudes fundamentales: una enfocada en la naturaleza, la otra en el espíritu<sup>82</sup>. La actitud naturalista es esencialmente teórica, con el objetivo de explicar el mundo de manera casual. En contraste, la actitud personalista pertenece a la vida práctica: no es casual sino motivacional, perteneciente al mundo envolvente de lo cotidiano<sup>83</sup>. En otras palabras, lo que está en juego es la distinción entre la actitud objetivadora de las ciencias naturales (*naturwissenschaftliche Einstellung*) y la actitud personal de las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaftliche Einstellung*), entre la aprehensión psicológica (*psychologische Auffassung*) y la aprehensión personal específica a las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaftliche/personale Auffassung*). Tanto la *actitud naturalista* y la *actitud personalista* pertenecen, cada una en su propia manera, a la *actitud natural*

82 Véase Melle (1996, pp. 15-35).

83 Véase Villela-Petit (2016, pp. 205-18); Sakakibara (1998, pp. 256-257).



general (*natürliche Einstellung*) que, a su vez, solo se puede analizar a fondo a través del «poner entre paréntesis» o «colocar entre paréntesis» (*Einklammerung*) que abre la actitud fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*). Así, la tensión entre la actitud *naturalista* y la actitud *personalista* puede ser explorada solo en contra de antecedentes de una diferenciación más primordial: esa entre la actitud *natural* y la actitud *fenomenológica*<sup>84</sup>. En otras palabras, la actitud natural engloba tanto los comportamientos teóricos y prácticos: esta envuelve tanto las actitudes naturalistas y personalistas como sus principales posibilidades<sup>85</sup>. La actitud naturalista es solo una particularización de la actitud natural, una de las especificaciones sobre el nivel objetivador-teórico. Es dentro de la actitud fenomenológica (a través de la *epoché*) que uno puede describir la manera en que ambos tipos de aprehensión (naturalista y personalista) funcionan dentro de la actitud natural y constituyen sus objetivos específicos.

Teniendo en mente esta sintaxis compleja que articula las diversas actitudes (*naturalista* y *personalista*, *natural* y *fenomenológica*), hemos enfatizado que la estructura *Körper-Leib-Seele*, con su orden de base específico, pertenece solo a la actitud naturalista. En este nivel de la actitud naturalista, de todas maneras, el humano y el cuerpo animal están constituidas *de la misma manera* sin alguna distinción esencial, en el sentido que la experiencia del cuerpo (*Leibese Erfahrung*) es constitutivo tanto para humanos como para animales:

[...] la experiencia de lo físico como fundacional [*physische Erfahrung als grundlegende*] y, descansando sobre él y envolviéndolo, la experiencia del Cuerpo [*Leibese Erfahrung*], el cual es

84 Véase Luft (1998, pp. 153-170; 2002, pp. 114-118).

85 Es cierto que la actitud personalista corresponde a la actitud natural ingenua, mientras que la actitud naturalista es de hecho una deformación artificial de la misma. Pero esto no excluye el hecho de que, vista desde la perspectiva de la actitud fenomenológica, la actitud naturalista todavía pertenece a la actitud natural. Es en este sentido que Husserl habla de «ciencias en la actitud natural» (*Wissenschaften der natürlichen Einstellung*) en el primer párrafo de *Ideen I*. Revisar Hua III/1, p. 11 [tr. p. 6]. Véase también Behnke (1996, pp. 137-158). Para otra visión, véase Soffer (1996, p. 41): «La actitud personalista es muy similar a la actitud natural de *Ideen I*, la actitud de la vida cotidiana, en la cual nosotros percibimos personas, valores y objetos culturales, y no solamente de naturaleza inanimada (o animada); y el mundo personalista es el mundo de vida concreto de la Crisis».

constitutivo del hombre y el animal; basado en el último, como estrato constitutivo, es la experiencia del alma [*Seelenerfahrung*]. (Hua IV, p. 174 [tr. p. 184])

Pero dentro de la actitud *personalista*, la situación cambia radicalmente (Hua IV, pp. 236-247 [tr. pp. 248-259]<sup>86</sup>. Aquí el cuerpo es entendido solamente como *el cuerpo de una persona*, como una realidad *expresiva* que depende del espíritu:

Lo dicho se refiere a todos nuestros semejantes, así como a nosotros mismos, al punto de que nos consideramos precisamente teóricos en esta actitud: entonces nosotros somos Cuerpos animados, Objetos de la naturaleza, temas de las ciencias naturales relevantes. Pero es bastante diferente en lo que respecta a la actitud personalista, la actitud en la que siempre estamos cuando vivimos el uno con el otro, hablamos entre nosotros, nos saludamos con la mano o nos relacionamos en amor y aversión, en disposición y acción, en discurso y discusión. (Hua IV, p. 183 [tr. p. 192])<sup>87</sup>

Por lo tanto, el cuerpo es entendido en la actitud personalista solo como cuerpo *humano*, aprehendido en sus gestos expresivos como la unidad de la «expresión» y lo «expresado». La estructura aquí no es más *Körper-Leib-Seele* (como en la actitud naturalista),<sup>88</sup> sino *Leib-Person-Geist*. Por consiguiente, la relación *cuerpo-alma* (*Leib-Seele*), específica a la actitud naturalista –una en la que el alma depende del cuerpo y está fundado en él–, es reemplazada por la actitud personalista por la relación *cuerpo-espíritu* (*Leib-Geist*) (Hua IV, pp. 139-140 [tr. p. 147]). Aquí lo que importa es la categoría de *persona*, en la individualidad espiritual de uno, el cual está siempre en relación con una comunidad, al propio pasado de uno y la propia historia personal de uno.

86 Véase Heinämaa (2007, p. 327).

87 Véase también Behnke (1996, pp. 140-42).

88 En Hua IV, p. 244 [tr. p. 256] se señala: «Aquí no tenemos una aprehensión del Cuerpo como portador de algo psíquico [*kein Auffassen des Leibes als Trägers eines Psychischen*] en el sentido de que el Cuerpo se postula (experimentado) como un Objeto físico [*Leib als physisches Objekt*] y luego como algo más que es agregado a este [...]».

Un aspecto importante de esta discusión está relacionado con el hecho de que el *orden fundacional* está revertido: mientras que en la actitud naturalista el alma depende del cuerpo viviente y el cuerpo viviente depende del cuerpo corporal, en la actitud personalista el cuerpo depende del espíritu y *pertenece a este*. En la actitud personalista, yo no me descubro a mí mismo como localizado de alguna manera en un cuerpo, fundado en este; más bien, yo descubro el cuerpo como *mi cuerpo*, como perteneciente a mí:

Está absolutamente fuera de dudas que yo estoy aquí con la intención o encontrándome a mí mismo y mi cogito como algo en el Cuerpo [*als etwas am Leibe*], como fundado en este [*als in ihm fundiert*], y localizado como un anexo de este. Es más bien lo contrario: el Cuerpo es *mi* Cuerpo [...]. (Hua IV, p. 212 [tr. p. 222])

Aquí no estamos tratando con un alma perteneciente a un cuerpo y fundado sobre este, sino con un cuerpo perteneciente a un Yo *personal*. En otras palabras, mientras que, en la actitud naturalista, la aprehensión del alma se basa en la aprehensión del cuerpo; en la actitud personalista, la aprehensión del cuerpo está subordinada a la aprehensión del espíritu y «absorbida» en este:

El que entiende y quien, al ver este Cuerpo, capta a la persona humana como compañera [*mit diesen Leib die menschliche Person als Genossen erfasst*] [...] no postula o capta en el sentido apropiado (en el sentido de una tesis realizada activamente) la actualidad del cuerpo [*die Wirklichkeit des Leibes*] cuando él agarra a la persona expresada allí [...]; el Cuerpo aparece, pero lo que realizamos son los actos de comprensión [*Akte der Komprehension*], y lo que captamos son las personas y sus estados personales ‘expresados’ en el contenido que aparece del Cuerpo. (Hua IV, p. 244 [tr. p. 256])

De esta manera, ya tenemos una primera demarcación, aunque implícita, entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, por lo que es solamente en la actitud naturalista que tenemos un tipo de *indiferencia* constitutiva entre el cuerpo animal y el cuerpo humano. Sin embargo, esto es



simplemente imposible en la actitud personalista, donde lo que se da es una persona, un Yo personal. Solo la actitud personalista permite la donación de un cuerpo personal, un cuerpo que pertenece a Yo personal, entonces un cuerpo esencialmente *humano*, teniendo expresiones faciales y gestos, un cuerpo que está estrechamente relacionado con el espíritu que lo gobierna:

Las personas se aprehenden a sí mismas comprensivamente [...] de una manera ciertamente primera y fundamental, a saber, que uno entiende, como Cuerpo, la Corporeidad del otro perteneciente a su mundo circundante y su sentido espiritual [*der Eine die zu seiner Umwelt gehörige Leiblichkeit des Anderen und deren geistigen Sinn als Leib versteht*], interpretando así las expresiones faciales, los gestos, las palabras hablada como insinuaciones de la vida personal [*Kundgebung personlichen Lebens*] [...]. (Hua IV, p. 192 [tr. p. 202])<sup>89</sup>

Así, aunque corporalidad y animalidad *son convergentes* al nivel de la actitud naturalista en relación con la categoría de *Animalien*, ellas parecen divergir tan pronto como nos ubicamos en la actitud personalista, donde el cuerpo entra en una diferente conjunción, esto es, apareciendo junto con la idea de una persona y de un mundo espiritual. Si dentro de la actitud naturalista *no* hacemos *diferencia esencial* entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, dentro de la actitud personalista tenemos que distinguir entre *Menschenleib* y *Tierleib*, desde que entendemos el cuerpo humano precisamente como un cuerpo personal, mientras que los animales no pueden ser comprendidos de esta manera<sup>90</sup>.

89 Véase también Heinämaa (2010, pp. 1-15).

90 Véase Lotz (2006, p. 196): «Husserl cree que los animales carecen de la capa constitutiva de personalidad y espíritu [Geist], principalmente por dos razones. Primero, los animales carecen de individualidad porque la individualidad se opone al comportamiento típico y se constituye a lo largo de su propia historia. En segundo lugar, los animales carecen de individualidad porque no tenemos ninguna posibilidad de concebirlos *independientemente de sus circunstancias naturales*, es decir, con respecto a sus cuerpos. En palabras husserlianas, los animales no pueden concebirse dentro de la actitud personalista. Los animales tienen una conexión *necesaria* con su apariencia corporal (porque son solo psiques), que las personas no tienen».

Pero el aspecto más crucial aquí es que la actitud naturalista está de hecho *subordinada* a la actitud personalista. La actitud naturalista surge dentro de la actitud personalista, empezando de esta, como una modificación de ella: «la naturaleza [se presenta] a sí misma como algo constituido en una asociación intersubjetiva de personas, por lo tanto, la presupone» (Hua IV, p. 210 [tr. p. 220]). Por eso, tenemos una *jerarquía* entre las dos actitudes, una preeminencia de la actitud personalista (la cual es primordial) sobre la actitud naturalista (que es la derivada). Si la actitud naturalista adquiere un tipo de independencia en relación con la actitud personalista, esto sucede -dice Husserl- solo por un tipo de «olvido-de sí mismo»:

Tras un escrutinio más cercano, siempre parecerá que no hay aquí dos actitudes con iguales derechos y del mismo orden, o dos apercepciones perfectamente iguales que una vez que se penetran una a la otra, sino que la actitud naturalista está de hecho subordinada [*unterordnet*] a la personalista, y que el último solo adquiere mediante una abstracción o, más bien, mediante una especie de olvido de sí mismo [*Selbstvergessenheit*] del Ego personal, cierta autonomía [*Selbständigkeit*] -por el cual procede ilegítimamente a absolutizar su mundo, es decir, la naturaleza. (Hua IV, pp. 183-184 [tr. p. 193])<sup>91</sup>

Deberíamos preguntar si esta subordinación de la actitud naturalista a la actitud personalista no está reflejada en nuestro tema también. A saber, podemos preguntar si el significado de *cuerpo animado* (igualmente específico para el humano y el animal, y accesible dentro de la actitud naturalista) de hecho no está *subordinado* al significado del cuerpo *personal* (específico *solo para el humano*, y accesible solo dentro de la actitud personalista). Esta subordinación implicaría la necesidad del

91 Véase también Pulkkinen (2013, pp. 126-127). No deja de ser importante que esta subordinación de la actitud naturalista a la actitud personalista sea reformulada por Heidegger en sus propios términos en la analítica existencial, donde el comportamiento *existencial* de *Dasein* y su encuentro pre-teórico con entidades preparadas ontológicamente *precede* cualquier enfoque cognitivo teórico a la llamada presencia objetiva. De cierta manera, la dualidad de *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* refleja la dualidad de la actitud naturalista y la actitud personalista. Véase también Luft (2005, pp. 141-177).

entendimiento del cuerpo animal *sobre la base del* cuerpo humano, a la luz de ello. En este caso, tendríamos que considerar que el significado del cuerpo animal se deriva constitutivamente y es secundario, mientras que el cuerpo humano tendría una primordialidad fenomenológica.

Lejos de ser arriesgada, esta idea de una derivación es consistente con una serie de comentarios posteriores, donde Husserl enfatiza esa corporalidad animal (*Tierleiblichkeit*) y se puede entender en empatía solo al empezar con la corporalidad humana (*menschliche Leiblichkeit*), como una modificación de esta, caracterizando al animal como una variante «anormal» del humano, uno cuyo cuerpo aparece como un «humano distorsionado»<sup>92</sup>. El animal es comprendido como una *variación del tipo primordial* de «humano» (*Urtypus Mensch*), por eso, en términos de una *alteración trascendental* del significado de la *tipicidad corporal* del humano<sup>93</sup>. Así, la relación entre el cuerpo humano y el cuerpo animal recibe una diferente configuración que uno puede descubrir tempranamente en *Ideen II*. Aquí, en los últimos trabajos, la relación entre el humano y el animal (entre el cuerpo humano y el cuerpo animal) es mediada por la teoría de la normalidad y la anormalidad, la cual cruza múltiples capas del problema de la intersubjetividad. El cuerpo animal está constituido en empatía, pero a través de una *modificación* de la intersubjetividad normal. Sin embargo, la intersubjetividad normal está por sí misma conformada entre un sujeto normal humano y otro sujeto normal humano precisamente porque está constituida en

92 Hua XIV (p. 126): «ein verzerrter Mensch in leiblicher Hinsicht, in einzelner gewandelt, verbildet, 'anomal'». He abordado este tema en Ciocan (2017, pp. 175-190).

93 Véase también el pasaje correspondiente en la *5ta Meditación Cartesiana*: Husserl, *Cartesiana Meditationen und Pariser Vorträge* (en adelante Hua I) (p. 154 [tr. *Cartesian Meditations*, p. 126]: «Entre los problemas de anormalidad, el problema de la animalidad [*das Problem der Tierheit*] y el de los niveles de animales superiores e inferiores [*höherer und niederer Tiere*] están incluidos. En relación con el animal, el ser humano es, constitucionalmente hablando, el caso normal [*Normalfall*], así como yo mismo soy la norma primaria [*Urnorm*] constitucionalmente para todos los demás seres humanos. Los animales están esencialmente constituidos para mí como "variantes" anormales de mi humanidad [*als anormale Abwandlungen meiner Menschlichkeit*], aunque *entre* ellos la normalidad y la anormalidad pueden diferenciarse. Siempre se trata de modificaciones intencionales en la estructura sensorial en sí misma, como lo que se evidencia» [traducción parcialmente modificada].



los antecedentes de una *similitud corporal* que subyace a la empatía. Por último, esta intersubjetividad normal depende esencialmente de la constitución del sujeto en su propia esfera primordial de experiencia, en la propia tipicidad subjetiva corporal<sup>94</sup>. Así, la relación entre corporalidad y animalidad, entendida a través del filtro de la pareja normalidad/anormalidad, implica múltiples capas de saltos «regresivos»: el cuerpo animal se constituye *a partir del* significado modificado del cuerpo del *otro humano*; a su vez, el cuerpo del otro humano es constituido intersubjetivamente *a partir del* significado original de mi propio cuerpo en la esfera de la experiencia primordial. Aquí no tenemos una *comunidad de esencia* (o una *indistinción ontológica*) entre el cuerpo *humano* y el *animal*, como en la actitud naturalista de *Ideen II*, ni una clara disyunción como en la actitud personalista, donde solo el cuerpo humano expresivo está en juego debido a que pertenece a un Yo personal. En cambio, tenemos una transferencia de significado, en pasos y capas sucesivas, desde el propio cuerpo de uno hacia el cuerpo del otro humano, y después hacia el cuerpo del animal. Aún tenemos una continuidad del significado, aunque a pasos agigantados.

## HEIDEGGER Y EL PARENTESCO ABISMAL CORPORAL CON EL ANIMAL

Son muy diferentes estos asuntos en el caso de Heidegger, quien en su *Carta sobre el Humanismo* afirma que «el cuerpo humano es algo esencialmente distinto de un organismo animal [*der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus*] (HEIDEGGER, 1998, p. 247)»<sup>95</sup> que «la esencia de la divinidad está más cercana a nosotros, lo que es extraño en otras criaturas vivientes [*das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen*] (p. 247),

94 Véase Taipale (2014, pp. 150-155).

95 En Heidegger, *Wegmarken* (de aquí en adelante GA 19, p. 324 [tr. *Hitos*, p. 247]).

que nos enfrentamos con «nuestro apenas concebible, parentesco abismal corporal con el animal [*die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier*]» (p. 248; traducción modificada). Estas son sin duda declaraciones categóricas que enfatizan una diferencia esencial, una oposición radical entre humano y animal, entre el *cuerpo* humano y el *cuerpo* animal, una oposición por la cual no encontramos un equivalente en los textos de Husserl. Incluso si Heidegger reconoce un «parentesco corporal» (*leibliche Verwandtschaft*) hasta cierto punto, este es caracterizado como «abismal» (*abgründig*) y «apenas concebible» (*kaum auszudenkende*). En cualquier caso, también podemos identificar aquí, en la diferenciación drástica de Heidegger entre humano y animal, una polémica implícita en relación con la postura de Husserl. Sin embargo, esta tensión oculta se convierte en algo visible en la siguiente frase que hace referencia a la estructura de tres niveles del *cuerpo-alma-espíritu* que mencionamos antes:

Tampoco se supera el error del biologismo [Verirrung des Biologismus] al unir un alma al cuerpo humano, un espíritu al alma y la existencia al espíritu [dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt]. (HEIDEGGER, 1998, p. 247; traducción modificada)

El hecho de que, después de la triple secuencia Husserliana «cuerpo-alma-espíritu», Heidegger agregue su propio concepto de «existencial» como el cuarto nivel que puede ser visto como indicador que él entiende su propio proyecto del análisis existencial como una modificación o radicalización de la actitud *personalista* Husserliana (en su diferenciación de la actitud *naturalista*).

Por lo tanto, necesitamos ver cómo Heidegger, en contraste con Husserl, determina la relación entre corporalidad y animalidad. Si «el cuerpo humano es algo esencialmente diferente de un organismo animal», parece que tenemos que abordar tres preguntas interconectadas: ¿qué es el cuerpo *humano*?, ¿qué es el organismo *animal*?, ¿cómo y por qué son diferentes, o más de manera precisa, *esencialmente* diferentes? Sabemos que Heidegger desarrolló una laboriosa

fenomenología de la animalidad, especialmente durante su curso de 1929-1930. Pero lo mismo no puede ser dicho sobre la fenomenología de la corporalidad, la cual no está bien ilustrada en el trabajo de Heidegger<sup>96</sup>: primero, en *El Ser y el tiempo*, tenemos solo un comentario elíptico sobre la «espacialización del *Dasein* y su 'corporeidad' [*Verräumlichung des Daseins in seiner 'Leiblichkeit'*]» (HEIDEGGER, 1996, p. 101)<sup>97</sup>; después, en algunos textos de la década de 1940 (incluyendo la *Carta sobre el Humanismo*), el problema del cuerpo reaparece, pero solo de forma declarativa, sin algún análisis adecuado. Finalmente, es solo a finales de la década de 1950, especialmente en los *Seminarios Zollikon*, que el problema del cuerpo se aborda constantemente y se discute temáticamente<sup>98</sup>.

En cierto sentido, en comparación con Husserl, la situación se invierte simétricamente, mientras que Husserl ha ofrecido *extensos* análisis del cuerpo e incursiones *esporádicas* dentro del área de la animalidad; Heidegger, en cambio, ofreció análisis *detallados* y *minuciosos* de animalidad<sup>99</sup> y una investigación bastante *escasa* sobre corporalidad. No obstante, a diferencia de Husserl, quien frecuentemente discute los temas de corporalidad y animalidad de manera *convergente*, Heidegger siempre los discute *por separado* y deliberadamente evita mezclarlos de alguna manera. Uno fácilmente puede notar que durante el curso de 1929-1930, dedicado a la animalidad, Heidegger no pone ningún énfasis en la corporalidad *en absoluto*; por el contrario, en los *Seminarios Zollikon* y en otros contextos en los que el fenómeno del cuerpo es discutido, él no lo relaciona de *ninguna manera* con la cuestión de la animalidad. Esta decisión también se refleja en la terminología usada: en el curso de 1929-1930, Hei-

96 Véase Aho (2009, pp. 29-33).

97 En Heidegger, *Sein und Zeit* (de aquí en adelante SZ, p. 108 [tr. *El Ser y el tiempo*, p. 101]). Véase Ciocan (2008, pp. 72-89). Para un análisis de esta problemática en los primeros trabajos de Heidegger, véase Overgaard (2004, pp. 116-131).

98 Véase Ciocan (2015, pp. 463-478).

99 Para este tema, véase Beinsteiner (2017, pp. 41-56); Andersson (2017, pp. 57-81).



degger no usa el término «*cuerpo animal*» (*Tierleib*), sino que insiste en la línea semántica-científica del término «*organismo*». La misma distinción terminológica es evidente en el pasaje citado al inicio de *la Carta sobre el Humanismo*, donde la abismal distancia que Heidegger menciona es entre el «*cuerpo humano*» (*Leib des Menschen*) y el «*organismo animal*» (*tierische Organismus*).

Así, la diferencia entre *humano* y *animal* se duplicó mediante la diferencia entre *cuerpo* y *organismo*. Heidegger no solo evita el término *Leib* cuando describe la animalidad del animal, sino que también disputa la legitimidad del concepto de «organismo» con relación al ser humano. En otras palabras, si con respecto al animal Heidegger insiste sobre la terminología científica de la idea de «organismo»; con respecto al humano, él precisamente disputará la validez y adecuación de este concepto. En consecuencia, él dirá explícitamente lo siguiente:

El hecho de que la fisiología y la química fisiológica pueden investigar científicamente al ser humano como organismo [*Menschen als Organismus*] no es prueba que en esta cosa «orgánica», que es, en el cuerpo científicamente explicado [*wissenschaftlich erklärten Leib*], lo que consiste la esencia del ser humano. (HEIDEGGER, 1998, p. 247)

La pregunta crucial es esta: ¿qué puede ser en realidad «explicado científicamente», el *cuerpo viviente* (*Leib*) o el *cuerpo* (*Körper*)? En los *Seminarios Zollikon*, Heidegger enfatizará insistentemente la idea de que las ciencias de la vida (y sobre todo las ciencias médicas) no tienen acceso al fenómeno originario de *Leib*, pero solo al *Leib-Körper*, a las funciones corporales del cuerpo, entendidas de una manera medible, cuantificable y casual<sup>100</sup>. Así, la perspectiva científica aborda ante todo *Körper*; y si, en un segundo paso, también toma en cuenta *Leib* solo desde el ángulo de *Körper*, pierde fatalmente el significado de corporalidad como un fenómeno fundamental. En contraste, Heidegger

100 En Heidegger, *Zollikoner Seminare* (de aquí en adelante ZS, pp. 232-233 [tr. *Zollikon Seminars*, p. 186]).

afirma que *Leib* tiene que ser entendido como un fenómeno único y original, irreductible a sistemas mecanicistas o a explicaciones casuales y cuantitativas. En otras palabras, el punto de vista fenomenológico se acerca a *Leib*, ante todo; y si, en un segundo paso, toma también *Körper* en cuenta, considerará el último solo desde la perspectiva del *Leib*.

Como vimos en el fragmento previamente mencionado, Heidegger insiste sobre la idea de que la esencia humana no reside en algo orgánico. Por el contrario, lo que percibe como naturaleza corporal debe *remontarse una vez más* a la esencia de esta entidad, a la fundación del ser de esta entidad. En otras palabras, todos los fenómenos corporales tienen que ser entendidos *empezando desde* la esencia del ser humano, *a la luz* del significado primordial que esta esencia confiere al ser humano<sup>101</sup>. Así, la esencia del ser humano *no reside en* la corporalidad; más bien, la corporalidad *reside en* la esencia del ser humano y debe ser devuelta a esta esencia, redireccionada hacia ella, reintegrada o reabsorbida en esta esencia. La esencia del ser humano *no se funda* en algo de naturaleza corporal o corpórea, sino que el fenómeno del cuerpo (en su ambivalencia *Leib-Körper*) está fundado de hecho en la esencia del ser humano y adquiere su significado solo en la base de su esencia. Lo que el cuerpo humano fundamentalmente es, en un sentido –fenomenológico y ontológico– original, solo se puede revelar tomando como punto de partida el significado fundamental de la esencia del ser humano.

En este sentido es que Heidegger enfatiza en la *Carta sobre el Humanismo* que «incluso lo que atribuimos al ser humano como *animalitas* sobre la base de la comparación con “el animal” [*Vergleich mit dem Tier*] se basa en la esencia de ek-sistencia (HEIDEGGER, 1998, p. 247; traducción modificada). Precisamente en la relación con esta esencia, la simple idea de *comparar* el «cuerpo humano» con el «orga-

101 Por esto, Heidegger sugiere en *El Ser y el Tiempo*, por ejemplo, que incluso la enfermedad debería ser entendida, antes que todo, como un fenómeno *existencial*, y que solo después debe ser entendida como un fenómeno médico (SZ, p. 247 [tr. p. 229]).

nismo animal» es solo un error (si no es una desviación) hecho posible por la infraestructura integral del biologismo metafísico. Así, Heidegger no solo rechaza la asimilación biologista-científica entre humanos y animales, incluso parece rechazar la idea misma de *comparación*, la idea de un examen comparativo. Esto es por lo que él pregunta, más o menos retóricamente: «¿Estamos realmente en el camino correcto hacia la esencia del ser humano, siempre y cuando lo demos como una criatura viviente [*Lebewesen*] entre otras en contraste con las plantas, los animales y Dios?» (HEIDEGGER, 1998, p. 246; traducción modificada). La sombra de duda que este signo de interrogación revela («¿estamos en el camino correcto...?») puede ser también entendida como una especie de retroceso —o incluso una autocrítica— en relación a su propio enfoque de 1929-1930, donde Heidegger avanza precisamente, de esta manera, en el camino de un examen comparativo (*der Weg der vergleichenden Betrachtung*) (HEIDEGGER, 1995, pp. 176-178, 184-186) entre la piedra, el animal, y el humano en relación con el fenómeno del mundo (*Weltlosigkeit, Weltarmut, Weltbildung*).

El hecho de que, con respecto a la naturaleza corporal animal, Heidegger insiste en la terminología teórica de la ciencia biológica —a saber, en la idea del organismo— parece apoyar la opinión de que, para Heidegger, los animales -en su corporeidad peculiar- son accesibles para la reflexión solo dentro de la actitud teórica, que es derivada; mientras que el propio cuerpo de uno se da en el sentido pre-teórico original y, por lo tanto, puede convertirse en el objeto de una investigación fenomenológica genuina. Es sintomático que en los escritos de Heidegger no encontremos —ni siquiera como ilustración— algunas descripciones de encuentros concretos o experimentales con animales, como encontramos la descripción de un gato en el § 49 de *Ideen II* de Husserl, o el libro de Derrida *El animal que luego estoy siguiendo*, o, de nuevo, el perro Bobby («el último Kantiano en la Alemania Nazi») en un famoso texto de Emmanuel Levinas. En los textos de Heidegger no encontramos tales ejemplos ilustrativos tomados del nivel *existencial*



de la vida fáctica, sino solo consideraciones técnicas sobre la *esencia* del animal, reflexiones relacionadas con la experiencia teórica de la biología, la cual Heidegger interpreta fenomenológicamente. De hecho, el análisis fenomenológico de la animalidad desarrollado por Heidegger en 1929-1930 no solo está elaborado en cercano diálogo con la biología de su tiempo: también tiene el objetivo subsidiario de establecer la base ontológica para una legitimada biología fenomenológica. En el fondo, por lo tanto, tenemos la tensión entre las ciencias positivas, las ontologías regionales y la ontología fundamental. En cualquier caso, los animales como tales, como entidades concretas, no se destacan; solo la *animalidad* (o la *esencia* del animal) es de interés para el fenomenólogo. Aquí, el acercamiento a los animales no es concreto ni experimental, sino más bien teórico y esencialista.

## OBSERVACIONES FINALES: CONTRASTES Y DEMARCACIONES

Si queremos identificar los paralelismos y las divergencias de las posiciones de Husserl descritas anteriormente, ante todo podemos decir que Heidegger *radicaliza el contraste* entre la actitud *personalista*, en la cual el cuerpo se da como cuerpo humano —como el cuerpo de un yo personal en la experiencia pre-teórica del mundo de la vida—, y la actitud *naturalista*, la cual es eminentemente teórica y donde el cuerpo animal está dado como un organismo en su estructura biológica.

En segundo lugar, Heidegger está en desacuerdo con la idea de Husserl acerca de que el cuerpo animal sería dado como una anomalía a través de una *modificación* intencional del cuerpo humano —entendida como normalidad—. Por ejemplo, podemos considerar la relación entre la mano humana y la pata animal. Husserl diría que podemos asignar un significado a la pata animal solo a través de una

modificación intencional, es decir, sobre la base de una alteración del significado de la mano humana. Un significado, aunque modificado, se transfiere del humano al animal, de la mano humana a la pata del animal —y la transferencia es similar con respecto a todas las partes del cuerpo que podemos comparar—. Sin embargo, Heidegger se opone firmemente a este tipo de perspectiva. Por ejemplo, en el curso de Parménides, él enfatiza que el animal *no* tiene *mano*, y la mano *no* se *origina* de algo como patas o garras (HEIDEGGER, 1992, p. 80). ¿Y en *Was heißt Denken?* Él insistirá de manera similar en el hecho de que, aunque los simios tienen órganos para agarrar, no tienen mano. Él enfatizará que ahí hay un *abismo de esencia* entre la mano humana y el órgano de aprehensión del simio:

En la opinión común, la mano es parte de nuestro organismo corporal. Pero la esencia de la mano [*Wesen der Hand*] no puede ser nunca determinada, o explicada, por ser un órgano que puede agarrar. Los simios también tienen órganos que pueden agarrar, pero ellos no tienen manos. La mano es definitivamente diferente de todos los órganos de agarre —patas, garras, o colmillo—, diferente por un abismo de esencia [*Abgrund des Wesens*]. (HEIDEGGER, 1993, p. 380)

Nosotros podemos, por supuesto, explorar más esta diferencia no solo en relación con partes del cuerpo —sean ellas prácticas (manos, pies, etc.) o sensoriales (ojos, orejas, etc.)—, pero también con relación a las *capacidades o habilidades* corporales, desde que uno debería señalar bien que ver, escuchar, tocar, oler y saborear son igualmente relevantes para humanos y para animales. Sin embargo, Heidegger afirma que nosotros nos encontramos en «la gran perplejidad [*die größte Verlegenheit*] [...] tan pronto como comparamos la capacidad discriminadora del ojo del halcón con la del ojo humano o del sentido del olfato canino con el nuestro» (HEIDEGGER, 1995, p. 194). En este caso, ¿hay alguna diferencia *esencial* entre la vista, audición, tacto, olfato, gusto, etc., humana y animal?, ¿deberíamos entender la visión animal *empezando desde* la visión humana, el tacto animal *empezando desde* el

tacto humano y así sucesivamente? Sabemos que, en su análisis sobre animalidad, Heidegger explora la relación entre un órgano sensorial y su habilidad (*Fähigkeit*), señalando que no es el órgano el que tiene una habilidad, sino que es la habilidad la que tiene al órgano; no es la habilidad la que pertenece al órgano, sino el órgano el que esencialmente pertenece a la habilidad. Es en este sentido que Heidegger pregunta: «¿Puede el animal ver porque tiene ojos, o tiene ojos porque pueden ver?» (HEIDEGGER, 1995, p. 218).

Pero en otros textos, él dirá prácticamente lo mismo, esta vez refiriéndose precisamente a la visión y audición *humanas*: nosotros no escuchamos porque tenemos orejas, sino que tenemos orejas porque podemos escuchar<sup>102</sup>, y no nosotros no vemos porque tengamos ojos, sino que tenemos ojos porque podemos ver<sup>103</sup>. Por lo tanto, para los humanos la capacidad también *precede* el órgano sensorial, igual que para los animales. La misma *sintaxis* de precedencia y preeminencia de la función, capacidad, o habilidad sobre el órgano sensorial se encuentra tanto en animales como en humanos. Entonces, ¿qué precisamente distingue la vista humana y animal –así como la audición, el tacto, el olfato y el gusto–, dado el hecho de que, en muchos casos, la agudeza y el desempeño de los sentidos animales son incomparablemente mejor que sus contrapartes humanas? La respuesta de Heidegger sería que es precisamente la manera en la cual estas capacidades sensoriales (o habilidades sensoriales) están *articuladas y reunidas* en la esencia de la entidad en cuestión, como en una unidad más primordial y fundamental sobre la base de la cual reciben sus significados esenciales. Así, la respuesta de Heidegger sería que hay un abismo entre la visión humana y la visión animal, entre el ojo humano y el ojo animal, precisamente por la capacidad o habilidad –para ver, para oír, para tocar, para oler, etc., con sus órganos sensoriales subordinados– es en cada caso integrada y subordinada a la esencia de la entidad en cuestión, que finalmente es el fenómeno fundamental. Para ponerlo de

102 En Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (de aquí en adelante GA 7, pp. 219-220 [tr. *Early Greek Thinking*, p. 65]).

103 Véase Heidegger (1982, p. 217 [tr. 145-146]).



otra manera, si hay un abismo, es ante todo entre la esencia del ser humano (entendido como ek-sistencia) y la esencia del animal (considerado como «cautiverio» [*Benommenheit*]), entre «comportamiento» humano (*Verhalten*) y «conducta» animal (*Benehmen*). Así, vemos que la idea de una «diferencia abismal», el abismo de la esencia (*Abgrund des Wesens*), sucede reiteradamente en los intentos de Heidegger por distinguir el humano y el animal<sup>104</sup>. Pero igualmente *abismal* es el *parentesco* corporal (*abgründige leibliche Verwandtschaft*) entre el humano y el animal. Por eso, tenemos tanto una *abismal diferencia* y un *parentesco abismal* entre el humano y el animal, entre el cuerpo humano y el cuerpo animal. Esta diferencia primordial, abismal como es, está constantemente reflejada en las capacidades y después en los órganos como tales. De esta manera, tal vez, podemos explorar fenomenológicamente la diferencia entre viendo y mirando, entre escuchando y oyendo, entre tocando y acariciando, entre los sentidos básicos del gusto y olfato (vital para comer lo que es comestible y beber lo que es potable) y la manera compleja en que distinguimos y apreciamos los matices gustativos y olfativos<sup>105</sup>. En ese sentido, uno puede argumentar que incluso si un animal puede *ver* el objeto que llamamos una «pintura», este no *mira* la pintura y observa las relaciones cromáticas que esta pintura manifiesta. Incluso si el animal puede oír los sonidos de lo que llamamos «música», este no puede escuchar esta sinfonía y seguir las armonías acústicas y progresiones. Incluso si las percepciones gustativas y olfativas de los animales les permiten detectar y evitar alimentos peligrosos mejor que cualquier humano, ningún animal puede desarrollar un interés en la gastronomía refinada y la perfumería sofisticada.

Finalmente, habría otro aspecto en el que Heidegger se distancia de Husserl: la relación entre *Leib* y *Körper*. Como hemos visto, para Husserl, cualquier cuerpo viviente (*Leib*) es un cuerpo (*Körper*): incluso

104 Véase GA 29/30 en Heidegger (1992, p. 384 [tr. p. 264]): «el animal está separado del hombre por un abismo [*ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt*]».

105 Véase GA 29/30 en Heidegger (1992, p. 308 [tr. 210]): «Este [el animal] se alimenta con nosotros—y, sin embargo, nosotros realmente no nos 'alimentamos'. Este come con nosotros y, sin embargo, este realmente no 'come' [*Er frißt mit uns—nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns—nein, er ißt nicht*]».

si *Leib* es «mucho más» que apenas un *Körper*, el significado de *Leib* depende esencialmente del significado de *Körper* y está basado en este. Hay, por supuesto, una diferencia de estratos *Leib* y *Körper*, pero la unidad de un «ser viviente corpóreo» (*Leib-Körper*, *körperliche Leib*, o *leibliche Körper*) es indisoluble: finalmente es la misma realidad vista desde dos distintas perspectivas. Heidegger, no obstante, discute precisamente esta unidad fundamental, este enlace esencial entre *Leib* y *Körper*. Él lo hace poniendo en juego el concepto de límite: en los *Seminarios Zollikon*, él dice que entre los límites del *Leib* y los límites del *Körper* tenemos no una *cuantitativa*, sino más bien una diferencia *cualitativa* (HEIDEGGER, 2001, p. 86). Mientras los límites del *Körper* son dados en lo que llamamos nuestra epidermis (la piel), el *Leib* –el cual es siempre mío (*ídem*)– no acaba donde mi *Körper* termina. Por el contrario, los límites de mi *Leib* están configurados por el horizonte del ser en el cual yo habito. Así, *Leiblichkeit* se entiende *sobre la base* de la tríada *Jemeinigkeit-Seinshorizont-Aufenthalt* perteneciente a la ek-existencia como la esencia del ser humano. Aquí, Heidegger da un ejemplo perspicaz: cuando señalo en la esquina de la ventana, mi *Leib* no termina en la extremidad de mi dedo señalador (*ídem*)<sup>106</sup>. La manera en la cual mi cuerpo es esencialmente como un cuerpo –no en un sentido *sustancial*, sino en uno *verbal*, como «cuerpo adelante» [*Leiben*]<sup>107</sup> –se extiende a lo largo del horizonte habitacional de mi ser existencial, hasta la ventana a la que señalo con el dedo. En consecuencia, *Leib* tiene un «alcance» (*Reichweite*) que no solo es más largo, sino también de una naturaleza diferente a la extensión del *Körper* (HEIDEGGER, 2001, pp. 85-87). El fenómeno del cuerpo está entonces integrado a la esencia de la entidad existente –mejor: ek-sistiendo– como un cuerpo, y solo puede ser entendida empezando por el ser del *Da-sein*. Solo en este sentido podemos entender cómo Heidegger puede decir que estamos lidiando con un *carácter extático* de nuestra naturaleza corporal (*ekstatische Leiblichkeit*) (HEIDEGGER, 2001, pp. 91, 221).

106 Sobre este tema, véase Ciocan (2015, pp. 463-478).

107 En ZS (pp. 113-114, 118, 122, 126, 131-133, 140-141, 244-245, 248, 251, 257 [tr. 86-88, 91, 93, 96-97, 101-102, 108, 196-197, 199-200, 202, 206]).

Para concluir, la tensión entre corporalidad y animalidad, indicada en este artículo a través del contraste entre Husserl y Heidegger<sup>108</sup>, puede tener varias formas posibles, que van desde la *identidad* hasta la *diferencia* radical, tomar diferentes formas de proximidad y distancia, convergencia o divergencia, superposición y distinción, fusión y separación, y así podría continuar. En cualquier caso, la forma en la cual configuramos la relación entre corporalidad y animalidad podría ser un claro indicativo de las discrepancias de las orientaciones que actualmente encontramos en el campo de la fenomenología contemporánea –discrepancias entre las tendencias que apuntan hacia un enfoque más naturalizado, más inclinado hacia la coherencia y compatibilidad con las ciencias naturales, y las tendencias opuestas que apuntan a preservar una *precedencia* o preeminencia *fenomenológica*, ya sea trascendental u ontológica, con respecto a cualquier enfoque científico o naturalista–. Sin embargo, estos son temas para futuros estudios.

## ABREVIACIONES DE LOS TRABAJOS CITADOS DE EDMUND HUSSERL

Hua I = HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge** (von S. Strasser, ed.). Den Haag: Kluwer, 1991 [Tr.: HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations* (Dorion Cairns, trad.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1969.].

Hua III/1 = HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie** (von Karl Schuhmann, ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 [Tr.: HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, (Fred Kersten, trad.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1982].

108 Con respecto a la diferencia entre el cuerpo humano y el cuerpo animal en Merleau-Ponty, véase Gléonec (2012, pp. 109-32).



- Hua IV = HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (von Marly Biemel, ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 [Tr.: HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. (Richard Rojcewicz y André Schuwer, trads.). Dordrecht: Kluwer, 1989].
- Hua XIV = HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928** (von Iso Kern, ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

## ABREVIACIONES DE LOS TRABAJOS CITADOS DE MARTIN HEIDEGGER

- GA 7 = HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze** (von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 8 = HEIDEGGER, Martin. **Was heißt Denken?** (von Paola-Ludovika Coriando, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- GA 9 = HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken** (von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [Tr.: HEIDEGGER, Martin. **Pathmarks** (William McNeill, ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998].
- GA29/30 = HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit** (von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [Tr.: HEIDEGGER, Martin. **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude** (William McNeil y Nicholas Walker, trads.). Bloomington: Indiana University Press, 1995].
- GA 54 = HEIDEGGER, Martin. **Parmenides** (von Manfred Frings, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982 [Tr.: HEIDEGGER, Martin. **Parmenides** (André Schuwer y Richard Rojcewicz, trads.). Bloomington: Indiana University Press, 1992].

- SZ = HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1986 [Tr.: HEIDEGGER, Martin. **Being and Time** (Joan Stambaugh, trad.). Albany: State University of New York Press, 1996.].
- ZS = Heidegger, Martin. **Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Seminare** (von Medard Boss, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [Tr.: HEIDEGGER, Martin. **Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters** (Franz Mayr y Richard Askay, trads.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001].
- Basic Writings* = HEIDEGGER, Martin. **Basic Writings** (David Farrell Krell, ed.). New York: HarperCollins, 1993.
- Early Greek Thinking* = HEIDEGGER, Martin. **Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy** (David Farrell Krell y Frank A. Capuzzi, trads.). New York: HarperCollins, 1984.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHO, Kevin A. **Heidegger's Neglect of the Body**. Albany: State University of New York Press, 2009.
- ANDERSSON, Tommy. «Otherworldly Worlds. Rethinking Animality With and Beyond Martin Heidegger». **Studia Phaenomenologica**, v. 17, p. 57-81, 2017.
- BEHNKE, Elizabeth A. «Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II». En T. Nenon, L. Embree (eds.), **Issues in Husserl's Ideas II** (pp. 135-160). Dordrecht: Kluwer, 1996.
- BEINSTEINER, Andreas. «The "As" and the Open: On the Methodological Relevance of Heidegger's Anthropocentrism». **Studia Phaenomenologica**, v. 17, p. 41-56, 2017.
- CIOCAN, Cristian. «The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein». **Research in Phenomenology**, vol. 38, n. 1, p. 72-89, 2008.
- CIOCAN, Cristian. «Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminars». **Continental Philosophy Review**, vol. 48, n. 4, p. 463-478, 2015.
- CIOCAN, Cristian. «Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality». **Human Studies**, vol. 40, n. 2, p. 175-190, 2017.

GLEONEC, Anne. «Corps animal et corps humain: l'«effacement» de la propriété. À la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty». **Studia Phaenomenologica**, v. 12, p. 109-132, 2012.

HEINÄMAA, Sara. «Selfhood, Consciousness, and Embodiment: A Husserlian Approach in Consciousness». En S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes (eds) *From Perception to Reflection in the History of Philosophy* (pp. 311-328). Dordrecht: Springer, 2007.

HEINÄMAA, Sara. «Embodiment and Expressivity in Husserl's Phenomenology: From **Logical Investigations** to Cartesian Meditations». *SATS, Northern European Journal of Philosophy*, v. 11, n. 1, p. 1-15, 2010.

LOTZ, Christian. «Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals'». En D. Lohmar, D. Fonfara (eds.), **Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie** (pp. 190-202). Dordrecht: Springer, 2006.

LUFT, Sebastian. «Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude». **Continental Philosophy Review**, v. 31, p. 153-170, 1998.

LUFT, Sebastian. «Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology». En A. A. Bello *et al.* (eds.), **Phenomenology World-Wide** (pp. 114-118). Dordrecht: Springer, 2002.

LUFT, Sebastian. «Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship». **International Journal of Philosophical Studies**, v. 13, n. 2, p. 141-177, 2005.

MELLE, Ullrich. «Nature and Spirit». En T. Nenon, L. Embree (eds.), **Issues in Husserl's Ideas II**, (pp. 15-35). Dordrecht: Kluwer, 1996.

MORAN, Dermot. «Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism». **Phenomenology and Mind**, 7, 37-55, 2017.

OVERGAARD, Søren. «Heidegger on Embodiment». **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 35, n. 2, p. 116-131, 2004.

PULKKINEN, Simo. «Lifeworld as an Embodiment of Spiritual Meaning: The Constitutive Dynamics of Activity and Passivity in Husserl». En R. T. Jensen, D. Moran (eds.), **The Phenomenology of Embodied Subjectivity** (pp. 121-141). Dordrecht: Springer, 2013.

SAKAKIBARA, Tetsuya. «The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited». **Continental Philosophy Review**, v. 31, n. 3, p. 255-272, 1998.



SOFFER, Gail. «Perception and Its Causes». En T. Nenon, L. Embree (eds.), **Issues in Husserl's Ideas II** (pp. 37-56). Dordrecht: Kluwer, 1996.

TAIPALE, Joonas. **Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014.

VILLELA-PETIT, Maria. «Naturalistic and Personalistic Attitude». En A.-T. Tymieniecka (ed.), **Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind. Book I: In Search of Experience** (pp. 205-218). Dordrecht: Springer, 2007.





7

Jeffrey Andrew Barash  
*Universidad de Picardía Julio Verne, Francia*

# Heidegger y la metafísica de la memoria<sup>109</sup>

<sup>109</sup> Traducción del inglés a cargo de Susan Llontonp (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú) a partir del artículo «Heidegger and The Metaphysics of Memory» (BARASH, 2008).

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.07](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.07)



**Resumen:**

En el siguiente artículo, mi análisis se centrará en realizar un desarrollo sutil de la interpretación de Heidegger en torno al tema de la memoria, desde el período de sus primeras conferencias de Friburgo hasta *Ser y Tiempo*, y luego en las obras de finales de la década de 1920. Hay en este período un cambio aparente en la comprensión de Heidegger sobre este tema, el cual sale a la luz sobre todo en su manera de examinar la memoria en 1921 en Friburgo mediante las series de conferencias, *Augustine y Neo-Platonismo*, luego en *Ser y Tiempo* (1927) y finalmente en las conferencias de 1928 sobre los fundamentos metafísicos de la lógica (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Este cambio es de gran interés, como voy a argumentar, no solo en el sentido de un desarrollo interno del pensamiento de Heidegger, sino, sobre todo, en el problema de la *finitude* de la memoria que Heidegger trae a enfoque y que interpretaré en mis observaciones finales.

**Palabras clave:** Heidegger; Augustine; memoria; *finitude*.



I

Si comparamos la conferencia de curso de Heidegger, *Agustín y el Neo-Platonismo*, la cual presentó durante su primer período en Friburgo, con su trabajo posterior, *Ser y Tiempo*, es notable que su primera examen del pensamiento de San Agustín se concentrara en el Libro X de las *Confesiones*, que trata de la memoria, y no en el tema de la temporalidad, el cual era centro de las célebres reflexiones de Agustín en el Libro XI de las *Confesiones*, y de los propios análisis de Heidegger en los años siguientes. Por otra parte, en el contexto de *Ser y Tiempo* en sí, donde la cuestión del ser se refiere a la temporalidad finita de *Dasein*, el tema de la memoria examinado en *Agustín y el Neo-Platonismo* y en otras conferencias de curso temprano<sup>110</sup>, apenas se evoca. A medida que el análisis de la temporalidad finita se volvió más prominente en *Ser y Tiempo*, el tema de *Erinnerung*, de la memoria, retrocedió en el fondo<sup>111</sup>. ¿Cómo debemos entender este cambio aparente en el enfoque de Heidegger?

Comencemos nuestro análisis haciendo algunas observaciones preliminares sobre la idea de la memoria que San Agustín elaboró en las *Confesiones*. Una lectura superficial del Libro X de las *Confesiones* ilustra que esta parte de la obra marca una ruptura significativa en su organización en conjunto, ya que los recuerdos autobiográficos de Agustín dan paso a un tipo muy diferente de esfuerzo, pues plantea preguntas sobre el *significado* de la memoria como tal. En su examen de la memoria, Agustín no se centra en ella como una simple *capacidad* del alma. Lejos de ser considerada como una facultad entre otras,

110 Véase a este respecto, especialmente las conferencias del curso de Friburgo de 1919-1920 en Heidegger (1993, pp. 252-253), quien escribió sobre ello: «Der Grundcharakter des faktischen Lebens, da ich mich im Erfahren selbst ausgedrückt finde, wird deutlicher sichtbar, wenn sich das faktische Leben seiner selbst erinnert. En der Erinnerung hebt sich die Artikulation des Lebens und seiner Bez-ge auf mich selbst, und dadurch wird der Charakter des Erfahrens sichtbar» (p. 252).

111 Durante este período temprano de su obra, Heidegger no hizo ninguna distinción terminológica entre las dos palabras alemanas para la memoria *Erinnerung* y *Gedächtnis*. A menos que se indicase de otra manera, todas las traducciones son mías.

la *memoria* se identifica con el alma misma. Como el propio Agustín destaca en varios puntos del libro X: «Pero [...] el espíritu es la memoria misma [*cum anima sit etiam ipsa memoria*]» o «es memoria lo que llamamos al espíritu [*ipsam memoriam vocantes animum*]» (SAN AGUSTÍN, 1988b, pp. 111 y 113)<sup>112</sup>.

Recordamos que este identificador de la memoria con el alma misma indica, para Agustín, la *interioridad* de la memoria, la cual distingue radicalmente al alma de un mundo de cosas sensoriales. Como santuario grande e infinito (*penetrale amplum et infinitum*)<sup>113</sup>, el alma es capaz de levantarse de las imágenes que conserva de cosas sensibles a su terreno inteligible, el cual está arraigado exclusivamente en el alma y marca su independencia del mundo material. Aquí reconocemos las presuposiciones platónicas y neoplatónicas concernientes a la memoria como ἀνάμνησις, reminiscencias como el terreno del conocimiento del verdadero ser inteligible que, como Heidegger estipula, Agustín trató de reconciliar con motivos derivados de la primera religiosidad cristiana. Es de particular importancia señalar que, a través de esta identificación fundamental de la memoria con el alma inmaterial en sí, Agustín evocó su relación con el reino *temporal*. De hecho, el examen de la memoria de Agustín en el Libro X de las *Confesiones* evocó la temporalidad del alma, de una manera que, mucho antes del análisis directo del tiempo de Agustín en el Libro XI de esta obra, resultaría ser de particular importancia para Heidegger.

Sobre la base de su amplia identificación de la memoria con el alma, Agustín distinguió su investigación de la tradición legada por Aristóteles y Cicerón, que identificaba la memoria con la capacidad de reconocer la experiencia del pasado. Según esta tradición, la experiencia pasada retenida por la memoria podía entonces estar relacionada con la comprensión presente y con la deliberación sobre la acción futura.

112 Traducción modificada.

113 Véase San Agustín (1988a, pp. 98-99).

La identificación de Agustín de la memoria con el alma marcó un enfoque totalmente diferente a su ser temporal: a través de la memoria, para Agustín, el alma no solo se extiende hacia atrás para tomar conciencia de la experiencia pasada; sino, más bien, se vuelve *presente* a sí misma. Si el pasado sigue existiendo en nuestro recuerdo, la memoria al mismo tiempo configura el presente: asegura la presencia de imágenes y de reflexiones que brotan del pasado y que constituyen la experiencia interior del alma. Sin memoria, como insiste Agustín (1988c), «no podría decir nada [...] y ni siquiera podría nombrarme a mí mismo» (pp. 118-119). Es así, al dibujar sobre los tesoros de la *memoria*, que el alma abarca todas las dimensiones del tiempo; presente y anticipa el futuro.

En el corazón de estas reflexiones sobre la memoria en el Libro X, Agustín introdujo explícitamente el tema de la temporalidad que elaboraría plenamente en el siguiente libro de las *Confesiones*, donde el poder sintético del alma se analiza en términos de la *distentio animi* y del vínculo que el alma forja entre pasado, presente y futuro. Cito este pasaje clave del Libro X que Heidegger evoca en *Agustín y Neo-Platonismo*:

Todo esto hago yo dentro, en esa enorme corte de mi memoria. Porque tengo en una disposición el cielo, la tierra, el mar, y todo lo que pude percibir en ellos, además de los que he olvidado. Allí también me encuentro conmigo mismo; me recuerdo a mí mismo, qué, dónde, o cuándo he hecho una cosa; y cómo me afectó cuando lo hice. Hay todo lo que recuerdo, ya sea en mi propia experiencia, o en el crédito de los demás. De la misma tienda yo mismo combino nuevas y frescas probabilidades de cosas, que he experimentado, o creí en la experiencia: y por estos infiero acciones por venir, eventos y esperanzas: y sobre todo esto otra vez meditar, como si estuvieran presentes. (SAN AGUSTÍN, 1988a, pp. 96-99)<sup>114</sup>

Dada la reflexión posterior de Heidegger sobre los modos de temporalización del *Dasein* al reunir a los *ekstasis* del tiempo, es digno de mención que no moraba en el momento anterior de su trabajo en las dimensiones

114 Véase Heidegger (1995, p. 187).



específicamente temporales de la relación de la memoria con el pasado, presente y futuro. Su preocupación por la interpretación de Agustín sobre la *temporalidad de la memoria*, sin embargo, se encuentra en otra parte, y debe entenderse en relación con la inmensidad de la memoria en su identificación con la interioridad del espíritu como uno mismo.

En una primera sección de su análisis en *Agustín y Neo-Platonismo* (N.º 9), titulada «Asombro sobre la Memoria» («*Das Staunen über die Memoria*»), Heidegger evoca la inmensidad de la memoria en términos agustinos como un «santuario grande e infinito» (*penetrable amplum et infinitum*). Heidegger señala aquí que los «tesoros» de la memoria (*thesaurus memoriae*), almacenados en este santuario, no son comparables con una gran cantidad de «cosas» que el alma posee, ya que, en su infinito, lo que la memoria contiene se extiende mucho más allá de todo lo que el alma puede alcanzar. Si la memoria es el lugar donde me encuentro (*ibi et ipse mihi occurro*), este espacio interior no es en realidad un «lugar», ya que su infinito no está limitado. El tesoro interior de la memoria se abre al infinito al elevarse más allá de los confines de la identidad personal misma. Heidegger escribe al respecto, haciéndose eco de San Agustín:

*Penetrable amplum et infinitum*. Todo eso es mío, pero yo soy incapaz de entenderlo. El espíritu es demasiado estrecho para poder pertenecer a sí mismo. ¿Dónde podría estar lo que, en sí mismo, el espíritu es incapaz de alcanzar? (HEIDEGGER, 1995, p. 182)<sup>115</sup>.

Aquí descubrimos la incapacidad del alma para abarcarse a sí misma que, de hecho, se encuentra en el corazón mismo de la reflexión de Agustín sobre la memoria. Esta reflexión inspira el comentario de Heidegger en estas conferencias, donde se basa en motivos cristianos tempranos sobre la opacidad del alma, interpretados en términos de la

115 «[...] *penetrable amplum et infinitum*. All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng. Wo soll es sein, was der Geist an sich selbst nicht fasst?». Se refiere a la famosa frase de San Pablo: «Porque seguramente ahora vemos por un vidrio oscuro, pero entonces veremos cara a cara», escribió Agustín en el Libro X, 5, pp. 84-85, «todavía hay algo del hombre, que es el espíritu mismo del hombre que está en él, mas no lo sabe».

«facticidad de la vida» en la que se enfrenta a diferentes posibilidades de acercarse o de huir de sí mismo. En este contexto, encontramos el examen de Heidegger de los tres modos de *tentatio* a través de los cuales la vida se distrae de sí misma: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*, y también *molestia*, *Bedrängnis* o el sentimiento de opresión, que lleva a la facticidad de la vida ante el problema del «yo soy». Observamos de paso la adumbración de los análisis de la facticidad de *Dasein* en *Ser y Tiempo*, donde Heidegger estipula que *Dasein* es más a menudo (*zunächst und zumeist*) no en sí mismo; en este contexto, la evocación del modo inauténtico de la existencia como «curiosidad» se inspira explícitamente en la *concupiscentia oculorum* de Agustín, que es el primero examinado en esta conferencia de curso temprano.

Aunque Heidegger se centra ampliamente en los análisis de Agustín de la opacidad de la autocomprensión como la marca de la facticidad radical de la vida, también es consciente de que el objetivo de Agustín no es detenerse en la facticidad de la vida, sino imaginar la posibilidad de *superar* su facticidad. El papel de la memoria desde su perspectiva es guiarnos, a través de su infinitud, más allá del alcance del yo personal a la presencia dentro de nosotros, en nuestra interioridad, del ser eterno. Es aquí, de hecho, donde encontramos el rastro de la interpretación platónica y neoplatónica de la memoria como *ἀνάμνησις*. El aumento de la radical facticidad de la vida conduce a la identificación del ser con la eterna «presencia», en un marco temporal establecido inicialmente por la antigüedad griega. Por lo tanto, el propósito de Heidegger solo puede ser reapropiarse del legado de Agustín mientras lo despoja de los motivos metafísicos platónicos y neoplatónicos que había incorporado. En el corazón de esta especulación metafísica se encuentra la teoría de la *memoria* de Agustín que se abre al ser eterno.

Heidegger va tan lejos en esta temprana conferencia de curso como para pedir una «destrucción» (*Destruktion*) de aquellos aspectos de la teología de Agustín que buscan resolver los radicales problemas

de la facticidad del yo por medio de las antiguas ideas especulativas griegas. En una sección de la conferencia titulada «Hacia la destrucción de las *Confesiones X*» («Zur Destruktion von *Confessiones X*»), escribe:

*La Memoria* no se concibe radicalmente en términos existenciales de cumplimiento, sino en términos griegos que en su contenido se nivela [...] lo que por sí mismo está presente allí, [es] que la verdad tiene una consistencia inmutable, en términos de los cuales se exterioriza y sistematiza [...]. (HEIDEGGER, 1995, pp. 247-248)<sup>116</sup>

Como Heidegger más tarde elabora una comprensión más clara del concepto de temporalidad que sería ser un tema central en *Ser y Tiempo*, desarrolla una crítica explícita de la famosa idea del tiempo de Agustín examinada en el Libro XI de las *Confesiones*. Si la famosa noción de Agustín de la *distentio animi* como el poder sintético del alma en su capacidad para unir el pasado, el presente y el futuro, puede parecer anticipar de manera importante las propias reflexiones de Heidegger sobre los *ekstasis* temporales del *Dasein*, mediante el cual los modos de existencia temporalizantes sintéticos unen el tiempo en una unidad, Heidegger enfatizó la distinción entre su punto de vista y el de Agustín. En la medida en que la *distentio animi* presupone la presencia del alma en sí misma, abriéndose a una presencia infinita y eterna, los conceptos especulativos de Agustín, desde la perspectiva de Heidegger, limitaron su análisis dentro del horizonte del tiempo como una sucesión de momentos presentes, «nada más que un estiramiento en longitud»<sup>117</sup>. Esta es la razón por la que la única referencia en *Ser y Tiempo* a la reflexión sobre el tiempo de Agustín lo compara con las teorías de Aristóteles y Hegel como ejemplos del enfoque teórico del tiempo como tiempo ordinario o «vulgar» que, al reducirlo en una serie infinitamente extensible de tiempo mundial, pasa por alto la cuestión de la finitud de la existencia

116 «Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, gehaltlich abfallend [...] was da selbst vorhanden ist, dass Wahrheit unveraenderlich ‚Bestand‘ hat, wohin er sich dann wegwirft und einordnet».

117 Véase San Agustín (1988, Libro XI, cap. XXVI, pp. 268-269) y Heidegger (1967, p. 427).



temporal del *Dasein*. De acuerdo con la conocida interpretación de Heidegger en *Ser y Tiempo*, esta idea del tiempo como una presencia infinitamente extensible descuida la auténtica prioridad *temporal* tal como la interpreta Heidegger: la prioridad no del presente, sino del futuro, del futuro del ser-hacia-la-muerte del *Dasein*, lo que hace posible una elección auténtica. Es así, en esta perspectiva, y de acuerdo con su crítica del neoplatonismo en las primeras conferencias de Friburgo de 1921, que Heidegger interpreta la idea tradicional de la eternidad como presencia que perdura. Aunque la *memoria* de Agustín ya no es mencionada en este contexto, es claro que en *Ser y Tiempo* la noción teológica de la eternidad y de la verdad eterna, que la *memoria* agustiniana revelada en la interioridad del alma debe ser deconstruida radicalmente. Como Heidegger escribe en *Ser y Tiempo*:

La afirmación de las «verdades eternas», así como la confluencia de la fenomenalmente fundada «idealidad» del *Dasein* con un sujeto absoluto idealizado, pertenecen a los antiguos vestigios de la teología cristiana que no han sido eliminados radicalmente dentro de la problemática filosófica. (HEIDEGGER, 1967, p. 241)<sup>118</sup>

## II

Mientras Heidegger enunciaba explícitamente su crítica a la teoría agustiniana del tiempo en *Ser y Tiempo*, su preocupación por el tema de la memoria, tanto en el pensamiento de Agustín y de forma más general, se desvaneció en el fondo. A partir de la primera frase de este trabajo, se nos recuerda que la principal pregunta ontológica de Heidegger no se refiere a la «memoria», sino al olvidar: «La llamada pregunta [la cuestión del Ser] ha caído hoy en el olvido» (HEIDEGGER, 1967, p. 1)<sup>119</sup>. Bajo la égida de la *Seinsfrage*, de la ontología, la memoria está subordinada al olvido, al *Seinsvergessenheit*, como el enfoque

118 «Die Behauptung «ewiger Wahrheiten», ebenso wie die Vermengung der phenomenal gegründeten «Idealität» des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik».

119 «Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen...».

inmediato de *Ser y Tiempo*. La memoria, de hecho, puede asumir un significado ontológico solo en la medida en que recuerda lo que ha caído en el olvido. En uno de los pasajes extraños en los que Heidegger evoca el tema de la memoria, *Erinnerung*, la subordina al olvido al estipular que «la memoria solo es posible en el terreno del olvido y no al revés» (HEIDEGGER, 1967, 339)<sup>120</sup>. El olvido, según la interpretación de Heidegger aquí, prefigura la existencia cotidiana del *Dasein* en el mundo. El olvido envuelve las preocupaciones cotidianas del *Dasein* a través de las cuales descuida continuamente el carácter finito de su existencia como ser hacia la muerte. Por lo tanto, es sobre la base de este olvido ontológico de la finitud, que es característica de la existencia inauténtica, que Heidegger presenta su breve examen de la memoria en *Ser y Tiempo*. Aquí el arraigo de la memoria en la facticidad de la existencia recapitula el tema central de la conferencia del curso de Friburgo de 1921, «Augustine y Neo-Platonismo».

En este contexto, es particularmente significativo que el análisis de Heidegger del auténtico modo de existencia del *Dasein* no se centre en la memoria (*Erinnerung*), sino en la repetición (*Wiederholung*), que se designa como la auténtica contraparte existencial al olvido<sup>121</sup>. El término *Wiederholung* podría, a primera mirada, parecer cambiar el tema de la recuperación auténtica de la *memoria* al de la «repetición» de Kierkegaard, en cuyos términos el filósofo danés intentó explícitamente reformular la teoría griega tradicional de la memoria como «reminiscencia». Según la interpretación de Kierkegaard, mientras que la reminiscencia en este sentido recuerda el pasado, la repetición está orientada hacia el futuro: «la repetición es un recuerdo orientado hacia el futuro» (KIERKEGAARD, 1961, p. 7). Al mismo tiempo, sin embargo, Kierkegaard relacionó la dimensión temporal de la repetición con un «ahora» que, desde la perspectiva de Heidegger, permanecía en el horizonte de la hora mundial. Como estipuló en la conferencia de 1927, *Grundprobleme*

120 «[...] die Erinnerung [ist] nur auf dem Grunde des Vergessens [moeglich] und nicht umgekehrt».

121 Véase Heidegger (1967, p. 350).

*der Phänomenologie*, que se presentó en el mismo año que la publicación de *Ser y Tiempo*: «Kierkegaard [...] identifica el momento (*Augenblick*) con el ahora (*Jetzt*) de acuerdo con la comprensión vulgar del tiempo. Desde este punto de vista, estructura la relación paradójica entre el ahora y la eternidad» (HEIDEGGER, 1975, p. 408)<sup>122</sup>. Si la repetición, *Wiederholung*, para Heidegger, está orientada hacia el futuro, no es a la vista de cualquier ahora eterno o infinitamente extensible, sino de una decisión a la luz del finito ser-hacia-la-muerte del *Dasein*. Es este énfasis en la dimensión finita de la repetición lo que lo lleva a elaborar este concepto en su distinción esencial tanto de la *memoria* agustiniana y la repetición de Kierkegaard. Heidegger ya estaba tratando de reconstruir los fundamentos metafísicos de la memoria, la cual se convirtió en un foco principal de su trabajo durante los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*.

### III

En *Ser y Tiempo*, Heidegger describió su proyecto filosófico como «ontología fundamental», mientras que tendía a reservar el término «metafísica» para caracterizar la tradición metafísica que buscaba superar. Durante los años siguientes a la publicación de *Ser y Tiempo*, sin embargo, trató de elaborar una nueva interpretación de la metafísica, a la luz de los análisis ontológicos fundamentales, los cuales describió como una «metafísica del *Dasein* finito»<sup>123</sup>. Al mismo tiempo, esta reapropiación del tema de la metafísica también coincidió con una renovada preocupación por el fenómeno de la memoria. Muy significativamente, se refiere en este contexto no solo a la memoria como *Erinnerung*, sino a la reminiscencia o *Wiedererinnerung*, que tradicionalmente había sido el término alemán elegido para traducir el platónico ἀνάμνησις. *Wiedererinnerung* es la palabra alemana que Schleiermacher

122 «Kierkegaard [...] identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vulgaer verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhaeltnisse des Jetzt zur Ewigkeit».

123 Este punto ha sido argumentado persuasivamente por Francisco Jaran-Duquette en su reciente tesis doctoral, *La métaphysique du Dasein dans l'œuvre de Martin Heidegger* (2016).



eligió en su traducción de principios del siglo XIX de *Phaedon* de Platón (1977)<sup>124</sup>. Y, después de Schleiermacher, Hegel también empleó este término *Wiedererinnerung* para traducir el griego ἀνάμνησις en sus *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía*<sup>125</sup>. En armonía con la perspectiva de la ontología fundamental elaborada en *Ser y Tiempo*, Heidegger, sin embargo, redefinió el concepto de *Wiedererinnerung*, despojándolo de su rasgo esencial para la tradición platónica y neoplatónica: su referencia temporal a la eternidad. Al hacerlo, lo refirió directamente a la temporalidad finita del *Dasein*. Como escribió en un pasaje particularmente evocador de la conferencia del curso de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*:

Al concebir el Ser, no captamos nada nuevo, sino algo que se comprende fundamentalmente, es decir, algo cuyo entendimiento implica nuestra existencia al relacionarnos con lo que llamamos seres. Esta reminiscencia (*Wiedererinnerung*) se refiere al ser y, por lo tanto, revela una relación primordial del ser en el tiempo: se concibe como siempre ya allí y, sin embargo, siempre vuelve una vez más. Este no es el recuerdo vulgar de los acontecimientos ópticos, de los seres, sino del *recuerdo metafísico* (*Erinnerung*), en el que se anuncia esta relación primordial del ser con el tiempo. Es en este recuerdo metafísico que los seres humanos (*der Mensch*) se entienden a sí mismos en su esencia auténtica: como seres que entienden el ser y quienes, sobre

124 Es de particular interés observar que Schleiermacher no tradujo uniformemente ἀνάμνησις con *Wiedererinnerung*, sino que tendió, por ejemplo, en su rendición del *Meno*, a emplear la palabra *Erinnerung*. El pasaje en el *Phaedon* (72b) en el que *Wiedererinnerung* aparece se refiere a la reminiscencia como prueba de significado que preexiste en nosotros y por lo tanto apoya el argumento metafísico concerniente a la inmortalidad del alma: «Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegst, da unser Lernen nichts anderes ist als Wiedererinnerung (anamnesis), und dass deshalb notwendig in einer fruheren Zeit gelernt haben muessen, wessen wir uns wiedererinnern, und dass dies unmoeglich waere, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so dass auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches sein muss...».

125 Véase Hegel (1971, p. 43), quien escribió en su representación de la filosofía de Platón: «Was wir zu lernen scheinen, ist nichts anderes als *Wiedererinnerung*. Und es ist ein Gegensatz auf den Platon oft zurueckkommt; vorzueglich behandelt er diese Frage im *Menon*».

el terreno de este entendimiento, se relacionan con los seres.  
(HEIDEGGER, 1978, p. 186)<sup>126</sup>

Este pasaje aclara la interpretación de la memoria finita, anclada en la facticidad del *Dasein*, lo que lleva a su plena articulación el motivo crítico de la destrucción de sus expresiones tradicionales de la metafísica de la memoria, particularmente en sus formas platónicas y neoplatónicas, mientras recuperaba el tema del recuerdo que en *Ser y Tiempo* había sido eclipsado por el motivo ontológico de repetición.

Para concluir mi breve interpretación de la reflexión de Heidegger sobre la memoria, indicaré lo que me parece ser el carácter problemático del concepto metafísico de memoria de Heidegger que, por supuesto, él mismo abandonó en los años posteriores a la reversión o *Kehre* en su pensamiento que comenzó a mediados de la década de 1930. Desde mi propia perspectiva, la comprensión de la memoria por parte de Heidegger, a pesar de la importancia de su perspicacia, la restringe indebidamente a la facticidad finita del *Dasein*. Donde la tradición metafísica que puso en duda evacuó la temporalidad finita de la memoria a favor de la permanencia temporal del ser eterno recordada por el platónico ἀνάμνησις, Heidegger se enfoca exclusivamente en la tendencia opuesta: orientó todas las posibilidades auténticas del recuerdo en términos de la mortalidad del *Dasein* singular. Aquí la reflexión de Heidegger invierte la presuposición fundamental de la tradición a la que responde, ya que sustituye la contingencia radicalmente singular por el ser eterno inmutable como la base metafísica del recuerdo. No obstante, cuando cuestionamos los fundamentos metafísicos de la tradición

126 «Sein erfassend erfassen wir nichts Neues, sondern ein im Grunde Bekanntes, d.h. solches, in dessen Verstehen wir immer schon existieren, indem wir uns zu dem verhalten, was wir jetzt das Seiende nennen. Diese Wiedererinnerung betrifft das Sein und offenbart demnach eine urspruengliche Zeitbezogenheit des Seins: immer schon da und doch immer nur im Wiedezurueckkommen darauf erfasst. Das ist nicht die vulgaere Erinnerung an ontisch Geschehenes, an Seiendes, sondern die metaphysische Erinnerung, in der sich jene urspruengliche Zeitbezogenheit von Sein bekundet. In dieser metaphysische Erinnerung versteht sich der Mensch in seinem eigentlichen Wesen: als das Seiende, das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Verstehens sich zu Seiendem verhält».

platónica, debemos preguntarnos si la finitud entendida en términos de *mortalidad* de la existencia, elevada al estado de principio metafísico, constituye una base adecuada para comprender las expresiones esenciales de finitud como tal. Mi propio trabajo sobre el recuerdo colectivo sugiere la existencia de expresiones comunitarias de finitud que no se derivan simplemente de la singularidad del ser-hacia-la-muerte, sino que surgen de configuraciones autónomas de una memoria compartida, transmitidas por símbolos que, en su propio nivel de continuidad contingente o «historicidad», manifiestan una perdurabilidad que no participa en la eternidad del ser metafísico ni es derivable de la memoria finita del *Dasein* singular. Sin embargo, este tema, que requiere una investigación más profunda de las articulaciones de la finitud comunal, nos lleva más allá del marco del modo de investigación de Heidegger<sup>127</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARASH, Jeffrey Andrew. «Heidegger and The Metaphysics of Memory». **Studia Phaenomenologica**, vol. VIII, p. 401-409. 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie** (vol. 2). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tubinga: Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Grundprobleme der Phaenomenologie (1927)** (vol. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysische Anfangsgruende der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)** (vol. 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

127 Véase también en este contexto la descripción de *Wiedererinnerung* en relación con la finitud de *Dasein* al final de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1973). Aquí Heidegger estipula que el «fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des *Daseins* als der Grundlegung der Metaphysik ist [...] eine ‚Wiedererinnerung‘» (p. 227).



HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie** (vol. 58) [GA 24]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin. «Augustinus und der Neuplatonismus» (vol. 60). **Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

KIERKEGAARD, Sören. **Die Wiederholung, Die Krise, Werke** (vol. II, transcrito por L. Richter). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1961.

PLATÓN. **Phaedon** (vol. 3, transcrito por F. Schleiermacher). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

SAN AGUSTÍN. «Confesiones» (transcrito por W. Watts). **Loeb Classical Library**, 2(8), pp. 96-113, 1988a.

SAN AGUSTÍN. «Confesiones» (transcrito por W. Watts). **Loeb Classical Library**, 2(14), pp. 98-99, 1988b.

SAN AGUSTÍN. «Confesiones» (transcrito por W. Watts). **Loeb Classical Library**, 2(16), pp. 118-119, 1988c.





8

Francisco J. Gonzalez  
*Universidad de Ottawa, Canadá*

El Desafío  
de Aristóteles para  
la Historia del Ser  
y del Tiempo  
en Heidegger<sup>128</sup>

128 Traducción del inglés a cargo de Rodrigo Maruy van den Broek (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú).

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.08](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.08)



**Resumen:**

En 1928, Heidegger ofreció un seminario sobre el Libro 3 de la *Física* de Aristóteles donde, entre otras cosas, discute el abordaje aristotélico del tiempo. Asimismo, en la clase final del seminario, que falta por completo en los protocolos publicados en el volumen 83 de la *Gesamtausgabe*, pero registrada en la transcripción conservada entre los documentos de la estudiante de Heidegger, Helene Weiss, el filósofo alemán prosigue con esta discusión a partir de la referencia a *Metafísica Theta*. En base a estos documentos el artículo pretende elucidar las siguientes preguntas: 1) Dada la distinción de Aristóteles entre *energeia* y *kinêsis*, y la propia insistencia de Heidegger, tanto en el seminario mencionado como en otros, de que el concepto de *energeia* es el concepto ontológico fundamental en Aristóteles, ¿cómo y por qué Heidegger hace de la *kinêsis*, en cambio, el concepto ontológico fundamental? 2) ¿Qué interpretación de la *energeia* y de la *praxis* resulta de la prioridad ontológica otorgada a la *kinêsis*? 3) ¿Qué interpretación de lo *perfecto* y, por lo tanto, de la temporalidad de la *energeia* y la *praxis* resulta de tal lectura? 4) Finalmente, y lo más importante, ¿hay otra forma de leer lo perfecto en Aristóteles que otorgue a la *energeia* y a la *praxis* una temporalidad única que no pueda ser interpretada o entendida desde la perspectiva del movimiento?

**Palabras clave:** Heidegger; Aristóteles; tiempo; *energeia*; *kinêsis*; *dunamis*; *aiôn*.



En el verano de 1928, Heidegger ofreció un seminario sobre el Libro 3 de la Física de Aristóteles<sup>129</sup>. Este es un texto que ya había discutido en el curso publicado en 1924, *Conceptos básicos de filosofía aristotélica* [GA 18]. Sin embargo, el seminario posterior va más allá en la apropiación del abordaje de Aristóteles de la *kinêsis* a través del intento de Heidegger por articular lo que llama inicialmente «movimiento absoluto», es decir, el movimiento no como un ser particular para ser interpretado a diferencia de otros tipos de seres (comprensión óptica de movimiento), ni siquiera como el *ser del movimiento* (comprensión ontológica del movimiento), sino el movimiento como el ser de la investigación ontológica misma desde cuya perspectiva, por lo tanto, todos los seres en tanto seres deben ser entendidos, incluidos aquellos entendidos privativamente como inmóviles o sin movimiento: «El movimiento del Dasein mismo» (GA 83, p. 261). El movimiento deja de ser aquí el dominio limitado de la Física y se convierte en el concepto ontológico fundamental. Con tal concepto, por supuesto, va de la mano una concepción particular del tiempo. En la clase final del seminario, que falta por completo en los protocolos publicados en el volumen 83 del *Gesamtausgabe*,<sup>130</sup> pero registrada en la transcripción conservada entre los documentos de la estudiante de Heidegger, Helene Weiss, se informa que Heidegger afirmó lo siguiente: «Este concepto de movimiento, que es trascendental-ontológico, tiene una conexión con el tiempo».

129 Para este y otros seminarios inéditos a los que se hace referencia en este artículo, baso mis discusiones en las transcripciones producidas por la estudiante de Heidegger, Helene Weiss, que actualmente se encuentran en el Departamento de Colecciones Especiales de la Universidad de Stanford. Cuando las páginas de la transcripción estén numeradas, se proporcionará estos números; de lo contrario, las referencias serán a las fechas de las sesiones proporcionadas por la misma Weiss. La transcripción del seminario de 1928 se encuentra en MO631, Caja 2, Carpeta 7; cortesía del Departamento de Colecciones Especiales, Bibliotecas de la Universidad de Stanford.

130 La transcripción de Weiss incluye notas sobre una clase final llevada a cabo el 25 de julio, además y después de una clase del 23 de julio. El editor de los protocolos de la *Gesamtausgabe*, claramente sin haber consultado esta transcripción, afirma que el seminario concluyó el 23 de julio (667). GA33 también contiene notas más bien crípticas de Heidegger para el seminario (3-22). Estas también muestran que la sesión final falta en los protocolos, ya que las últimas páginas (20-22) tratan dos temas, esto es, la naturaleza de la *praxis* y la relación entre el ser y la verdad, las cuales no se abordan en los protocolos, sino que son los temas de la sesión final, según lo informado por las notas de Weiss.

Esto resplandece en el caso de Aristóteles en este muy notable sexto capítulo en este perfecto peculiar: ἑώρακε [He visto]» (25 de julio). La referencia aquí no es a la *Física*, sino a otro texto en el que Heidegger elige enfocar la última parte del seminario: el capítulo seis de *Metafísica Theta*. Sin embargo, allí, como veremos, Aristóteles argumenta que el tiempo perfecto caracteriza a la *praxis* en el sentido de la *energeia* como algo distinto de *kinêsis*: aunque puedo haber visto al seguir viendo, no puedo haber construido la casa al seguir construyendo la casa. En efecto, el propio Heidegger observa un poco antes en la misma clase: «Lo perfecto constituye la presencia genuina de *πραξις*» (25 de julio).

Aquí se impone una serie de preguntas: 1) Dada la distinción de Aristóteles entre *energeia* y *kinêsis*, y la propia insistencia de Heidegger, tanto en el seminario mencionado como en otros, de que el concepto de *energeia* es el concepto ontológico fundamental en Aristóteles<sup>131</sup>, ¿cómo y por qué Heidegger hace de la *kinêsis*, en cambio, el concepto ontológico fundamental? 2) ¿Qué interpretación de la *energeia* y de la *praxis* resulta de la prioridad ontológica otorgada a la *kinêsis*? 3) ¿Qué interpretación de lo perfecto y, por lo tanto, de la temporalidad de la *energeia* y la *praxis* resulta de tal lectura? 4) Finalmente, y lo más importante, ¿hay otra forma de leer lo perfecto en Aristóteles que otorgue a la *energeia* y a la *praxis* una temporalidad única que no pueda ser interpretada o entendida desde la perspectiva del movimiento?

Se verá que todo se reduce a la interpretación de lo que Heidegger llama «este perfecto peculiar». ¿Es el movimiento perfecto que *ha llegado*

131 «ἐνέργεια ist der ontolog. Grundbegriff des Aristot., seine eigentliche Entdeckung. –Von hier aus kam δύναμις in diesem ontolog. Sinne» (WS 24/25, Weiss transcript, 44). En la conferencia de 1924 *Wahrsein und Dasein nach Aristoteles*, Heidegger observa que el término que Aristóteles tiende a usar indistintamente con *energeia* (sobre esto, ver más adelante): «ἐντελέχεια no es una noción trillada para Aristóteles, sino el concepto en el que reside toda su filosofía» (traducido por Brian Hansford Bowles, basado en la transcripción de un auditor, en *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*); esta afirmación no se encuentra en el borrador de la conferencia de Heidegger publicado en *Vorträge 1915-1932* [GA 80.1], véase el contexto correspondiente en la p. 70. La evaluación persiste: véase Heidegger (1978 [1967]).

a su *fin*, de lo que se completa y, por lo tanto, ya no está en movimiento, de lo que ahora está simplemente *presente*? ¿Ello expresa así un tipo de temporalidad que con su énfasis en la *presencia* obstruye la comprensión de la actividad humana, de la vida humana? ¿O es el perfecto aristotélico y la *energeia*, cuya temporalidad es expresada [por dicho perfecto], algo completamente diferente? En lugar de simplemente bloquear la comprensión del ser humano como «movimiento absoluto», ¿ofrece una alternativa positiva al «cuidado» heideggeriano? ¿Es el «perfecto» aristotélico una negación de la finitud motivada por la angustia o es una interpretación alternativa de la existencia humana capaz de captar la perfección de lo efímero? En resumen, ¿el «perfecto» de la praxis aristotélica encuentra su lugar dentro o afuera de la historia de ser de Heidegger?

## HEIDEGGER SOBRE LA TEMPORALIDAD DE LA KINËSIS Y LA ENERGEIA

### a. El seminario de 1928

En el seminario mencionado de 1928, se afirma que la comprensión del ser como *energeia* se basa en la *Urbewegung*, que es esta comprensión misma. Heidegger afirma bastante enfáticamente («*meine Behauptung*») que es solo porque la comprensión es en sí misma movimiento que cualquier experiencia de algo movido, inmóvil o incluso incapaz de movimiento, es posible<sup>132</sup>. Central para el argumento de Heidegger

132 «Was setzt dieses Verstehen von Bewegung noch voraus? Wie ist dabei das Sein verstanden? Correlates: wie ist dies Seinsverständnis möglich? Ontische Erfahrung des Bewegten, gründend im ontolog. Verständnis von Bewegung, das selbst befragt nach seinem Grund, nach seiner inneren Möglichkeit. Nun behaupte ich: *daß das Verständnis von Bewegung nur mögl. ist, wenn das Verstehen der Bewegung, ja sogar das Verstehen des Seins, selbst den Charakter der Bewegung hat.* Verstehen ist vielleicht die Urbewegung überhaupt [abbrev.], und nur wenn es Bwg. ist, gibt es Verständnis, von Bwgg, und Erfahrung von Bewegten» (9 de julio). Para un análisis más detallado, clase por clase, del seminario de 1928, véase Gonzalez (2017-2018).



es su análisis del «ser-en-sí» (*An-Sich-Sein*) de algo así como un taburete como siendo un «dejar-ser» o, literalmente, «dejar-descansar» (*Auf-sich-beruhen-lassen*). Si el sujeto conocedor fuera una cámara -argumenta Heidegger- que solo ve y representa, nunca podría captar o experimentar el ser en sí del taburete; experimentamos el taburete como ser-en-sí solo al *dejarlo-ser* y, por lo tanto, solo porque nuestra propia comprensión de él es un ser-en-movimiento. Por ello, agrega Heidegger con cierta malicia, el Dios de los escolásticos, como *intuitus* puro e inmóvil, nunca podría conocer el mundo. De hecho, tal Dios no podría probablemente ni siquiera entender las cosas cuyo ser es inmóvil -por ejemplo, los números- ya que, Heidegger continúa argumentando, incluso lo que excluye el movimiento puede entenderse solo privativamente desde la perspectiva del estar en movimiento.

Por consiguiente, el argumento general del seminario es que no solo aquello que se mueve (*kinêsis* óptica), no solo aquello cuyo ser es movimiento (*kinêsis* ontológica), sino que el ser como tal se entiende solo sobre la base de ese movimiento fundamental y absoluto como el cual existimos y comprendemos. Por lo tanto, Heidegger señala: «Mi afirmación: no solo la comprensión de la κίνησις, tanto en un sentido óptico como ontológico, sino también la comprensión del ser en su articulación como ἐνεργεια, es decir, también de la ουσία, se basa en *el movimiento original*». Luego, sigue un diagrama en la transcripción en el que se muestra a la *ousia*, *energeia*, *kinêsis* (en el sentido óptico) y a la *kinêsis* (en el sentido ontológico), como surgiendo de la *kinêsis* que Heidegger procede a llamar «en cierto sentido, *movimiento absoluto*» (16 de julio). Nótese cómo el estatus de la *energeia* aquí no está del todo claro: se distingue tanto de la *ousia* como de la *kinêsis* en los sentidos óptico y ontológico, pero se dice que surge de la *kinêsis* en el sentido «absoluto». Volveremos sobre esto. Pero busquemos primero la conexión entre la *kinêsis* fundamental o «movimiento absoluto» y una concepción particular del tiempo. Para comprender los breves comentarios de Heidegger en el seminario de 1928 sobre la conexión entre

la praxis y el tiempo perfecto en particular, será esencial considerar cómo se desarrolla la relación general entre movimiento y tiempo en seminarios inéditos anteriores. Si me concentro en seminarios *inéditos*, es porque en ellos es donde encontramos el tratamiento más extenso y detallado de Heidegger sobre los textos aristotélicos cruciales. En efecto, es en estos seminarios donde encontramos los detalles problemáticos que, podría decirse, son escondidos bajo la mesa en la historia oficial de la metafísica de Heidegger.

b. El seminario de 1924/25 sobre la ontología de la Edad Media  
Un seminario muy importante a este respecto es el de 1924/25, titulado *Sobre la ontología de la Edad Media: La pequeña Summa*<sup>133</sup>, de manera bastante engañosa, ya que la mayor parte del seminario se dedica a una lectura incisiva y de gran alcance de Aristóteles y proporciona, en particular, la interpretación más detallada y extensa de Heidegger de *Metafísica Theta*, cuyo objetivo es comprender el significado ontológico de las nociones de *dunamis* y *energeia*. En un momento de este seminario (p. 21), Heidegger observa cómo el propio Aristóteles reconoció el tiempo como una determinación del movimiento del *nous*: el movimiento que hemos visto a Heidegger denominar «absoluto»<sup>134</sup>. Además, Heidegger se refiere a *Física* IV.11, donde Aristóteles argumenta que el tiempo y el movimiento van de la mano al señalar que incluso cuando no somos afectados a través del cuerpo, el movimiento [*movement*], que tiene lugar en la mente, es suficiente para suponer que ha transcurrido el tiempo (*Física* 219a4-6). Heidegger comenta: «Aquí Aristóteles deja el asunto pendiente; no avanza más. Esta es una referencia valiosa para el sentido interno: que encuentro dentro de mí

133 MO631, Caja 3, Carpeta 5, Documentos de Helene Weiss, cortesía del Departamento de Colecciones Especiales, Bibliotecas de la Universidad de Stanford.

134 Y si la noción de «movimiento absoluto» no es explícita en este curso de 1924/25, parece remontarse hasta el curso SS1921 sobre *De Anima*, donde Heidegger sugiere que la distinción *δύναμις-ἐντελέχεια* debe entenderse a partir del «*Ich kann*» del *nous* (MO631, Caja 3, Carpeta 5, Documentos de Helene Weiss, cortesía del Departamento de Colecciones Especiales, Bibliotecas de la Universidad de Stanford, 13). Véase Gonzalez (2018a).

algo que es un acontecimiento y con esto, como una μεταβολή, también el tiempo. Uno ha elegido entender esto como si Aristóteles pusiera el tiempo en la conciencia, como si el tiempo fuera algo subjetivo. Esto es un malentendido» (p. 21). No obstante, ¿en qué sentido Aristóteles deja el asunto pendiente sin avanzar?

Aquí debemos considerar el argumento general del seminario que, en resumen, es el siguiente: tanto en la ontología medieval como en Aristóteles, el ser y la temporalidad de lo divino (presencia eterna) se entienden en contra de y, por lo tanto, desde la perspectiva del ser y de la temporalidad del mundo, más que desde la perspectiva del ser y la temporalidad del Dasein<sup>135</sup>. Para ver por qué y cómo Heidegger mantiene esto, consideremos brevemente algunos de los pasos principales del argumento del seminario. Comenzando con la ontología medieval, Heidegger sostiene que la concepción del tiempo en Aquino es la misma que en Aristóteles: el tiempo como medida o número del movimiento. Sin embargo, Heidegger reconoce que la eternidad de Dios para Aquino no puede medirse y, por lo tanto, no está en el tiempo. Esta eternidad no implica ninguna sucesión, caracterizándose como el «todo a la vez» (*totum simul*); ni siquiera se puede decir «ahora» en relación con esta eternidad. Además, Heidegger señala que la motivación detrás de esta caracterización de la eternidad como completamente fuera del tiempo es *evitar* atribuirle a Dios lo que se le puede atribuir al ser del mundo. ¿Cómo, entonces, puede Heidegger afirmar que en la ontología medieval el ser y la temporalidad de Dios se interpretan en términos del ser y la temporalidad del mundo? La respuesta es su

135 La acusación de que la teología cristiana intentó definir el ser de dios mediante conceptos que la ontología griega tomó del ser del mundo se repite en la conferencia de 1924 *Wahrsein und Dasein nach Aristoteles*, donde Heidegger agrega: «Nos enfrentamos a la inmensa tarea de crear una ontología del Dasein en contraste con la ontología del mundo...» (HEIDEGGER, 2007, p. 231). Curiosamente, no hay ningún indicio de esta tesis en el borrador de Heidegger para la conferencia publicada en GA 80.1, al igual que, como se indica a continuación, no hay ninguna referencia allí a *Metafísica Theta 6*. La charla que Heidegger realmente pronunció en diciembre de 1924 en Colonia fue claramente informada por el seminario de ontología medieval que comenzó a enseñar el 10 de noviembre de ese año (según la fecha en la transcripción de Weiss).



afirmación de que el concepto de eternidad aquí es *completamente negativo* y, por lo tanto, aún está determinado precisamente por lo que niega. Lo que falta es una concepción positiva del ser y del tiempo, distinta de la que caracteriza al mundo y a las cosas dentro del mundo, que Heidegger cree que se puede encontrar en *nuestro propio ser*. Así, Heidegger concluye lo siguiente:

De la manera más inmediata, sin embargo, el concepto de eternidad es ganado objetivamente en consonancia con el ser mundano, no con el Dasein, la vida—ζωή. Con el fin de abrir la posibilidad de determinar, contra el tiempo en que se encuentra el mundo, el tiempo en que se encuentra el Dasein, donde esta determinación como Dasein sería realmente la base genuina, aquí también todavía necesitamos una *remotio*. (p. 13)

La ironía es que, si bien se concibe a Dios como un ser vivo, el ser y la temporalidad de Dios *no* se interpretan sobre la base del ser y la temporalidad de la vida. Vale la pena citar por completo la conclusión de esta clase del 17 de noviembre de 1924, ya que este punto queda perfectamente claro:

El fundamento de la *via remotionis* lo proporciona el ser del mundo y el tiempo en el que está el mundo, y esto a pesar del hecho de que el ser del Dasein humano proporciona el fundamento genuino para el ser de Dios en la medida en que Dios es un *vivens*. La razón es que el ser de la vida misma se explica con los medios de una ontología del mundo, de modo que el tiempo, en el sentido del tiempo que es el propio Dasein, no puede proporcionar la base para la discusión de la eternidad. (p. 14)

La pregunta que deseo abordar aquí es si esto es cierto para Aristóteles, es decir, si no encontramos en Aristóteles una explicación del ser y la temporalidad de la vida, y del motor inmóvil como vivo, *no* basado en una ontología del mundo.

Un enfoque central en el seminario es lo que Heidegger ve como el impase de Aristóteles al intentar explicar la *unidad* del pensamiento (*phronêsis*) y el deseo (*orexis*). Esto es claramente para Heidegger una

falla en explicar lo que en el seminario de 1928 caracterizará como el movimiento que nosotros mismos somos. Comentando en un punto sobre este problema, observa:

La *phronêsis* es lo que es a través de la *orexis*, y la *orexis* a través de la *phronêsis*. La dificultad que se encuentra en este círculo solo puede resolverse desde el ser del hombre. Más precisamente: el propio Aristóteles no sabía cómo salir [de este impase] porque *no examinó más [profundamente] la praxis con respecto a la estructura de su ser*, en otro aspecto porque vio la forma más alta de *praxis* en el *θεωρεῖν*, porque así gana la determinación de la forma más alta de *praxis* desde el ser de la *αἰσί*. Por lo tanto, carece de la base ontológica para convertir el ser del hombre en un problema. (pp. 47-48)

Como vemos aquí, para Heidegger, el fracaso de la ontología medieval tiene su origen en Aristóteles, por lo que el seminario cambia de uno a otro. Heidegger también afirma que esta orientación hacia el ser eterno se basa en un modo de ser del Dasein, aunque los griegos no lo hayan logrado hacer un objeto explícito de investigación. Citando *Metafísica* 1050b22-24 y la afirmación de Aristóteles de que «por lo tanto, el sol, las estrellas y los cielos enteros están eternamente activos, por lo que no hay temor de que en algún momento no se mantengan, que es lo que temen los filósofos naturales» [διὸ αἰεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στή, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως], Heidegger observa que esta angustia no es «nada momentánea, sino que es constitutiva del Dasein mismo, es decir, [constitutiva] para el modo en que el Dasein está en el mundo y para cómo ve el mundo» (p. 55)<sup>136</sup>. Esto es lo que explica para la interpretación griega del ser «el ser eterno del mundo es una presuposición ontológica completamente inmediata, de hecho no explícita» (p. 55).

En la conclusión del seminario, Heidegger explicará la adopción de la ontología griega por la ontología medieval como motivada por el

<sup>136</sup> Heidegger cita este texto con el mismo propósito en el curso *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, [GA 18] (2002).

deseo de esta última por idear una salida a la dificultad de encontrar una base común para la comprensión del ser de Dios (*ens infinitum*) y del ser de las criaturas (*ens finitum*). Esta dificultad, por supuesto, no existía para los griegos y la consecuencia para la ontología medieval fue que fracasó tanto en la comprensión del ser del hombre de una manera ontológicamente original como en la formulación de la cuestión de la determinación de Dios (p. 60). La dificultad más o menos paralela que existía para los griegos era determinar la relación entre el ser como tal y el ser genuino. Sin embargo, Heidegger sugiere que Aristóteles, en cierto sentido, superó esta dificultad al interpretar el concepto de ser desde la perspectiva de la *energeia* (p. 61).

De hecho, este concepto conserva una cierta ambigüedad en la lectura de Heidegger. Por un lado, ve el ser en *energeia* como identificado eventualmente en el libro *Theta* (capítulo 8) con el ser eterno y cree que esta identificación es lo que heredará el escolasticismo (p. 60). Por otro lado, insiste en la conclusión del seminario de que *no queda nada del concepto griego de energeia en la noción medieval de actus purus* (p. 62)<sup>137</sup>. Esto es probablemente porque la *energeia* es para Aristóteles actividad y, por lo tanto, al menos desde la perspectiva de Heidegger, un tipo de movimiento y, de hecho, un movimiento que caracteriza a nuestro ser. Como bien sabe Heidegger, los ejemplos dados de *energeia* en *Metafísica Theta* 6 cuando se le contrasta con la *kinêsis* son todas actividades humanas como ver, contemplar, de hecho vivir y ser feliz. Esto es probablemente lo que está detrás de su afirmación, por lo demás confusa, de que interpretar el *actus purus* como *energeia*

137 De una manera que muestra con particular claridad la distancia entre ellos y Aristóteles, los teólogos medievales no dudaron en atribuir *dunamis* a dios. Argumentando, por ejemplo, que cualquier objeto que actúa tiene el poder de actuar, Tomás continúa: «Deus autem est agens et movens. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva» (*Summa contra Gentiles*, II.7). Lo que vemos emerger aquí es una concepción de la *dunamis* como «poder» o «fuerza»: precisamente la concepción que resultará tan importante para Heidegger. En este sentido, y quizás en muchos otros, Heidegger está mucho más cerca de los filósofos medievales que de Aristóteles, a pesar de su constante crítica de la interpretación «escolástica» de este último.



significaría que el ser de Dios está presente allí en la actividad de conocerse a sí mismo (dado que este último es *energeia*). La explicación de Heidegger de la ambigüedad es que el propio Aristóteles eventualmente descuida la base concreta de la *energeia* en el movimiento o, en otras palabras, su base óptica en la «cosa en movimiento» de la *Física*, y la convierte en una noción puramente ontológica que abarca lo que es eterno e inmóvil, así como lo que se mueve (p. 61). La pregunta es, por supuesto, si así es como debemos interpretar la distinción explícita de Aristóteles entre *energeia* y *kinêsis* en *Metafísica Theta 6*.

c. El seminario de 1923/24 sobre la *Física* de Aristóteles

Antes de abordar esa pregunta, pasemos brevemente a otro seminario inédito sobre la *Física* de 1923/1924<sup>138</sup>, en el que encontramos un argumento similar con más detalles. En efecto, este seminario conduce directamente al seminario sobre ontología medieval que hemos estado considerando, presentando la tesis que se defenderá en el seminario posterior y concluyendo la discusión de Aristóteles con una referencia a algunos de los textos centrales de la ontología medieval.

Si bien de esta manera anticipa el seminario posterior, el seminario de 1923/24 también tiene su enfoque específico: la noción de *archê* como aquello de lo que se crea algo a través de la naturaleza o la *technê* –la estructura, como insiste Heidegger, es la misma en ambos casos–. Lo que Heidegger se propone mostrar es que la explicación en términos de una *archê* va de la mano con una concepción del ser como *hipokeimenon*, como lo que siempre se encuentra antes para un *logos* y, por lo tanto, como *Immer-Sein*, ser-siempre. *Lo que siempre está ahí* es lo que es de manera más plena. Aquí vemos nuevamente la ontología que la Edad Media heredará de Aristóteles y por la cual será guiada en su interpretación de la eternidad de Dios. Pero quizás el momento más importante del seminario de 1923/24 llega con el

138 MO631, Caja 3, Carpeta 6, Documentos de Helene Weiss, cortesía del Departamento de Colecciones Especiales, Bibliotecas de la Universidad de Stanford.

descubrimiento de Heidegger de un tipo diferente de temporalidad en Aristóteles con la discusión sobre la *tuchê* en el Libro II de la *Física*, capítulos 4-5: la temporalidad del «a veces, de vez en cuando» como distinta del «siempre» y del «en la mayor parte»<sup>139</sup>. Lo más importante es que Heidegger encuentra a Aristóteles ubicando la *tuchê* en la esfera de la *proairesis*, es decir, en la esfera de esas acciones por el bien de algo que implica elección (197a5-6). Es fácil adivinar qué importancia debe darle Heidegger a este pasaje y no nos quedamos especulando cuando comenta:

Nunca más una discusión tan original y fundamental de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). No se intentó nuevamente hasta Bergson. *Temps est durée*. Pero no llegó al terreno genuino ya que no fue visto históricamente sino solo biológicamente. Con Aristóteles, el tiempo está orientado hacia el movimiento y el número [Todavía no distingue entre el movimiento de la φύσις y el de una προαίρεσις.] A través de la orientación hacia la ἀριθμός, [Aristóteles] lo encubre de nuevo. Con respecto a un ser particular de la vida, allí donde un ser-siempre y un ser-en-su-mayor-parte se encuentran (en el mundo). El ἀεὶ y el ἐπι τὸ πολὺ no se tienen en cuenta para el ser de la προαίρεσις. A veces voy al mercado, a veces elijo esto y aquello, y otras veces algo distinto. (Ser histórico). (VI, p. 12)

Así pues, esta alabanza a Aristóteles también revela una doble crítica: 1) Aristóteles no distingue entre el movimiento de la naturaleza y el movimiento de la *proairesis*; 2) Aristóteles encubre el fenómeno del movimiento con el del número. La primera crítica es crucial aquí, ya que, como hemos visto, Heidegger desea privilegiar el movimiento de la comprensión como el «movimiento absoluto» desde cuya perspectiva

139 La lectura que sigue Heidegger en este seminario es la que anuncia en la introducción de 1922 al libro propuesto sobre Aristóteles: «Es wird gezeigt, wie Aristoteles unter den Titeln τύχη, αὐτόματον (die bezüglich ihrer eigentlichen Bedeutung schlechthin unübersetzbar sind) die 'historische' Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, 'was einem täglich so passiert und passieren kann', ontologisch expliziert. Diese ontologischen Analysen sind bis heute nicht nur unübertroffen, sondern nicht einmal als solche verstanden und ausgewertet» (Heidegger, 2005, p. 395). El «más o menos» que caracteriza la temporalidad del mundo revelada en la *proairesis* también es pensado por Heidegger a través del concepto aristotélico de *kairos*: véase Heidegger (GA 18, 2002, p. 170).

debe entenderse todo movimiento y desea privilegiar la temporalidad finita que caracteriza este movimiento contra la temporalidad de lo eterno que orienta el abordaje de Aristóteles del movimiento natural. La segunda crítica no se explica en el seminario y no se puede seguir en detalle aquí. Pero, evidentemente, la referencia es a la definición del tiempo de Aristóteles como el número del movimiento y el punto es que el fenómeno del movimiento se borra en tanto movimiento al ser interpretado a través de algo que no es, en sí, movimiento: si contar es un movimiento, en el número que se cuenta en contraste todas las unidades están simplemente *presentes y al mismo tiempo*<sup>140</sup>.

*Sin embargo, ¿qué hacemos con la noción de Aristóteles de energeia s*

Heidegger en el seminario de 1924/25 aclara cómo entiende la relación entre *energeia* y *kinêsis*: «En este momento del Ahí (τέλος) en la ἐνέργεια hay algo que no existe únicamente en relación con el movimiento. Sin embargo, este concepto de ἐνέργεια se *deriva* del movimiento. Solo entonces se transfiere como un concepto fundamental a cada ser» (p. 50). Vemos enunciada aquí la tesis crucial: cualquiera que sea su diferencia con la *kinêsis*, el concepto de *energeia* se deriva, no obstante, del movimiento. No obstante, ¿cómo es sostenible esta tesis si la *energeia* no es en sí misma un movimiento, incluso si el movimiento es en sí mismo un tipo de energía?

d. La interpretación de Heidegger de *Metafísica Theta*

Aquí tenemos que considerar la lectura detallada de Heidegger de *Metafísica Theta* que, como ya se señaló, es un enfoque del seminario de

140 Esto es lo que Heidegger puede decir en un punto de las conferencias Cassel sobre usar un reloj para contar el tiempo: «Die Uhr gebrauchen besagt, alle Zeit zur Gegenwart machen» (2003 [1925], p. 194). De manera similar, Heidegger observa en la conferencia de 1924 *Der Begriff der Zeit*: «Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind. Früher und Später sind ein ganz bestimmtes Vorher und Nachher. Ist einmal die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen» (1995, p. 24). Heidegger habla aquí de la *Homogenisierung* del tiempo.



1924/25. Los primeros cinco capítulos de este libro son una discusión de lo que Aristóteles describe como *dunamis* y *energeia* en relación con el movimiento (*kinêsis*). En este contexto, la *dunamis* es un principio de cambio en otra cosa o en sí mismo como otro, con un sentido secundario que es el poder de ser cambiado o afectado. La *energeia* es, en consecuencia, en este contexto, el cambio o el movimiento mismo. En su curso posterior de 1931, *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Heidegger se centrará por completo en estos sentidos de *dunamis* y *energeia* en relación con el movimiento, sin leer más allá del tercer capítulo de *Metafísica Theta*<sup>141</sup>. En el seminario de 1924/25, en cambio, reconoce en el capítulo seis una ruptura –otra base de consideración y un contexto diferente (p. 44)– y una transición hacia lo que Aristóteles caracteriza como un sentido de *dunamis* y *energeia* que va más allá del movimiento. Así pues, leemos: «En el capítulo 6, en contraste, la *dunamis* como un carácter del ser, como una manera en que los seres están presentes a la mano. Metodológicamente una ruptura completa, algo completamente nuevo comienza aquí» (p. 45). La *energeia* también –continúa Heidegger– es aquí una forma de estar presente, pero distinta de la manera de estar presente de aquellas cosas cuya presencia está caracterizada por la *dunamis*. Heidegger reconoce en este contexto la importancia de la segunda mitad del capítulo seis con su distinción entre la *energeia* como poseyendo su propio *telos* y, en consecuencia, completa, por un lado, y la *kinêsis*, como [estando] siempre solo en camino hacia el *telos* y, en consecuencia, incompleta. Heidegger incluso sugiere que el capítulo debe interpretarse al revés desde esta segunda mitad (p. 46). Pero entonces, ¿no tenemos en el capítulo seis una transición a una interpretación de la *energeia* que se opone al movimiento que caracteriza a los objetos en la naturaleza? Dado que, como ya se señaló, todos los ejemplos que Aristóteles brinda de esta *energeia* opuesta al movimiento son actividades que definen al *ser humano*, ¿no

141 Véase Gonzalez (2006). D'Angelo, al discutir el curso de 1931, enfatiza que Heidegger está descuidando la distinción entre *energeia* y *kinêsis* al enfocarse exclusivamente en este último: véase (D'ANGELO, 2000).

tenemos aquí una comprensión del ser humano que no lo confunde con el ser de las cosas dentro del mundo? Y dado que es precisamente esta *energeia* opuesta al movimiento lo que definirá el ser del motor inmóvil, ¿no es el caso que, al menos para Aristóteles, es precisamente en términos de nuestro ser que se entiende el ser de lo divino?

La respuesta de Heidegger al pasaje crucial de *Theta 6* es compleja. Inmediatamente después de notar que cada movimiento es como tal incompleto (*ἄτελές*), Heidegger continúa:

Con la determinación de la *κίνησις* a través de la *ἐνέργεια*, Aristóteles desea comprender con precisión el *estar-en-camino* [*being-underway*] mismo. Lo esencial a ser visto es esto: la *ἐνέργεια* de una *δυνάμει*. Captar con precisión el En-camino en su Allí. El *τέλος* que se encuentra en la *ἐνέργεια* determinada significa el haber-llegado-a-detenerse [*having-come-to-a-stand*], el Ahí, la presencia [*Anwesenheit*] de algo, y de hecho la presencia de una *δυνάμει ὄν*. (p. 50)

Vemos aquí que la *energeia* es ella misma, para Heidegger, un movimiento en el sentido de estar en camino y, por lo tanto, es la *energeia* de una *dunamis*; al mismo tiempo, la *energeia* contiene aquello hacia lo que está en camino: el *telos* o fin que es presencia. La temporalidad que caracteriza a la *energeia* es, por ende, la que caracteriza al movimiento: el número del movimiento con respecto al antes y al después; una concepción del tiempo orientada hacia el presente, el «ahora», como aquello por lo que se cuenta el tiempo. El propio proyecto de Heidegger es radicalizar la concepción del movimiento de Aristóteles destruyendo su estructura «tética» y, por lo tanto, su orientación hacia la presencia y la producción [*Herstellen*] para que se convierta en el

«movimiento absoluto» que caracteriza al Dasein mismo<sup>142</sup>. Esto también es una destrucción de la concepción del tiempo de Aristóteles, ya que el Dasein en tanto «movimiento absoluto» nunca está «presente», ni está, por lo tanto, «aún-no-presente» o «ya-no-presente». En cambio, el Dasein está «en camino», en el sentido de estar siempre fuera, hacia su futuro y de regreso a su pasado, así como de ser su futuro y pasado. El Dasein es lo que *fue* y *puede* ser.

Podemos ahora retornar al pasaje del seminario de 1928 con el que comenzamos:

Haber sido completado; solo entonces ser *genuinamente* [eigentlich]. Lo perfecto constituye originalmente la presencia genuina de la πράξις. La aplicación regresiva [Rückschlag] del llegar-a-ser-completado a la acción [die Handlung] misma. Con esto (llegar-a-ser-completado), esta acción no cesa pero primero se vuelve genuina. En contraste, la ποιήσις tiene que cesar. Aristóteles quiere decir: una κινήσις que no debe interpretarse desde el ἔργον, sino que el ver es en si mismo el ἔργον. Desde

142 O, en otras palabras, Heidegger identifica el τέλος con la muerte. Esto no significa simplemente que el Dasein no tenga τέλος: «Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, das noch nicht zuende ist. Am Ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr. Vor diesem Ende ist es nie eigentlich, was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr» (HEIDEGGER, 1995, pp. 15-16). Nótese cómo esta descripción del Dasein es paralela a la descripción de Aristóteles del movimiento. Pero Heidegger continúa y observa que la muerte en tanto mi «fin» no debe entenderse como un punto en el que se interrumpe una cadena de acontecimientos; en cambio, es «die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann» (p. 16). Esto parece ser paralela a la descripción de *energeia* de Aristóteles. Sin embargo, el punto clave es que el *telos* aquí, si es una «certeza», es una radicalmente indeterminada que convierte al Dasein en su mismo ser en un estar-en-camino, no como una cadena de acontecimientos, sino como un ser-posible: «Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei» (p. 17). Para una buena descripción de esta transformación, véase S. Jollivet (2007). El hecho de que Heidegger llamara primero «Sein zum Ende» lo que se llegaría a llamar «Sein zum Tode», como señala Jollivet, muestra los orígenes de este último concepto en la teleología de Aristóteles. Dimitrios Yfantis también observa que «Die fundamentale Seinsbestimmung ἐντελέχεια findet ihre vielleicht überraschende, aber unmißverständliche Entsprechung im ‚Vorlaufen‘ als dem ‚eigentlichen Sein zum Tode‘» (Yfantis, 2009, p. 476). Véase también la útil explicación de Yfantis, que concluye de la siguiente manera: «Die ἐντελέχεια des Daseins ist aufgrund seiner spezifischen Seinsart (Existenz) nicht ein Zu-Ende-sein und Sich-im-Fertigsein-Halten, sondern ein ‚Sein zum Ende‘ als in den Tod» (p. 477). Para un abordaje del ser-para-la-muerte en *Ser y Tiempo*, el cual muestra que este es una unidad de *dunamis* y *energeia*, véase D'Angelo (2000, pp. 301-315).



dentro del ser-completado, entro primeramente de manera genuina en obra. (25 de julio)

Nótese cómo aquí la *praxis* es interpretada como una *kinêsis*, pero como una que ha sido completada. Si bien la comprensión del ser como ser-completado se deriva claramente de una comprensión del movimiento, se impone de nuevo al movimiento en el concepto de *energeia* como un movimiento que se completa y es, principalmente de manera genuina, un movimiento en tanto completado. La comprensión operativa del estar aquí es el ser como una presencia constante: una comprensión del ser tanto derivada del fenómeno del movimiento como ocultándolo. Es esta concepción del ser, así como esta temporalidad del «siempre» y del «en la mayor parte», aquello que se expresa en el tiempo perfecto.

Como ya se señaló, Heidegger está interpretando el texto crucial de *Theta 6* (1048b18-35), en el que Aristóteles distingue claramente entre *energeia* y *kinêsis*. Pero ahora podemos ver cómo Heidegger trata esto como una distinción no entre dos formas de ser sino entre dos momentos de la misma forma de ser: el movimiento como todavía en marcha (*kinêsis*) y el movimiento como haber alcanzado su fin y haberse completado (*energeia*)<sup>143</sup>. Si volvemos al seminario de 1924/25, vemos a Heidegger interpretando la *energeia* en *Theta 6* de la siguiente manera: «ὄπ᾿αἴν [ver] es la presencia [*Anwesenheit*] de lo que está completo [*fertig*] y en su ser completo todavía deviene [*wird*]» (p. 47). Es porque aquí se trata a la *energeia* como inmóvil o precisamente como

143 Helene Weiss se apropió claramente de la enseñanza de Heidegger en estos seminarios de la década de 1920, ya que en su propio libro caracteriza la *energeia* como un movimiento, pero como uno completo, porque cumple la concepción griega del ser como presencia: «Die Energeia stellt die höchste Art des Bewegteins dar, weil die volle und vollendete Anwesenheit den höchsten Sinn von Sein, wie die Griechen es verstehen, erfüllt» (Weiss, 1942, p. 103). Por ello, interpreta la distinción en *Metafísica Theta 6* como una entre *kinêsis atelês* y *teleia kinêsis* (véase p. 103 y p. 145); si bien la última frase no solo no es utilizada por el propio Aristóteles, sino que la consideraría como una contradicción en los términos, es claramente una traducción al griego antiguo del «movimiento absoluto» de Heidegger. Por lo tanto, no es de extrañar que en un seminario de 1951 Heidegger recomendará el libro de Weiss como «el único libro que aporta algo apropiado con respecto a la *Física* de Aristóteles y tal vez con respecto a Aristóteles en su conjunto» (GA 83, p. 609).

un movimiento en su ser-completado que Heidegger, al reconocer que en *Theta 6* «ἐνέργεια como un modo de ser se opone a los movimientos, κινήσεις», agrega: «ino a la κινήσεις!» (p. 47). Procediendo a abordar la aparente contradicción entre la distinción en *Theta 6* y la definición de la *kinêsis* en la *Física* como un tipo de *energeia*, es decir, una «incompleta» (ἀτελής), Heidegger explica: «En relación con la κίνησις, la ἐνέργεια sirve para manifestar la *presencia de lo que aún no está completo*». Si la *energeia* no es un movimiento, es debido a que el ser del movimiento como la *presencia* de lo que *aún no* está completo. Podemos suponer que la *energeia*, como en sí misma el ser-completo del movimiento, es para Heidegger una interpretación de ese «movimiento absoluto» que postula, pero una [interpretación] que encubre la temporalidad finita del «a veces» a través de una interpretación del ser y del tiempo como presencia constante. Para Heidegger, la temporalidad de la *energeia* es la presencia. Dicho breve y crudamente, la *energeia* es un movimiento interpretado como presencia, movimiento visto como llegando a ser movimiento solo como presencia<sup>144</sup>.

Como debería ser evidente ahora, la distinción entre *energeia* y *kinêsis* en *Theta 6* se ve debilitada por la lectura de Heidegger hasta el punto de desaparecer. Incluso si es en su ser-completado y haber-alcanzado-su-fin que la *energeia* realiza lo que es, en tanto un *llega-a-ser-completado* y un *llegar-a-alcanzar-su-fin* que continúa *deviniendo* después de haber alcanzado su fin, todavía tiene la estructura y la temporalidad de la *kinêsis*<sup>145</sup>. No obstante, ¿es esta una lectura defendible? Cabe señalar que, en cierto modo, la lectura de Heidegger del libro *Theta* es completamente «*mainstream*». Se ha vuelto bastante

144 Mientras que en los seminarios de la década de 1920 enfatiza el carácter «dinámico» de la *energeia*, Heidegger en años posteriores, incluidos los seminarios de las décadas de 1940 y 1950 contenidos en GA 83, defenderá una concepción más estática que identifica *energeia* aún más fuertemente con una concepción del ser como presencia. Ver Gonzalez (2018b).

145 Un problema relacionado aquí es que la *energeia* es tratada como el producto de un movimiento. Como Mylène Dufour (2001, p. 22) objeta con razón contra una lectura similar en las interpretaciones analíticas, una *energeia* no puede ser el producto de una *kinêsis* por la misma razón que no puede ser una *kinêsis*: el producto de una *kinêsis*, como la propia *kinêsis*, debe ser compuesta y divisible.

ortodoxo encontrar en este libro una transición de una comprensión de la *energeia* como un movimiento a una comprensión de la *energeia* como una «actualidad» estática, como en el ser-actual de la estatua de Hermes. Como resultado, incluso Myles Burnyeat ha argumentado, con gran extensión y con todas las herramientas filológicas y filosóficas a su disposición, que el pasaje al final del capítulo seis, en el que la *energeia* como *actividad (praxis)* es distinguida del movimiento, no pertenece allí en absoluto y, de hecho, no pertenece a ninguna parte de la *Metafísica*<sup>146</sup>. Este argumento, además, aunque se publicó hace más de una década, no ha recibido ningún desafío importante hasta que publiqué mi propio artículo este año<sup>147</sup>. Heidegger, por supuesto, como hemos visto, no descarta el pasaje, sino que insiste en su importancia. Esto se debe a que encuentra en el relato de *energeia* allí, como hemos visto, un movimiento que ha llegado a su fin, que está plenamente presente o, podemos decir ahora, que es plenamente actual. Pero este relato, según la propia crítica de Heidegger, si apunta hacia ese «movimiento absoluto» que en su opinión caracteriza al *Dasein* humano como tal, no trasciende las categorías de «moverse hacia el estar presente-a-la-mano» y «estar presente-a-la-mano» que solo la lectura ortodoxa reconoce. Podemos plantear el punto de esta manera: si la lectura ortodoxa reconoce solo la *energeia* de esculpir la estatua de Hermes y el estar-en-*energeia* de la estatua de Hermes terminada y, por lo tanto, rechaza el pasaje sobre la *energeia* como una actividad que no es un movimiento como algo que a lo mejor es irrelevante, Heidegger encuentra el pasaje de importancia solo como una combinación de los dos sentidos de la *energeia* como estar-en-movimiento y estar-terminada. Lo que se niega en ambos casos es que la *energeia* como actividad pueda tener su propio sentido de ser y temporalidad distintos de los del movimiento y del producto del movimiento. Sin embargo, es precisamente esta posibilidad la que debemos considerar.

146 Véase M. F. Burnyeat (2008, pp. 219-292).

147 Véase F. J. Gonzalez (2019).



## ARISTÓTELES SOBRE LA TEMPORALIDAD DE LA KINÊSIS Y LA ENERGEIA

### a. La temporalidad de la *energeia* en *Metafísica Theta 6*

El propio Aristóteles insiste en el pasaje de *Theta 6* que la temporalidad de la *energeia* no es la de la *kinêsis*. Según Aristóteles, la *energeia* difiere de la *kinêsis* no solo porque el tiempo perfecto puede aplicarse a ella y no a la *kinêsis*: tal distinción por sí misma sería compatible con la interpretación de la *energeia* como una *kinêsis* completa, como lo hace Heidegger. La diferencia es que, en el caso de la *energeia*, el tiempo perfecto es «simultáneo» con el tiempo presente, mientras que en el caso de la *kinêsis* se excluyen el uno al otro.

Porque uno no puede [ἄμα] simultáneamente caminar y haber caminado, construir y haber construido... Pero el mismo [τὸ αὐτό] puede haber visto y estar viendo simultáneamente, y estar pensando y haber pensado. A esto lo llamo ἐνέργεια, al otro lo llamo κίνησις. (1048b30-35)

¿Qué significa esto? No puede significar que una *energeia* ha alcanzado simultáneamente su fin y todavía se está moviendo hacia su fin. No puede significar que, como lo expresa Heidegger, una *energeia* o *praxis* simultáneamente se haya completado y todavía continúe *deviniendo*<sup>148</sup>. Es la incoherencia evidente de tal tesis lo que lleva a Aristóteles a negar la simultaneidad de los tiempos presente y perfecto en el caso del movimiento. Para que «haber visto» sea compatible con «seguir viendo», lo perfecto *no puede* tener el sentido de «estar terminado, estar

148 Así es como D'Angelo (2000) parece interpretar el texto simplemente asumiendo que la continuidad de la *energeia* requiere que incluya *dunamis* (véase pp. 274 y 297). Él reconoce la aparente contradicción aquí (p. 276) y, por lo que puedo ver, no la aborda adecuadamente. En su lugar, simplemente afirma más tarde que el «dinamismo» de la *energeia* requiere de su *identidad* con la *dunamis* (p. 279) y nuestra atribución a esta de «convertirse» (*divenire*) si es que no de tiempo (pp. 278-279).

completado». Para que «seguir viendo» sea compatible con «haber visto», el tiempo presente activo *no puede* tener el sentido de «devenir» o «estar en marcha»: no puede, en efecto, ser el presente *aoristo*. Pero esto significa: *la simultaneidad de los tiempos activos perfecto y presente* que distingue ontológicamente la *energeia* muestra que su ser y su temporalidad son radicalmente distintos del ser y la temporalidad del movimiento. Una *energeia* nunca está simplemente presente o a la mano, ya que siempre está aún activa, aún  $\varphi$ -ando. Una *energeia* nunca se está moviendo hacia la presencia plena o la compleción en algún fin, ni siquiera se puede decir que *haya llegado a un fin*, puesto que siempre es, en todo momento, su propio fin. Una *energeia* no puede ser aún-no, ya-no, presente-por-fin, presente-por-ahora o eternamente presente. Todos estos son atributos del tiempo que cuenta el movimiento. Pero si eso es lo que entendemos por tiempo, entonces una *energeia* no existe en el tiempo. Por lo tanto, Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco puede distinguir al placer de la *kinêsis* al afirmar que, si bien algo puede ser movido solo *en el tiempo* ( $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\iota\ \nu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\acute{\nu}\omega$ ), este no es el caso con la *energeia* de *ser-complacido* ( $\eta\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ), ya que existe «como un todo en el ahora» ( $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\nu\ \tau\iota$ , 1174b8-9). La consecuencia debería ser clara: la explicación de Aristóteles de la distinción entre *energeia* y *kinêsis* por sí misma muestra que el ser de *energeia* *no puede* entenderse desde la perspectiva del ser del movimiento y que, por lo tanto, el «movimiento absoluto» de Heidegger no es absoluto<sup>149</sup>. De hecho, si se me permite mi propia *Behauptung*, es esta: que todo movimiento, tanto en sus formas

149 Es significativo que Alberto Magno, al plantear la cuestión de si el placer (*delectatio*) existe o no en el tiempo, puede ubicarlo en el tiempo en un sentido solo atribuyéndole descanso y potencia: véase la discusión de D'Angelo (2000, pp. 295-297). Heidegger, por supuesto, ve que la explicación de  $\Theta$  6 supera la simple oposición entre movimiento y reposo. En el ensayo de 1939, por ejemplo, al afirmar que el reposo, incluso en su oposición al movimiento, tiene el movimiento (*die Bewegtheit*) como su esencia, escribe: «Deren reinste Wesensentfaltung ist dort zu suchen, wo die Ruhe nicht Aufhören und Abbruch der Bewegung bedeutet, sondern wo die Bewegtheit sich in das *Stillhalten* sammelt und dieses Innhalten die Bewegtheit nicht aus, sondern ein, ja nicht nur ein, sondern erst aufschließt; z.B. ὄρᾳ ἅμα καὶ ἐώρακε (vgl. a. a. O., b23): 'einer sieht und sehend hat er (eben) zumal auch schon gesehen'» (*Wegmarken*, pp. 282/354). Sin embargo, al mantenerse en la perspectiva del «ser-movido», este abordaje no es ni suficientemente fidedigno ni suficientemente radical.

positivas como privativas, solo puede entenderse a partir de esa *energeia* que nosotros mismos somos. Porque la vida y sus actividades para Aristóteles, como muestra nuevamente *Theta 6*, no son ni presencia estática ni movimiento radicalmente finito y abierto, ni siempre-siendo ni *tuchê*, sino una *energeia*, cuyo ser y temporalidad no son ni los del movimiento ni los de la inmovilidad. Esto es solo una afirmación, porque necesitaría más tiempo del que tengo ahora o este año o el próximo para demostrarlo. No obstante, mi objetivo en el resto de este artículo es hacer que la afirmación al menos parezca menos inverosímil.

La objeción obvia a mi lectura antiheideggeriana de *Theta 6* es la siguiente: no es el «ahora» el que hace «simultáneos» los tiempos perfectos y presentes y en el que la *energeia* existe como *no en el tiempo*, ¿no es este «ahora» un presente atemporal adimensional, y la *energeia*, al ser colocada en tal «ahora», no es interpretada como presencia y atemporalidad, es decir, privativamente desde la perspectiva del movimiento, tal como dice Heidegger? La primera respuesta es que tal interpretación del «ahora» se vuelve inverosímil por los textos que acabamos de considerar. ¿Cómo puede el «ahora» en el que una *energeia* tal como estar-satisfecho se dice que existe *como un todo* ser algún punto adimensional? ¿Cómo se puede entender el «ahora» en el que se dice que hemos visto y que todavía seguimos viendo como un presente atemporal? Pero la segunda y, al final, la única respuesta satisfactoria a la objeción es mostrar que hay en Aristóteles una comprensión positiva de la temporalidad distintiva de la *energeia* y del «ahora» en el que existe: es decir, una no derivada negativamente del ser y de la temporalidad del movimiento. Aquí solo puedo indicar dónde podemos buscar tal comprensión.

b. La temporalidad del «ahora» en la *Física*

Primero, notemos que incluso en el abordaje del tiempo en la *Física* como el número del movimiento con respecto al antes y el después, el «ahora» no es una «parte» de dicho tiempo distinto del pasado y del futuro, ni un mero punto adimensional que separa el pasado del futuro, el cual, si realmente dividiera el tiempo como un punto divide una línea,



detendría el tiempo (220a11-13). En cambio, el «ahora» es, como dice Aristóteles, la «continuidad del tiempo», lo que mantiene unidas todas sus dimensiones, lo que atraviesa el tiempo y, por lo tanto, es más estrictamente comparable a la línea como un todo que a un punto en la línea (222a10-17). Este carácter del «ahora» también permite a Aristóteles compararlo con un cuerpo que se mueve a través de diferentes lugares permaneciendo en el mismo cuerpo, pero con esta diferencia crucial: el «ahora» no es una sustancia que persiste como idéntica a sí misma bajo los cambios que, por lo tanto, permanecerían fuera de él, como si tuviera sentido decir que «ahora a las 9:35» es *lo mismo* que «ahora a las 9:36» solo que con accidentes diferentes; más bien, el «ahora» tiene el carácter peculiar de permanecer igual *precisamente por ser continuamente diferente* (219b12-30). Por ello, Aristóteles puede decir de manera bastante consistente, en un texto que desafortunadamente parece haberse corrompido en la tradición manuscrita, que el «ahora», si no en el tiempo como una parte del tiempo, *es tiempo* (220a21-22)<sup>150</sup>. De hecho, debe ser tiempo en un sentido mucho más estricto que esa numeración de movimiento que depende de él. El afirmar que la interpretación del tiempo de Aristóteles en términos del «ahora» reduce el tiempo a un presente intemporal y, por lo tanto, suprime la temporalidad como tal, es no entender en absoluto lo que significa el «ahora» y cómo funciona en Aristóteles. [El ahora] mantiene el tiempo junto no como un presente que se repite a sí mismo idéntico a sí, sino como una auto-diferenciación continua. Este es un punto significativo en el que el estudiante Gadamer insiste acertadamente en contra de la lectura de Heidegger en un seminario inédito de 1925/26 que discuto

150 El texto que nos ha llegado en los manuscritos, aunque con algunas variantes, dice: «En tanto, pues, como el ahora es un límite, no es tiempo sino que es algo meramente involucrado en la naturaleza del tiempo, pero, en tanto que numera, es número (ἀριθμός) [sic]». Ross en su comentario señala que esta lectura no proporciona la antítesis que esperaríamos y que el texto que leyó Philoponus aparentemente lo hizo: «en la medida en que numera, es *tiempo* [χρόνος]» (ROSS, 1936, p. 603). En su traducción francesa del año 2000, Pellegrin adopta esta lectura: correctamente, en mi opinión.

en otra parte<sup>151</sup>. El «ahora» tiene un «lapso»<sup>152</sup>, pero no uno que pueda medirse. Es solo por esta razón que la *energeia*, tanto en su haber-sido y su seguir siendo, puede existir como un todo en el «ahora». Puedo seguir viendo y haber visto *ahora*, porque el «ahora» es en sí mismo esa continuidad en la auto-diferenciación que *mantiene el tiempo junto*. En resumen, incluso el relato del tiempo en la *Física* muestra que el «ahora» no es parte del tiempo como «el presente» opuesto al pasado y el futuro ni tiene el carácter ontológico de la presencia, sino que es el tiempo mismo como el mantener-unido auto-diferenciador del pasado, presente y futuro. Esta es la razón por la cual la *energeia*, para la cual estos tiempos verbales no se excluyen mutuamente, puede existir como un todo en el «ahora».

c. La temporalidad del sentido común en *De Anima*

Esta concepción del «ahora» también parece ser asumida por el abordaje de la temporalidad del sentido común en *De Anima* (libro 3, capítulo 2). Como hemos visto, el mismo Heidegger reconoce la necesidad de fundamentar la concepción del tiempo en Aristóteles en un abordaje de la temporalidad del alma. Sin embargo, parece perder de vista lo que quizás sea el texto más importante a este respecto. Aristóteles sostiene que existe una percepción común (*αἴσθησις κοινή*) de los sensibles comunes (425a27). Pero esto plantea un problema fundamental. Este sentido común, al discriminar la diferencia entre dulce y blanco, debe ser a la vez uno, único e indiviso, mientras que dividido entre los dos objetos que está comparando (426b). Este problema es visto inmediatamente por Aristóteles como un problema temporal: ¿cómo -pregunta- pueden afectar a una cosa dos formas en el mismo momento

151 «Gadamer and Heidegger on Hegel's Greek Conception of Being and Time in an Unpublished Seminar of 1925/26» (forthcoming).

152 Este es un punto en el que el mismo Heidegger (1989, pp. 351-352) insiste en su lectura del abordaje del tiempo de Aristóteles en *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24]. Por lo tanto, contrariamente a lo que afirma Yfantis (p. 439, n. 884), no es para nada claro que el intento de Heidegger por hacer notar la dimensionalidad y el 'estirarse' del 'ahora' tergiversa el texto de Aristóteles.

(427a5-10)? ¿Cómo podemos ver la blancura, saborear la dulzura y percibir la diferencia entre ellas *en un tiempo indiviso*? Como en la *Física*, Aristóteles apela a una analogía con el «punto»: así como el punto puede ser tratado tanto como uno y dos (es decir, como el comienzo de un segmento de la línea y como el final de otro segmento), así también el alma puede usar el mismo signo (τῷ αὐτῷ σημείῳ) dos veces (δίς) simultáneamente (ἄμα), por ejemplo, al aplicar el concepto de diferencia tanto a lo que se ve como a lo que se saborea (427a12-13). Pero esta analogía obviamente tiene sus limitaciones. Si el punto se puede tratar como dos, esto es solo en momentos diferentes: lo tomamos primero como el final de una línea y luego lo tomamos como el comienzo de otra línea. Como señala Aristóteles en 430b12, si uno piensa en cada mitad de la línea por separado, «entonces, por el mismo acto, uno también divide el tiempo». Lo que se requiere en el caso del sentido común, en cambio, es que el alma discrimine dos formas diferentes *al mismo tiempo*. El «dos veces simultáneamente» es el problema<sup>153</sup>. ¿Cómo no concluir que el momento mismo en el que ocurre la discriminación es *tanto indiviso como dividido*? Al discriminar entre dulce y blanco, pienso cada uno por separado y, por lo tanto, en un tiempo dividido; mientras que también los pienso «a la vez» y, por ende, en un tiempo indiviso. Esto es posible no en un «ahora» entendido como presencia idéntica a sí misma, sino solo en un «ahora» entendido de la manera ya sugerida: como solo lo mismo en continua autodiferenciación. Aquí la analogía con el punto es válida solo si nos referimos no al punto real que ha

153 H. G. Apostle comenta: «¿Puede esa facultad [es decir, el sentido común] sentir sus objetos simultáneamente o debe sentirlos en diferentes momentos? Puede sentir un objeto blanco, luego sentir un objeto negro y luego juzgar que la negrura difiere de la blancura. Pero parece que también puede sentir al mismo tiempo un objeto que es en parte negro y en parte blanco y luego emitir el juicio. ¿Sería esta la posición de Aristóteles?» (Apostle, 1981, p. 143). Es difícil ver cómo cualquiera de ambas podría ser la posición de Aristóteles. La primera está descartada por la insistencia de Aristóteles en que el tiempo es indiviso. La segunda posición no ofrece realmente una alternativa: incluso si se puede juzgar que la blancura y la negrura pertenecen al mismo objeto, son en sí mismas objetos diferentes de sensación como lo es la diferencia que se siente entre ellas. Aquí también tenemos la aparente imposibilidad de que el sentido común perciba diferentes objetos y los relacione entre sí en un tiempo indiviso.



dividido la línea, sino al punto potencial que es la línea misma. Lo que se capta tanto en el caso de tal punto como en el caso del «ahora» es un todo [whole] tanto indiviso como dividido.

d. La temporalidad de lo divino en *Met. Λ* y *De Caelo*

Nada de esto, sin embargo, proporciona una comprensión positiva de la *energeia* que, como tal, existiría solo en el «ahora», en lugar de ser contada y, por lo tanto, unida por el ahora, como es la *kinêsis*. Para tal comprensión positiva, me dirijo finalmente a aquel ser caracterizado por Aristóteles como nada más que *energeia* y, por consiguiente, como de ninguna manera *movido*: el motor inmóvil o dios<sup>154</sup>. Nunca debemos dejar de sorprendernos –¿o acaso hemos siquiera comenzado a sorprendernos?– por el hecho de que lo que es para Aristóteles la primera

154 Probablemente no sea casualidad que D'Angelo, en un libro de 437 páginas, ni una sola vez discuta la *energeia* pura del motor inmóvil. No solo sigue en cierta medida a Heidegger en esta omisión, sino que una tesis central defendida a lo largo del libro es claramente incompatible con la caracterización de Aristóteles del motor inmóvil: la tesis, a saber, de que la *energeia* es siempre *energeia* de una *dunamis* que conserva esta *dunamis* como tal. Así, D'Angelo insiste en que, si Aristóteles argumenta contra los megarianos a favor de la distinción entre *dunamis* y *energeia*, de todos modos ambas sean uno en el ejercicio de una capacidad, es decir, que la *energeia* no excluya a la *dunamis*, sino que la incluya (pp. 373-374). El argumento central de D'Angelo, claramente influenciado por Heidegger (ver, por ejemplo, p. 423), es esta unidad de *dunamis* y *energeia*, lo que significa que hay *dunamis* presente en cada *energeia* y *energeia* presente en cada *dunamis* (ver p. 414). No obstante, ¿cómo es compatible esta tesis con la explicación de Aristóteles del motor inmóvil? La actividad de este último no puede ser el ejercicio de una capacidad que permanece como tal, ya que tal capacidad implicaría la posibilidad de *no actuar* (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύνανμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν, 1071b13-14). Se podría buscar apoyo para la tesis de D'Angelo en un pasaje donde Aristóteles plantea la *aporía* de que la *dunamis* podría parecer anterior a la *energeia*, pues lo que es potencial no necesita estar activo mientras «δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι...» (1071b23). Sin embargo, con el δοκεῖ, Aristóteles tiene cuidado de no comprometerse con esta suposición de la *aporía*, y con razón, ya que parece estar en conflicto con el argumento explícito de que lo que es eternamente activo *no puede* δύνανμιν ἔχειν. Otro texto que se podría considerar a favor de la tesis de D'Angelo es el que parece atribuir al motor inmóvil δύνανμιν ἄπειρον (1073a8). Pero el punto aquí, como en el argumento más extenso de *Física* VIII.10, es que dios no puede ser un cuerpo porque todos los cuerpos deben ser finitos y un cuerpo finito *no puede poseer el poder infinito de causar movimiento eterno*. La palabra *dunamis* claramente no se usa aquí en el sentido técnico en el que se le contrasta con *energeia*. Christopher Long (2011), en un libro inspirado, como el de D'Angelo, en la lectura de Heidegger, tiene el mérito de confrontar el problema del motor inmóvil de frente, pero se ve obligado a atribuir *dunamis* al motor inmóvil. En la página 236 sugiere que si bien la *ousia* del motor inmóvil no puede ser *dunamis*, esto no requiere que el motor inmóvil carezca de *dunamis*. Sin embargo, no se da ninguna explicación de lo que esto podría significar.

*ousia*, tanto óntica como ontológicamente, debe identificarse en *Metafísica 12* con el placer (1072b13), vivir (1072b26 -27) y pensar<sup>155</sup>. Lo que explica esta identificación es que la *energeia* -la cual, según el capítulo 8 del libro *Theta*, es anterior a la *dunamis* en el ser- no es una presencia estática, aun si se excluye la *δύναμις* y, por lo tanto, el movimiento, sino *actividad*. Es lo que Aristóteles llama en la *Ética* a Nicómaco, en una frase cuyo sentido desafía tanto a Heidegger como a prácticamente toda interpretación de Aristóteles, una *ἐνέργεια ἀκίνησις*, una «actividad de inmovilidad» (1154b26-28)<sup>156</sup>. ¿Cuál es, entonces, la temporalidad de esta actividad divina inmóvil?

En efecto, Aristóteles argumenta que el motor inmóvil debe ser imperecedero (*ἀίδιος*, 1072b28), pero debemos ser extremadamente cuidadosos al interpretar lo que esto significa. Si el motor inmóvil es pura *energeia*, entonces estrictamente hablando no puede existir *en el tiempo*. Si es eterno, por ende, esto no puede ser en el sentido de que «dura para siempre» [*everlasting*], que existe a lo largo de o que toma un tiempo infinito. Si nunca dejara de existir, eso no se debe a que esté presente a lo largo de todo el tiempo, sino a que no existe *en lo absoluto*, ni en su totalidad en el tiempo; en contraste con nosotros mismos, quienes *nos cansamos* de nuestras actividades porque *sí* existimos en el tiempo a causa de nuestra *dunamis*.

Entonces, ¿tenemos aquí simplemente esa concepción de «eternidad» que Heidegger encuentra en la ontología medieval y que argumenta que no es más que la negación del ser-en-el-tiempo? Aquí primero debemos señalar un asunto de gran importancia: el concepto de *energeia* de Aristóteles contradice en lugar de confirmar esa identificación

155 Como Franco Volpi (1991) observa en un raro artículo dedicado al tema, «Il faut dire d'abord que la détermination de Dieu comme vie (ζωή) et comme être vivant ou 'animal' (ζῷον) paraît, d'emblée, curieuse et bizarre» («La Détermination Aristotélicienne du Principe Divin comme ζωή [Mét., Λ, 7, 1072 b 26-30]»).

156 Volpi (1991) pregunta: «L'idée d'une ἐνέργεια ἀκίνησις, qu'Aristote nous suggère, n'est-elle pas une *contradictio in adiecto*?» (p. 371). La tarea de cualquier interpretación adecuada es mostrar por qué esto *no* es el caso.

del verdadero ser con el ser eterno, que Heidegger ha identificado como la herencia griega en la ontología medieval. Esto se debe a que una *energeia* que dura un segundo no es, según Aristóteles, menos completa o perfecta que una *energeia* que dura para siempre. Esto es precisamente lo que significa para una *energeia* no estar en el tiempo: la extensión de su duración no hace absolutamente ninguna diferencia en la cualidad de su ser<sup>157</sup>. Podríamos tener muy buenas razones para concluir que la *ousia* divina nunca puede perecer –en concreto, porque como pura *energeia* excluye cualquier *dunamis* limitante–; pero si la *ousia* divina desapareciera hoy, no sería menos perfecta. Esto se debe a que lo que la hace perfecta no es durar para siempre, ni el no verse afectada por el tiempo, sino que es una actividad completa. Por lo tanto, Aristóteles puede objetarle a Platón que la Idea del Bien no es más buena por ser eterna, así como una cosa blanca que dura mucho tiempo (*πολυχρόνιον*) no es más blanca que una que es «efímera» (*ἐφημέριος*, 1096b3-5). Para Aristóteles, lo efímero puede ser tan bueno y tan perfecto como lo eterno<sup>158</sup>.

Una vez que concluimos que la *ousia* divina no toma tiempo y, por lo tanto, estrictamente hablando, no debe describirse como «algo

157 Dufour toma una afirmación similar a la que realizo en Gonzalez (1991, p. 147) para decir que la «continuidad temporal» es completamente accidental a la naturaleza de la *energeia* (p. 16). Aquí debemos tener cuidado. Mi punto es que la *extensión* de la duración de una *energeia* es completamente accidental a lo que es: es tan completamente lo que es si dura un segundo como si durara una eternidad. Esto no quiere decir que tener algún tipo de duración temporal sea accidental a la naturaleza de una *energeia* y que una actividad pueda ser algún punto atemporal sin dimensiones (algo difícilmente concebible). La tarea consiste precisamente en comprender qué tipo de duración temporal es esta que puede existir como un todo en el «ahora» y que, por ende, no está sujeta a la medida del movimiento.

158 Uno podría objetar que en este caso las *energeiai* en las que participamos no serían menos perfectas que la de dios. De hecho, es posible que, sin embargo, como sugiere Aristóteles en 1072b14-15, lo que nos distingue de dios no es una imperfección en la *energeia* misma, sino más bien nuestro ser material y, por lo tanto, potencial que nos impide perseguir esta *energeia* de forma continua y sin fatiga. Este punto está bien expresado por Dufour (2001): «La valeur ontologique de l'ἐνέργεια est certainement comparable chez le dieu et chez l'homme. La différence se trouve bien plutôt entre ceux-ci qui l'exercent » (p. 43). En cuanto a la otra posibilidad que Aristóteles considera en 1072b24-26, esto es, que la actividad de dios es incluso mejor que la nuestra, esto no se debería a su duración eterna, sino a la identidad absoluta con su objeto.



que dura para siempre», es fácil caer en el error opuesto: el de concluir que Aristóteles le niega al tipo más elevado de *ousia* cualquier temporalidad e identifica de ese modo al ser con cierta auto-presencia absoluta que borra el tiempo. Espero que lo que ya he argumentado al menos hará que hagamos una pausa antes de llegar a tal conclusión y por las siguientes razones: la *ousia* divina se identifica aquí no con cierta actualidad estática, sino con la actividad del pensamiento, la vida y el placer; este dios tiene poco que ver con el Dios de los escolásticos entendido como *intuitus* puro. Además, se ha demostrado que las actividades que caracterizan al dios de Aristóteles no carecen para nada de temporalidad, sino que se caracterizan por su propia temporalidad distintiva que permite la «simultaneidad» de los tiempos activos perfecto y presente. Finalmente, el «ahora» en el que existen tales actividades, si no es una parte del tiempo entendida como el número del movimiento, tiene la función de unificar las diferentes dimensiones del tiempo en su propia diferencia y, en esa medida, no es análogo al punto adimensional. Considerando brevemente la descripción de Aristóteles de la temporalidad de dios, ahora confirmará estos puntos y los desarrollará aún más.

La palabra que Aristóteles usa para referirse a la temporalidad de Dios es el *aiôn* (1072b29). Este *aiôn* se califica aquí como «eterno» (*αἰδιος*) y, por lo tanto, proporciona una respuesta a la pregunta de qué tipo de eternidad caracteriza a Dios si no es el simple «durar para siempre». ¿Qué significa entonces *aiôn*? Para aclarar este término, debemos recurrir a *De Caelo* I.9, donde Aristóteles aborda el ser y la temporalidad de lo que existe fuera de los cielos. Se nos dice que este tipo de ser no puede existir en el tiempo y, por lo tanto, no puede envejecer por el tiempo: el tiempo se entiende claramente aquí como se define en la *Física*, es decir, como el conteo del movimiento con respecto al

antes y al después<sup>159</sup>. Pero Aristóteles procede a proporcionar una caracterización positiva de la temporalidad de tal ser cuando observa que vive la mejor vida a lo largo de todo un *aiôn*. Aristóteles luego comenta que nuestros antepasados se inspiraron cuando acuñaron esta palabra para referirse *al período de vida completo de un ser vivo*, un período que abarca todas las etapas naturales de dicha vida y no deja nada fuera: «τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν» (279a23-25). El *aiôn* se identifica aquí con un *fin*, un *telos*, pero no en el sentido de completar el movimiento en un tiempo particular, como en la casa que se ha construido, ni en el sentido de presencia constante, sino más bien en un sentido insospechado por Heidegger: el de *abarcar todo un tiempo*<sup>160</sup>.

El tiempo aquí no es una *sucesión*, un conteo de movimiento por medio de «ahoras» discretos, sino *un todo abarcante* [*an encompassing*

159 Véase la afirmación en la *Física* de que lo que es eterno (τὰ ἀεὶ ὄντα) no existe como tal en el tiempo porque su ser no se mide por el tiempo (221b3-7). Por el contrario, el *descanso* existe en el tiempo porque se mide por el tiempo (221b7-14). Como señala Aristóteles, no todo lo que no se mueve está en reposo, puesto que, para estar en reposo, una cosa debe por naturaleza ser capaz de ser movida y, por lo tanto, capaz de ser privada de movimiento. Es importante notar que Aristóteles en todo este pasaje (ver 221a5) distingue entre: 1) ser medible por el tiempo y 2) que el ser de uno sea medible por el tiempo. La distinción no es importante en el caso del movimiento, ya que se presenta en ambos, pero parece importante en el caso de la *energeia*. Ciertamente, hay un sentido en el que una *energeia* puede medirse por el tiempo: puedo pensar durante media hora o sentir placer durante veinte minutos. Sin embargo, esto no significa que el *ser* de estas actividades sea medible por el tiempo. Del mismo modo, podríamos medir la actividad divina como duradera a lo largo de todo el tiempo, pero esto no significa que el ser de esta actividad se pueda medir por tiempo. Donde Aristóteles hace explícitamente la distinción, entre *x* medible por el tiempo y el ser de *x* medible por el tiempo, parece ser solo este último lo que hace que *x* exista en el tiempo (221a7). El hecho de que mi sentimiento-placer pueda medirse tomando un cierto período de tiempo, no hace por sí mismo que mi sentimiento-placer exista en el tiempo.

160 Hasta donde sé, Heidegger discute el término αἰών solo en conexión con Heráclito (fr. 52) donde se le describe como «un niño jugando». En un contexto traduce este término, después de comentar que es difícil de traducir, como «*Seinsgeschick*» (Heidegger, 1957, pp. 187-188); en otro contexto, lo traduce como «*Weltzeit*» (Heidegger, 1994, p. 280). No he podido encontrar ningún lugar donde Heidegger discuta el uso que hace Aristóteles del término en referencia a la temporalidad del motor inmóvil. Si Heidegger hubiera visto que para Aristóteles esta noción expresa más tiempo *de vida* que tiempo *del mundo*, su conclusión de que los griegos interpretaron la temporalidad de la vida desde la perspectiva de la temporalidad del mundo habría sido mucho más difícil de alcanzar.

*whole*]: una «duración» que mantiene unidos el pasado, el presente y el futuro en su unidad. Por consiguiente, en la *Metafísica*, Aristóteles califica al *aiôn* como *synechês*, «mantener unidos, continuos» (1072b29). En *De Caelo*, elabora cuándo, al aplicar la antigua noción de *aiôn* a lo divino, lo describe como un fin *que abarca todo el tiempo, incluso el tiempo ilimitado* (τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος 126, 279). Si el *aiôn* puede abarcar un tiempo ilimitado, una aparente imposibilidad, esto se debe a que no significa una medida de tiempo, sino una unidad de tiempo que puede ser vivida *ahora*<sup>161</sup>. «Lapso de vida» [*Lifespan*] significa aquí no una cantidad de vida, sino una cualidad de vida: vivir una vida entera donde este «entero» [*whole*] no es contable.

Aristóteles procede a decirnos que el término *aiôn* se deriva de *aei einai*: *ser siempre*. Pero tal derivación solo nos dice que ser-siempre no puede significar aquí estar-siempre-a-la-mano. Si la palabra *aiôn* puede describir incluso una vida humana finita, esto se debe a que incluso aquella vida se caracteriza por la integridad temporal, de tal manera que en cada momento puedo haber vivido al estar viviendo aún. Si no es eterna en cantidad debido a nuestra *dunamis*, nuestras vidas siguen siendo eternas en cualidad. Por ello, en *Metafísica Theta 6*, Aristóteles puede contrastar el vivir con la *kinêsis* al afirmar que nunca se detiene (ποτε παύεσθαι, 1048b26). En otras palabras, esto no significa, por supuesto, que lo que vive no puede morir nunca; el punto en cambio es que vivir, a diferencia de construir una casa o volverse saludable, nunca *puede llegar a su fin* porque al haber vivido uno todavía está viviendo y al vivir uno ya ha vivido; es decir, no puede llegar a su fin en el tiempo porque es *un fin* que abarca un tiempo entero

161 Esto sugiere, por lo tanto, que la temporalidad unificadora del *aiôn* fundamenta el tiempo en el sentido de sucesión. Si, entonces, en lugar de hablar de ausencia de tiempo, hablamos de un sentido diferente del tiempo, podemos afirmar la sugerencia perspicaz de D'Angelo (2000): «Nel caso dell'ἐνέργεια sembra pertanto che vi sia una assenza di tempo che fonda il tempo, mentre nel caso della κίνησις sembra che vi sia un trascorrere del tempo che elimina la possibilità stessa del tempo» (p. 279). De hecho, D'Angelo habla un poco más tarde de un «tempo originario» que caracteriza a la ἐνέργεια y, según el cual, nunca cesa (p. 284). Ver también la p. 383.



[*whole*]. Como dice Aristóteles, la vida del motor inmóvil es como nuestra propia vida, aunque nunca se agota por una potencialidad en tensión con ella. Si la temporalidad del *aion* se puede aplicar al motor inmóvil divino, esto es solo porque esta primera *ousia* es *la vida*. En ese sentido, contrariamente a la tesis central de Heidegger en los seminarios de 1923/24 y 1924/25, no es el ser y la temporalidad del mundo, sino el ser y la temporalidad de la *vida* lo que, al menos en el caso de Aristóteles, proporciona la directriz para la interpretación del ser divino<sup>162</sup>.

## CONCLUSIÓN

En síntesis, la temporalidad de dios no es la de un presente atemporal, sino el que caracteriza una *vida entera*<sup>163</sup>. La temporalidad de la *energeia* no es ni presencia ni apertura radical hacia el futuro como pura potencialidad y negatividad, sino más bien ese perfecto en el que algo puede *haber sido* mientras continúa *siendo*<sup>164</sup>. Así, es esta temporalidad «sunectiva»<sup>165</sup>, la que explica la posibilidad de esa numeración de movimiento que define la temporalidad de los objetos naturales, ya que

162 Contra la tesis de Heidegger, de que Aristóteles interpretó el ser desde la perspectiva del ser del movimiento y de la producción específicamente, Yfantis (2009) comenta acertadamente: «Bezüglich der Begriffe, Potentialität (δύναμις), Aktualität' (ἐνέργεια) und Vollendung (ἐντελέχεια) ist wohl die Annahme plausibler, daß diese Begriffe primär aus der Erforschung der Lebensphänomene gewonnen werden» (p. 355).

163 Gwenaëlle Aubry (2006) hace la importante sugerencia de que es precisamente a través de la noción de *vida* que se supera la distinción entre *energeia* como acto y *energeia* como actividad: «La notion de vie, zôê, intervient précisément à la jonction du sens ontologique et du sens pratique de l'ἐνέργεια..., venant ainsi nommer l'activité de ce qui est acte par soi» (p. 172). En contraste, es consistente con la reducción de Pierre Aubenque (2009) de la *energeia* a pura presencia y actualidad que descarte hablar de la vida aquí como una mera metáfora biológica (pp. 90-91).

164 Aubenque, al rechazar la interpretación de Hegel de la *energeia* como «actividad», objeto absurdamente la sustitución de Hegel «au parfait de l'Acte pur l'aoriste d'une activité» (p. 91), aparentemente olvidando que Aristóteles atribuye a la *energeia* no solo al tiempo perfecto, sino también al presente activo (*Soph. El.* 178a9, *De Sensu* 446b3-5, *Met.* 1048b18-36).

165 Este neologismo barbárico pretende ser un contraste con la temporalidad extática de Heidegger como se describe, por ejemplo, en *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24] (1989, pp. 377-378).

dicha numeración requiere un «ahora» que permanezca igual mientras cambia constantemente, que divida el tiempo mientras lo mantiene «simultáneamente» junto (συνέχεια χρόνου). En efecto, ahora puedo hacer mi propia *Behauptung* –sin aparecer completamente dogmático–, ya que desde el pasaje citado en *De Caelo* se puede sugerir que el tiempo que acompaña al movimiento se deriva de la temporalidad de la *energeia*: no se puede contar movimiento y, por lo tanto, no hay tiempo en ese *sentido*, sin un tiempo que mantenga unido el pasado, el presente y el futuro, sin borrar su diferencia. Es solo porque la actividad existe como un todo en el «ahora» y debido a que el «ahora», por lo tanto, tiene su propio *lapso*, que el «ahora» puede contar el movimiento con respecto al antes y después, dando lugar al tiempo como el número del movimiento. Asimismo, esta actividad en el «ahora», que constituye su temporalidad y permite que el «ahora» cuente el tiempo como el número del movimiento, es *la actividad del alma o, menos engañosamente, la actividad de la vida*. Si bien Heidegger tiene razón al insistir en que Aristóteles no hace que el tiempo sea «subjetivo», lo que sí hace es fundamentar la temporalidad del mundo en la temporalidad de la vida. Si es del motor inmóvil, en última instancia, que depende todo movimiento y, por ende, del tiempo, eso solo es posible porque el motor inmóvil está *vivo*. Es solo porque la primera *ousia* no está *en el tiempo*, sino que abarca el tiempo en *un lapso de vida*, que puede haber tiempo como el número del movimiento. Cuando Heidegger (2005) afirma en un curso de conferencias de 1922 cuál es un presupuesto de toda su lectura de Aristóteles, a saber, que «el concepto de *θειον* se vuelve en primer lugar completamente entendible por el fenómeno de la *κίνησις*» (p. 100), tenemos que mantener *exactamente lo contrario*. El ser y la temporalidad del movimiento solo pueden entenderse desde la perspectiva del ser y de la temporalidad radicalmente diferentes de la *energeia* en tanto caracteriza a *ambas*: a la *praxis* humana y a la *praxis* divina. El movimiento «original» o «absoluto» de Heidegger deriva de una actividad que no es movimiento: la *energeia* de la vida práctica misma. La temporalidad de

tal *energeia* no es ni la temporalidad de la diferenciación absoluta y la finitud radical, ni la temporalidad de la repetición auto-obliterate de un presente idéntico a sí mismo<sup>166</sup>. Es tiempo de que comencemos a pensar en el tiempo de manera diferente, con Aristóteles.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APOSTLE, Hippocrates George. **Aristotle's On the Soul**. Grinnell: The Peripatetic Press, 1981.

AUBENQUE, Pierre. **Problèmes Aristotéliens: Philosophie Théorique**. Paris : J. Vrin, 2009.

AUBRY, Gwenaëlle. **Dieu sans la Puissance: Δύναμις et Ἐνέργεια** chez Aristote et chez Plotin. Paris : J. Vrin, 2006.

BURNYEAT, Myles. F. «Kinēsis vs. Energeia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics». **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 34, p. 219-292, 2008.

D'ANGELO, Antonello. **Heidegger e Aristotele: La Potenza e l'Atto**. Napoli: Il Mulino, 2000.

DUFOUR, Mylène. «La distinction ἐνέργεια-κινήσις en *Métaph.* Θ, 6: deux manières d'être dans le temps». *Revue de philosophie ancienne*, v. 19, n. 22, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Der Satz vom Grund**. Pfullingen: Neske, 1957.

HEIDEGGER, Martin. «Vom Wesen und Begriff der Φύσις: Aristoteles, Physik B, 1 (1939)», En **Wegmarken** (pp. 280-281 [pp. 352-353]). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978 [1967].

HEIDEGGER, Martin. **Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24]** (2ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

166 Aubry (2006) constituye una rara excepción al argumentar, de acuerdo con lo que sostengo aquí, a favor de una interpretación que hace de la ontología de Aristóteles «une ontologie qui ne réduit l'être ni à la puissance, ni à la présence» (p. 15). Su desacuerdo con Aubenque (2009) es paralelo al mío: donde este último ve «une métaphysique de l'inachèvement et une sagesse des limites», ella ve «une ontologie de la perfection, qui porte, aussi, une éthique du dépassement» (n. 1, p. 143). Véase también la p. 186. Y de nuevo: «Pas plus qu'une métaphysique inachevée, on ne peut voir en elle une métaphysique de l'inachèvement. C'est une pensée de l'acte, entendu tant comme accomplissement que comme actualité –perfección, et perfection donnée dans l'ici et maintenant» (p. 204).



HEIDEGGER, Martin. «Wozu Dichter». En **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie** [GA 18]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Les conférences de Cassel**. Paris : J. Vrin. 2003 [1925].

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Anzeige der Hermeneutischen Situation]** [GA 62]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. «Wahrsein und Dasein nach Aristoteles». En Theodore Kisiel y Thomas Sheehan (eds.), **Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927** (Brian Hansford Bowles, trad.) (p. 226). Evanston: Northwestern University Press, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge 1915-1932** [GA 80.1]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

GONZALEZ, Francisco J. «Aristotle on Pleasure and Perfection». **Phronesis**, v. 36, n. 2, 147, 1991.

GONZALEZ, Francisco J. «Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of Energeia and Dunamis in Aristotle». **Southern Journal of Philosophy**, v. 44, n. 4, p. 533-568, 2006.

GONZALEZ, Francisco J. «The Aristotelian Reception of the Idea of the Good According to Heidegger and Gadamer». **χώρα REAM**, v. 15/16, p. 611-628, 2017/2018.

GONZALEZ, Francisco J. «The Birth of **Being and Time**: Heidegger's Pivotal 1921 Reading of Aristotle's *On the Soul*». *Southern Journal of Philosophy*, v. 56, n. 2, p. 216-239, 2018a.

GONZALEZ, Francisco J. «Δύναμις and Dasein, Ἐνέργεια and **Ereignis**: Heidegger's (Re) turn to Aristotle». **Research in Phenomenology**, v. 48, 409-432, 2018b.

GONZALEZ, Francisco. J. «Being as Activity: A Defense of the Importance of **Metaphysics** 1048b18-30 for Aristotle's Ontology» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 56, p. 123-191, 2019.

JOLLIVET, Servanne. «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik». En **Heidegger und Aristoteles, Heidegger Jahrbuch 3** (pp. 147-148). Freiburg: Karl Alber, 2007.

LONG, Christopher. **Aristotle on the nature of truth**. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

ROSS, David. **Aristotle: Physics**. Oxford: Clarendon Press, 1936.

VOLPI, Franco. «La Détermination Aristotélicienne du Principe Divin comme ζωή [Mét., Δ, 7, 1072 b 26-30]». **Les Études philosophiques**, v. 3, 1991.

WEISS, Helene. **Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles**. Basilea: Haus zum Falken, 1942.

YFANTIS, Dimitrios. **Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles**. Berlin: Duncker & Humboldt, 2009.



The background is a complex, abstract composition of various colors and textures. It features a mix of deep blues, vibrant reds, and rich purples, with some areas appearing more like a fine mesh or woven fabric. The overall effect is one of depth and complexity, with the colors blending and overlapping in a way that creates a sense of movement and depth. The textures vary from smooth to more fibrous or woven, adding to the visual richness of the background.

Parte

# III

ANDANTE.  
UMBRALES  
DEL HABLA





Ricardo Horneffer  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

# Heidegger, pensador de lo innombrable<sup>167</sup>

167 Este texto ha sido apoyado por el proyecto PAPIIT IN 404619, "Metafísica y paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.09](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.09)



#### Resumen:

El presente artículo se propone mostrar los límites y debilidades del lenguaje que se basa en la lógica binaria. Frente a esta Heidegger señala la necesidad de otra gramática que permita “nombrar” al ser y no confundirlo con un ente. Acudo a otros autores que comparten el *sentir* heideggeriano: Parménides, Heráclito, Platón, Rilke, Quignard, Jünger. El lenguaje cotidiano, en lugar de abrir el horizonte de la comprensión del ser, más bien lo ha cerrado históricamente cada vez más, al concebirlo como presencia plena, eterna y absoluta. A diferencia de esto, Heidegger pregunta por el *sentido* del ser, por su *historia*, pero no para definirlo sino para comprender que se rehúsa a ser *dicho*: es innombrable.

**Palabras clave:** ser; habla; lenguaje; escucha; silencio.

Se podría objetar, con cierta facilidad, el título de mi trabajo, re-firiendo pasajes del propio Heidegger. Ofrezco tan solo un ejemplo del *Epílogo a ¿Qué es Metafísica?*: «Obediente (*gehorsam*), todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para este la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje (*Sprache*)» (HEIDEGGER, 2001, p. 257). Este pasaje, al que volveré, parece contundente: se explora la palabra precisa para que el ser se muestre en el lenguaje. Si bien esta interpretación es factible, me parece que esconde un *problema*.

En *Ser y Tiempo*, ya se manifestaba Heidegger en contra de la lógica del lenguaje. Al final de la sección 7 escribe: «[...] una cosa es hablar en forma narrativa (contar cuentos) sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido con frecuencia faltan no solo las palabras, sino sobre todo la “gramática”» (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Para hablar del ser se precisa de otro modo de comprender el lenguaje y su estructura. Esta necesidad la aclara en la sección 34:

*La liberación de la gramática respecto de la lógica requiere previamente una comprensión positiva de la estructura fundamental a priori del discurso (habla, Rede) en general, entendido como un existencial, y no puede llevarse a cabo ulteriormente por medio de correcciones y complementaciones del legado de la tradición.* (HEIDEGGER, 2014, p. 184)

No se trata, pues, de «maquillar» la gramática con uno que otro cambio, sino de comprender que la esencia del habla va «más allá» de la lógica imperante. ¿Cuál es esa otra gramática? Si bien Heidegger no la desarrolla sistemáticamente, es decir, no presenta una *nueva* gramática, sí deja claro que, en primer lugar, la tradición confundió al ser con un ente, error que desemboca en el olvido del primero y, en segundo lugar, que el ser del que habla no es sustantivo –aunque lo parezca–, sino *algo más*, lo *transcendente por excelencia*. No es sustantivo porque *no sustenta nada, no substancia nada*, no es fundamento, principio u origen, como lo pretendió la onto-teo-logía. Además, en *Ser y Tiempo* mismo, en una frase que puede pasar desapercibida, ya intuye lo que en su



obra posterior cobrará cada vez mayor importancia: «[...] la apertura de la existencia –dice-, *puede* convertirse en finalidad propia del discurso (habla) “poetizante”» (HEIDEGGER, 2014, p. 181, la cursiva es mía).

¿En qué basa Heidegger esta sospecha? El habla poetizante *no* reflexiona en torno a la diferencia ontológica; tampoco pretende, fenomenológicamente, des-ocultar al ser. De lo que sí es consciente es del poder de la palabra. En 1899, discurre Rilke en torno a ello:

Les temo tanto a los modos de decir humanos.  
Todo lo dicen con tanta claridad:  
y esto se llama perro y aquello se llama casa,  
y aquí es el principio y el final está allá.

Me inquieta también su sentido, su juego con la ironía,  
saben todo, lo que será y lo que fue;  
ninguna montaña les resulta ya asombrosa;  
su jardín y su propiedad lindan prácticamente con Dios.

Siempre quiero prevenir y resistir: manténganse alejados.  
*Escucho con tanto gusto a las cosas cantar.*  
Los modos del decir humano las manosean: se quedan rígidas  
y mudas.  
Van a terminar matándome a todas las cosas.  
(*Líricos alemanes*, 1943, p. 336, la traducción y las cursivas  
son mías)

Con la palabra se corre el riesgo de *entificarlo* todo, de objetivarlo, de comprenderlo como «ante los ojos», de asignarle a cada uno de los entes un lugar y significado determinados y, a partir de ello, decidir sobre sus respectivas interrelaciones. El lenguaje cotidiano que, según Heidegger, es un «poema olvidado», es un útil, una herramienta que sirve para hacer del mundo una *imagen* a semejanza del ser humano, misma que se reproduce cada vez a mayor velocidad, conforme la tecnocracia hace de nuestro hábitat su lugar de residencia. Lo que define al lenguaje cotidiano es su supuesta *claridad*, pues parte de la consigna de no dejar nada intocado, sino definirlo, delimitarlo, lo cual termina por contaminar todo. Su intención es *clarificar* para que todo

se entienda a cabalidad, pero lo que logra es debilitar cada vez más las posibilidades del *claro*, de la ligereza de la *Lichtung*. Empobrece el *thauma*, originador de la duda y la pregunta.

El peligro del lenguaje ya lo había advertido Parménides. En B 8, se lee: «Y ahora aprende las opiniones de los mortales, escuchando el *engañoso* orden de mis palabras. Según sus pareceres han *impuesto nombres* a dos formas [...]» (PARMÉNIDES, 1986, p. 481, las cursivas son mías). Resulta interesante que la diosa inste al joven a escuchar –tema al que volveré– y aprender, con el objeto de que no se deje convencer por las erróneas convicciones de los seres humanos, quienes obligan a las cosas a ser lo que ellos *ven* en ellas. Este lenguaje im-propio se debe a que, quienes lo utilizan, se basan en las meras apariencias, en lugar de hacer uso de la razón para descubrir lo que las cosas tienen de verdadero.

Platón da un paso más. En *Fedón*, Sócrates se dirige a Critón en los siguientes términos: «[...] el no expresarse bien no solo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas» (PLATÓN, 1997, p. 138). Un lenguaje descuidado produce mal, no solo en quien se expresa, sino también en quien escucha. Podría pensarse que se trata de una cuestión menor, pues es posible corregir lo dicho tantas ocasiones sean necesarias para que los interlocutores queden conformes y crean referirse a lo *mismo*. Sin embargo, para Platón el mal uso del lenguaje produce una literal malformación ontológica, pues, según él, lo que entra en el alma, a diferencia del cuerpo, permanece en ella, es decir, ya no puede ser desechado.

Pascal Quignard tiene otro acercamiento al lenguaje. No solo le otorga un *lugar secundario*, sino que le imputa un alejamiento de la *inmediatez*:

Nada está crudo en el lenguaje, lenguaje demasiado cercano a la cocción, todo lo que se dice está cocido, lenguaje que siempre nos llega demasiado tarde [...] El oído precedió a la voz

durante meses, los balbuceos, el canturreo, el grito y la voz llegan meses y estaciones antes que la lengua articulada y más o menos con sentido. (QUIGNARD, 2015, p. 25)

El diagnóstico de Jünger, quien tiene una relación intelectual intensa con Heidegger, en torno al lenguaje es preocupante. En 1985, escribe:

La decadencia del lenguaje no es tanto una enfermedad como un síntoma. Se estanca el agua de la vida. *La palabra tiene todavía significación, pero no sentido*. Es cada vez más desplazada por las cifras. Es incapaz de poesía, ineficaz para la oración. (JÜNGER, 1993, p. 98, las cursivas son mías)

El *lógos*, tan valorado desde Platón en *Sofista* al considerarlo como un posible sexto género mayor, ha sido paulatinamente relegado a un plano cada vez más pobre. El síntoma, que para Heidegger (2014) es «[...] el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra» (p. 49), tiene en la base un fenómeno que es, en el caso de Jünger, el «estancamiento del agua de la vida». Al detener su curso se contamina, se corrompe, por lo que su horizonte de expresión se angosta cada vez más. Además, al carecer de sentido, ya no podrá ser hecha la pregunta heideggeriana por el *sentido* del ser. ¿Qué puesto en el mundo pueden tener la poesía y la plegaria, si lo que domina es lo cuantificable y reproducible?

A pesar de la gravedad de lo descrito, en el poema de Rilke destaca un verso que *surca* aguas distintas: «Escucho con tanto gusto a las cosas cantar» (*Die Dinge singen hör ich so gern*). Se silencian las palabras a las que el poeta teme, porque enmudecen a las cosas, y estas *toman* el lugar de aquellas para que aquel que sabe intimar, escuche «con tanto gusto» el alabo, el elogio, el conjuro<sup>168</sup>, no del lenguaje, sino del habla. Imposible no evocar el «si escuchan, no a mí, sino al *lógos*» heraclíteo. Escuchar sin pronunciar palabras. Solo sintiendo

168 El término alemán *singen* procede del alto alemán antiguo *singan* que significa, precisamente, alabar, elogiar, conjurar y, también, tocar un instrumento.



o comprendiendo con todo el ser. El de Éfeso sabe que el *logos* humano, mayormente dormido, solo por *instantes* logra la tensión adecuada para escuchar y, por tanto, reconocerse en el *logos* cósmico. Quizá ni siquiera eso. El fragmento B 122, que consta de una sola palabra, dice: *anjibasié*<sup>169</sup>. Se ha traducido como «aproximación», «acercamiento», «ponerse aparte», «ponerse al lado». Interpretar este fragmento parece una tarea imposible. Sin embargo, me arriesgo a ponerlo en el contexto de la escucha: el que presta atención solo se *aproxima* al canto del *logos* cósmico, es decir, lo inunda el silencio, pues no hay palabra humana que pueda dar fe (*pistis*) de lo sentido. Es lo innombrable.

A Heidegger también le daba «tanto gusto» el canto y, sobre todo, la escucha. Acerca del primero escribe en *De la experiencia del pensar* cuatro aforismos: «[...] el buen peligro (*gute Gefahr*) y, por ello, salvífico, es la vecindad del poeta que *canta*» (HEIDEGGER, 2019, p. 45); «[...] *cantar* y pensar son los troncos vecinos del poetizar (*dichtens*)» (HEIDEGGER, 2019, p. 65); «[...] la veleta (*Windrädchen*) *canta* bajo la tormenta que levanta» (HEIDEGGER, 2019, p. 31); «lo que Hölderlin *canta* de los árboles del bosque» (HEIDEGGER, 2019, p. 65). La veleta, un útil, canta cuando el viento la apresura a enviar mensajes. Si bien cantar y pensar no son lo mismo, tienen la capacidad de habitar junto al poetizar. Hölderlin, el poeta pensador, sabe cantar, es decir, elogiar a los árboles del bosque. Pero si esto es así, ¿por qué representa el poeta que canta, no solo un *peligro*, sino uno *bueno*? El *Dichter*, como su nombre lo indica, entona de manera densa, espesa, hermética. Dice apenas lo suficiente como para que aquel que lo acompaña a través de las estrofas pueda, si su tono es el adecuado, des-ocultar lo *no dicho*. El peligro es claro, pues el acompañante puede, precisamente, des-entonar. ¿En qué sentido es un bien? El adjetivo *gute* se relaciona con el sustantivo *Gut*, que es un bien en el sentido de hacienda, de haber. ¿Cuándo nos habemos? Heidegger (2019) diría lo siguiente: «El peligro

169 *Anjibasié* está compuesto por el prefijo *anji*, cerca, y *batéo*, mover hacia delante.

maligno y, por ello, el más mordaz, es el pensar mismo. Tiene que pensar contra sí mismo, de lo que solo rara vez es capaz» (p. 45). Cuando logramos confrontarnos, se desvanecen las creencias, los supuestos, las *habladurías* y la existencia se vive como apertura, posibilidad. Pero Heidegger (2019) refiere un tercer peligro: «El peligro malo y, por ello, confuso, es el filosofar» (p. 45). Una cosa, al menos, queda clara: el filósofo no canta, no tiene esa capacidad. ¿Qué hace, entonces? Busca «claridad y distinción» en las palabras, términos y conceptos que utiliza. Heidegger (2006) lo dice en los siguientes términos:

El ser humano es, sin percatarse de ello, él mismo emplazado, es decir, es provocado a ordenar (*bestellen*) sistemáticamente el mundo, al que pertenece, como existencia-disponible calculable, y a asegurarse, simultáneamente, a sí mismo con respecto a las posibilidades del ordenar. De este modo, el ser humano queda cautivado por la voluntad de ordenar (*Willen zum Bestellen*) de lo calculable y su factibilidad. Entregado al poder del emplazar (*Stellen*), el ser humano se bloquea (*verstellt*) a sí mismo el camino a lo propio de su *Dasein*. (p. 158, la traducción es mía)

El afán de sistematizarlo todo, de ordenarlo con base en principios, normas y procedimientos, tiene como base la idea de que el dominio y el progreso –no solo de la naturaleza, sino del ser humano mismo– debieran conducir, paulatinamente, a la perfección. Me parece que el peligro radica en esto último. ¿Qué ideal nos llevó a proceder de tal modo que partimos de la convicción de que es necesario transformar *lo que* es im-perfecto para que alcance su plenitud y acabamiento? ¿Que no haya mácula ni error? ¿Qué nos llevó a concebir un *acto puro*? No tengo respuesta a estas preguntas. Sospecho que se confundió la im-perfección con la in-suficiencia. No es lo mismo completar que complementar. Heidegger, por su parte, habla de la co-pertenencia de *Sein* y *Da-sein*.

Es sugerente lo dicho por Heidegger: buscándose a sí mismo, el ser humano se ha bloqueado a sí mismo el camino a sí mismo. Esto no significa, sin embargo, que la *historia de la Metafísica* sea un error,

pues podría entonces mal suponerse que hay un camino de la verdad, como creyó haberlo encontrado Parménides. Más bien, el hombre, en su histórico anhelo por definirse, siempre ha dejado de lado *algo más* de su propio ser. Sé que mis palabras son ambiguas. Así han de ser, pues el *más* del *algo* es in-definido, por lo que no puede ser dicho. Por eso, me parece tan apropiado que Heidegger se refiera al *Dasein* como apertura o posibilidad abierta.

A su modo, Rilke también lo dice: «Las cosas no son para ser dichas y entendidas en su totalidad, como quieren hacérselo creer generalmente. La mayoría de los acontecimientos (*Ereignisse*) son inexpressables, se efectúan en una región a la que no ha accedido palabra alguna» (RILKE, 1989, p. 15). En lo escrito por el poeta, resuena lo que he sugerido: lo innombrable es, pero no *ex-siste*. No *ex-siste* porque no es un ente. Surge nuevamente la pregunta por la posibilidad de otra gramática que permita acercarse al fenómeno del ser de otro modo. Heidegger (1990) lo expone en los siguientes términos:

La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla. (p. 155)

El lenguaje metafísico es el que concibe al fundamento o principio (llámese ser, *ousía*, dios, espíritu, razón) como presencia plena, eterna, absoluta. Es lo que no cambia, lo que permanece en sí mismo. ¿Cómo conocer lo ente si cambia constantemente? Esta pregunta es la rectora del pensar metafísico. Parménides intenta responderla. Aristóteles (1982), por su parte, es en este sentido muy claro: «[...] lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente? (*ti to on*) [...]» (p. 323, las cursivas son mías). El problema estriba, según Heidegger, en el *modo* de *hacer* la pregunta. El *qué*



es (*ti esti*) busca una definición, un concepto que identifique a un ente determinado que, por lo tanto, lo diferencie de cualquier otro. Con otras palabras, al preguntar por el *qué*, siempre se responderá con un ente.

¿Ofrecen las lenguas occidentales otras posibilidades? Es esto lo que intentó Heidegger a lo largo de su obra, no preguntar por el *qué es el ser*, sino por su *sentido*, por su *historia*, por su *verdad*, y nunca respondió con un *concepto* sino siempre con una señal, con un guiño. Ahora bien, a partir de la cita anterior es necesario preguntar, ¿es el no-decir que habla una de las posibilidades del decir? ¿Cómo es esto? Considero que una de las aportaciones más importantes de *Ser y Tiempo* es la distinción entre *Rede* –que Gaos traduce como «habla» y Rivera como «discurso»– y *Sprache*, lenguaje.

Para Heidegger, el estado de abierto del ser del ser ahí está constituido por el encontrarse (el estado de ánimo), el comprender (el «poder ser» del ser ahí que proyecta) y el habla (la articulación de la comprensibilidad). «El “estado de ex-presada” del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser “mundano”, resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo “a la mano”» (Heidegger, 1974, p. 180). Con otras palabras, el lenguaje es un *derivado* del habla, de modo que lo que ha de esclarecerse, en primer lugar, es el significado del habla.

Una de las posibilidades constitutivas del habla es el oír (*hören*) y el escuchar (*hórchen*). Así, dice Heidegger (1974) que: «Habla y oír se fundan en el comprender. Este no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Solo quien ya comprende puede “estar pendiente”» (p. 183). La otra posibilidad es el callar (*schweigen*). Respecto a este, dice Heidegger (1974): «Quien calla en el hablar uno con otro puede «dar a entender», es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras» (p. 183).

Es necesario, diría Heidegger, *dar el paso atrás*, el que va del lenguaje, de lo óptico, al habla, lo ontológico, el fenómeno propiamente dicho. Ello se debe a que la *lógica* de uno y otro es distinta. El lenguaje *utiliza* las palabras, en muchas ocasiones de manera descuidada, sustituyendo inopinadamente una palabra por otra, para referirse a lo ente inmediato y su entorno. El habla, en cambio, guarda silencio para intentar escuchar.

Solo en el auténtico discurrir (hablar) es posible un verdadero callar. Para poder callar, el *Dasein* debe tener *algo* que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio *manifiesta algo* y acalla la «habladuría». El silencio, en cuanto modo del discurso (habla), articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros. (HEIDEGGER, 2014, p. 183, las cursivas son mías)

Independientemente de que no me entusiasme mucho la utilización, por parte de Heidegger, de tantos adjetivos tales como «*auténtico* discurrir», «*verdadero* callar», «*verdadera y rica* aperturidad», «*auténtica* capacidad», es necesario preguntarnos por lo que *manifiesta* el silencio, pues el morador de la Selva Negra solo ha dicho que manifiesta *algo*.

Así como el ser, también el silencio acompañó a Heidegger. Veinte años después de publicado *Ser y Tiempo*, escribe: «*Lo hablado* nunca es, en lengua alguna, lo *dicho*» (HEIDEGGER, 2019, p. 57, las cursivas son mías). En el habla hay *algo más* que en el lenguaje. Dicho de otro modo: en el lenguaje se *acalla algo* del habla. ¿Es factible *decir lo acallado?*, ¿o será, más bien, que debemos concentrarnos en la escucha?

Retomo la primera cita de este ensayo, en la que se lee: «Obediente (*gehorsam*), todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para este la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje (*Sprache*)» (HEIDEGGER, 2000, p. 257). Es interesante observar que tanto el castellano *obediente* como el alemán *gehorsam* tienen algo en común:

ambos se refieren a la escucha. Obedecer significa «saber escuchar», y solo derivadamente denota cumplir con lo que otro manda o con lo que la ley exige. Proviene del latín *oboedire*, que está conformado por el prefijo *ob-* (enfrentar, oponer) y *audire* (escuchar). A su vez, *gehorsam*, similar a *Gehorchen*, se deriva de *horchen*, escuchar.

¿Qué dice la voz *del ser* que escuchamos? Lo que ninguna palabra puede pronunciar. ¿No es acaso esto un galimatías? ¿Qué *sentido* tiene todo esto? Sentido, ninguno, pues no se dirige a ningún lugar. ¿Entonces? Aquí la hermenéutica, si la entendemos como «lo que se dice de lo no dicho», ya no tiene lugar, pues no hay nada que interpretar. ¿Nos enfrentamos a un *silencio silente* que no dice nada? ¿Está el pensar condenado *ab initio, ad aeternum*?

Heidegger (2019) dice algo provocador: «La saga del pensar solamente reposaría en su esencia, si se volviese incapaz de *decir aquello* que debe quedar *inexpresado*» (p. 57, las cursivas son mías). El pensar ha de «hacer un alto en el camino» de su continuo andar, no para descansar, sino para experimentar-se de otro modo. En lugar de esforzarse por *decir*, ha de volverse incapaz, ha de luchar contra sí mismo, ha de combatir su tendencia declarativa y silenciarse. ¿Puede hacer esto el pensar *por sí mismo*? La respuesta es negativa. *Denken* (pensar) está emparentado con *danken* (agradecer). Así, por ejemplo: «*etwas im Gedanken halten*», «mantener (agradeciendo) algo en el pensamiento». ¿Qué es lo que se agradece? La experiencia de no poder decirlo todo. ¿Cómo lo agradece?

**«Si el poetizar es grande y genuino, entonces además necesariamente fracasa. Pero precisamente así consigue, en el supremo padecimiento del más riguroso querer-decir, golpear duramente a lo indecible (*das Unsagbare*)»** (HEIDEGGER, 2010, p. 205), el ser se rehúsa a ser dicho. El silencio, entonces, ya no es solo del *Dasein*, sino también lo es del ser. El ser *adviene* al pensar. En este encuentro se *crea* el silencio. Esta experiencia se vive, como dice Heidegger,



en «el supremo padecimiento», es decir, se sufre, se soporta, se padece al máximo. La tensión es tan alta que casi rompe el encuentro porque, si damos crédito a los griegos de que el ser humano es *zoon lógon éjon*, entonces este va contra su propia naturaleza, la incumple. Sin embargo, podemos acercarnos a esta experiencia desde otra perspectiva. El *pathos* al que me he referido también se halla en la paciencia, que bien puede ser entendida como la «capacidad de sufrir» o bien como «calma o tranquilidad para esperar». En este segundo sentido, podría decir que el pensador es un *apasionado paciente*. Pero dado que *algo* suena y re-suena, como los cencerros de los rebaños de los que habla Heidegger en *De la experiencia...*, el pensador, a pesar de lo dicho, no puede estar del todo tranquilo, pues algo escucha, algo siente. Al final, le gana la pasión y sufre, socráticamente, el dolor del parto.

En una especie de autocrítica, Heidegger (2002) reconoce que: «Quizás el defecto fundamental de mi libro *Ser y Tiempo* sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano» (p. 71). Quizás. Esto lo dice el maestro en retrospectiva, a distancia, pero... ¿cómo lo vivió al escribirlo? Consideró que era *llegado el momento*. Ese es el riesgo que todo pensador corre cuando pone en juego no solo su ser, sino también a lo innombrable. Es altamente probable que el atrevimiento «a ir demasiado lejos demasiado temprano» no solo haya sido de Heidegger y no solo de él, en el caso particular de *Ser y Tiempo*, sino de todo aquel que osa preguntar, no con la esperanza de encontrar la respuesta, pero sí con el deseo de solamente *aproximarse* y cobijar lo innombrable con una palabra amable, con la pasión por *dejarlo ser*.

Me parece que es esto lo que hace Platón (1988) en *Sofista*:

Puesto que tanto el ser como el no ser comparten la misma dificultad (no se les puede captar con plena claridad, 254c) [...] seremos al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad *en medio de ambos*. (pp. 425-426, las cursivas son mías)

Somos seres del *entre*: entre la palabra y el silencio; entre la palabra y el sentir; entre el sufrimiento y la paciencia. En fin, entre lo nombrable y lo innombrable.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tiempo**. México: FCE, 1974.

HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Epílogo a ¿Qué es Metafísica?** Madrid: Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **De camino al habla**. Barcelona: Serbal, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz** [GA 11]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Los himnos de Hölderlin «Germania» y «el Rin»**. Buenos Aires: Biblos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Madrid: Trotta, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **De la experiencia del pensar**. México: Pitzilein Books, 2019.

JÜNGER, Ernst. **Eumeswil**. Barcelona: Seix Barral, 1993.

AA.VV. **Líricos alemanes. Del siglo XVI al siglo XX**. Zurich: Orell Füssli, 1943.

AA.VV. **Los filósofos presocráticos** (vol. 1). Madrid: Gredos, 1986.

PLATÓN. **Fedón**. Madrid: Gredos, 1997.

PLATÓN. **Sofista**. Madrid: Gredos, 1998.

QUIGNARD, Pascal. **La lección de música**. España: Editorial Funambulista, 2015.

RILKE, Rainer María. **Cartas a un joven poeta**. México: Premiá, 1989.





# 10

Jalí Pérez Victoria  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

## ¿Verdad sin lógos?

Sobre la posibilidad  
de un desocultamiento  
que no encubre  
en *Ser y Tiempo*<sup>170</sup>

<sup>170</sup> Este texto ha sido apoyado por el proyecto PAPIIT IN 404619, "Metafísica y paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.10



### Resumen:

El fin del presente artículo es dilucidar la tesis heideggeriana de *Ser y Tiempo* acerca de la existencia de una forma de verdad originaria en la *aísthesis* y la *nóesis*, la cual se manifiesta como puro des-ocultamiento y se da de manera independiente al *lógos*. Para ello, se analiza la interpretación de los conceptos aristotélicos del *nous*, *lógos* y *aísthesis*, en relación con la verdad, que lleva a cabo Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (SZ), y en otras obras anteriores a esta. De este modo, se hace visible la presencia de estas nociones dentro de la analítica del *Dasein*, mediante su apropiación y resignificación en los existenciales del comprender [*Verstehen*], el habla [*Rede*] y el encontrarse [*Befindlichkeit*]. Así, lo que se sostiene en este trabajo es que es imposible una verdad sin *lógos* o un desocultamiento que no encubra, pues la relación óptico-cotidiana del comprender [*nóesis*], el habla [*lógos*] y el encontrarse [*aísthesis*] con lo ente y no-ente (verdad-falsedad, desocultamiento-ocultamiento), es *diferente* al vínculo ontológico-existencial que tiene con la *copertenencia* entre ser y nada. Por lo tanto, la idea aristotélica sobre la posibilidad de un puro des-cubrimiento subyace en la tesis heideggeriana de un comprender, un habla y un encontrarse relacionados con el ser de los entes, es decir, subsiste en la idea de una experiencia silenciosa capaz de escuchar y comprender el ser en cuanto tal.

**Palabras clave:** Aristóteles; *nóesis*; *aísthesis*; comprender; encontrarse; habla.

Cada cosa posee tanto de verdad cuando  
posee de ser.  
-Aristóteles

A lo largo de la obra de Martin Heidegger, el problema de la verdad [*Wahrheit*] destaca por su constante aparición. Desde sus primeros escritos es notable cómo la misma investigación lo conducía de alguna manera a interrogarse por la verdad, sin embargo, solo en determinados momentos su mirada se detenía en este fenómeno. ¿Por qué tanto interés de Heidegger en la verdad? ¿De dónde provenía este insistente sondeo del asunto? Como señala Franco Volpi, el joven Heidegger recoge (al mismo tiempo que su veta fenomenológica con Edmund Husserl), el problema central del ser del encuentro que tiene con *Sobre los múltiples sentidos del ente en Aristóteles* de Franz Brentano y *Vom Sein* de Carl Braig. De ellos retoma el objetivo filosófico-aristotélico de «captar la unitariedad del ser, es decir, de remitir la multiplicidad de sus significados a un fundamento unitario» (VOLPI, 2012, p. 56), lo cual lo lleva a pensar que:

[...] ese significado es el ser como verdadero, y a raíz de esta convicción se esfuerza por demostrar cómo ya en Aristóteles está presente una comprensión ontológica del fenómeno de la verdad (que su pensamiento retoma y radicaliza en la ecuación de ser y *alétheia*). (VOLPI, 2012, p. 57)

La significación aristotélica de ser que reúne al resto de los demás sentidos es, a los ojos de Heidegger, la de ser en tanto que verdad. Ahora bien, en el proceso de construcción de *Ser y Tiempo*<sup>171</sup>, hay dos trabajos que arrojan luz respecto a tal problema: el *Informe Natorp* por tratarse de una interpretación fenomenológica de Aristóteles, en

171 Para este trabajo se usará la traducción de José Gaos de *Ser y Tiempo*; sin embargo, se harán algunas ligeras modificaciones. En primer lugar, se restringirá el uso de comillas inglesas que, en muchas ocasiones, es excesivo para traducir conceptos heideggerianos y se optará por guiones o comillas españolas. En segundo lugar, se dejará el término *Dasein* en alemán, no su traducción como ser-ahí. Del mismo modo, se cambiarán las traducciones de «permitir» [*lassen*], «curarse de» [*Besorge*], «cura» [*Sorge*], «estado de abierto» [*Erschlossenheit*], «iluminación» [*Lichtung*], «oír» [*Hören*] y «callar» [*Schweigen*]; en su lugar, se usarán: «dejar», «ocupación», «cuidado», «apertura», «claridad», «escuchar» y «silencio», respectivamente.

donde despunta su lectura del libro VI de la *Ética nicomáquea* y se vislumbra el tema de la verdad en conexión directa con las virtudes dianoéticas; y las lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925-1926 conocidas bajo el título de *Lógica. La pregunta por la verdad*, en las cuales se concentra de modo exclusivo en el problema de la verdad acompañado, nuevamente, del pensamiento aristotélico. De este modo, es innegable el papel que tiene la filosofía de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano, sobre todo en sus primeras investigaciones acerca de la verdad.

El objetivo de este artículo no es rastrear la transformación que ha tenido el concepto de verdad hasta *Ser y Tiempo*, sino esclarecer un problema particular inserto en tal contexto. A saber: ¿es posible que el fenómeno de la verdad se dé con independencia del *habla* o el *lenguaje*? ¿Puede darse una forma de verdad sin *lógos*? Esta pregunta emerge de una afirmación del propio Heidegger en el § 7b de *Sein und Zeit*:

«Verdadera» es en el sentido griego y encima más originalmente que el llamado *λόγος*, la *αἴσθησις*, la simple percepción sensible [*Vernehmen*] de algo. En cuanto que cada *αἴσθησις* apunta a sus *ἴδια*, a los entes genuinamente accesibles justo solo *mediante* [*durch*] ella y *para* [*für*] ella, por ejemplo, el ver a los colores, es la percepción siempre verdadera. [...] En el sentido más original y más puro, «verdadero», es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro *νοεῖν*, el percibir [*Vernehmen*], con solo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser [*Sein*] de los entes [*Seienden*] en cuanto tales. Este *νοεῖν* no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede en todo caso, quedarse en un *no-percibir* [*Un-vernehmen*], un *ἀγνοεῖν*, un no-bastar para el simple acceso adecuado. (HEIDEGGER, 2014, p. 44)

Formulado desde otra perspectiva, ¿cómo es posible un desocultamiento que no admite encubrimiento alguno? Para dilucidar estas sentencias enigmáticas es necesario: 1) aclarar en términos generales el problema de la verdad en *Ser y Tiempo* y atender a la distinción heideggeriana entre el concepto tradicional y el fenómeno original de la verdad; 2) desmenuzar la relación entre el *lógos* y la verdad dentro del



marco de la analítica existencial; y, finalmente, 3) dejar ver la relación entre la *nóesis* y la *aísthesis* con la verdad, la cual se *oculta* en la constitución ontológica del *Dasein*.

La hipótesis de este trabajo será que no es posible verdad sin *lógos*, ni tampoco un desocultamiento que no vaya acompañado de un encubrir, siempre y cuando se radicalice la tesis heideggeriana de la diferencia ontológica y el método fenomenológico-hermenéutico. Ambas tesis se manifiestan en la apropiación y resignificación de los conceptos aristotélicos de *lógos*, *aísthesis* y *nóesis* en los existencialistas del habla [*Rede*], el encontrarse [*Befindlichkeit*] y el comprender [*Verstehen*], y en la diferente relación que tienen con el ente y el ser. Para ello no solo se realizará una exposición detallada de los conceptos de Heidegger relacionados con la verdad en *SuZ*, sino que, a su vez, se retomarán ideas del *Informe Natorp* (1922) y *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-26), así como también algunas señas dadas en *¿Qué es metafísica?* (1929), por ser cercanos a este tratado; todo ello sobre el suelo brindado por Franco Volpi acerca de la relación entre Heidegger y Aristóteles.

## EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN SER Y TIEMPO: EL CONCEPTO TRADICIONAL Y EL FENÓMENO ORIGINAL DE LA VERDAD

Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.

-Aristóteles

La pregunta por la verdad en *Sein und Zeit* no es tematizada de forma principal y, a pesar de ello, es fundamental. La verdad en toda la obra heideggeriana fue siempre comprendida a través de la idea griega de ἀλήθεια, la cual traduce como desocultamiento. En otras palabras,

verdad significa *originariamente* des-ocultamiento [*a-létheia*]. Esta es la tesis heideggeriana, muchas veces repetida en torno al concepto de verdad; pero, por más reiterada que sea, el mero enunciarla no da con su sentido fundamental, sino que lo *encubre*. ¿La verdad es *solo* des-ocultamiento [*Ent-bergung*], des-cubrimiento [*Ent-decktheit*] o des-velamiento [*Un-verborgenheit*]? Como se dijo, Heidegger no lo investiga por primera vez en *Ser y Tiempo*, ni tampoco fue el último lugar en el que pensó tal *fenómeno*. No obstante, en dicho tratado lo reflexiona dentro de un proyecto filosófico de grandes ambiciones: *llevar a cabo la pregunta que interroga por el sentido del ser*. Para esto resultó indispensable, como condición de posibilidad, interpretar el ser del *Dasein*.

Para *hacer* la pregunta por el sentido del ser es necesario realizar un análisis de la existencia, es decir, se requiere de una analítica existencial del ser-ahí [*Dasein*]. Heidegger la concibe como una *ontología fundamental*, puesto que el *Dasein* es el único ente que tiene la posibilidad de una *precomprensión* del ser y, por ende, solo él puede llevar a cabo la pregunta: el investigar el ser es una *posibilidad* exclusiva del *Dasein*; la ontología de su ser permite la ontología (regional) de cualquier otro ente. La raíz ontológica de ello está en la copertenencia entre el *Dasein* y el ser: si hay *Dasein*, hay una comprensión *previa* del ser, es decir, *se da* el ser<sup>172</sup>. La pregunta, hay que reiterar, es por el *sentido* del ser, no del ente, pues no son lo mismo: «el "ser" no es lo que se dice un ente» (HEIDEGGER, 2014, p. 13) y, sin embargo, «ser quiere decir ser de los entes» (HEIDEGGER, 2014, p. 16), esto es lo que sostiene la diferencia ontológica heideggeriana.

172 La pre-comprensión del ser se manifiesta en el contacto y trato cotidiano que tiene el *Dasein* con los entes, y lo hace en la medida en que el ser de los entes es dado por supuesto: «el "dar por supuesto" [*Voraussetzen*] el ser tiene el carácter de un previo echar una *mirada* [*Hinblick-nahme*] al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser» (HEIDEGGER, 2014, p. 17). En otros términos, la pre-comprensión es aquella *mirada* previa del ser que ya siempre tiene el *Dasein* en su ser, la cual es condición de posibilidad ontológica para la ocupación cotidiana y científica de lo ente.

Sin embargo, ¿por qué se pregunta en *Ser y Tiempo* por la verdad? En palabras de Heidegger (2014), «si la verdad está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental» (p. 234). Si «ser» y «verdad» están originariamente conectados, es menester interrogar por esta última. Heidegger toma esta idea a partir de la filosofía griega antigua, en la cual desde Parménides queda asentado que el camino de la verdad [*alétheia*] es el sendero de «lo que es» [*tò eón*], pero con Aristóteles tal vinculación se da a través del problema de la polivocidad del ser:

[...] «lo que es» y «lo que no es» se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de estas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental. (ARISTÓTELES, 2011, IX, 10, 1051a 31 ss.)

No obstante, el horizonte histórico de la pregunta por el ser de Heidegger ya no es, en rigor, el aristotélico, ni tampoco lo es para interrogar acerca de la verdad, aunque nunca dejó de tener algún *rastro* del camino aristotélico de investigación.

El problema de la verdad no se reduce al enfoque de Aristóteles, pero eso no implica que tal cuestión se desarrolle a partir de una perspectiva arbitraria, pues, desde el principio de la obra, Heidegger deja claro que solo realiza una *descripción fenomenológica* del *Dasein*, es decir, una fenomenología de la verdad: busca *dejar ver* lo que *no* se muestra a través de lo que se muestra<sup>173</sup>. En otras palabras, solo se busca mostrar lo que el fenómeno de la verdad *oculta* cuando se manifiesta

173 Para Heidegger (2014), «fenomenología quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: dejar ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo» (p. 45). Aquello que se muestra en los entes es, paradójicamente, que ocultan algo (su ser). De ahí que la fenomenología busque dejar ver «aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto*, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento» (Heidegger, 2014, p. 46).



en la cotidianidad del *Dasein*, de tal manera que su investigación busca explicarlo. Por tanto, debido a la correlación entre *Dasein* y ser, y a la conjunción entre ser y verdad, es indispensable explicar cómo interactúa el *Dasein* y los entes con la verdad. En suma, este es el horizonte desde donde Heidegger se pregunta por la verdad en *Ser y Tiempo*.

En el § 44 de *SuZ*, Heidegger asume la tarea de *interpretar* [*Auslegung*] el fenómeno de la verdad, ya que su fenomenología es *hermenéutica*, con lo cual él entiende un acto de *apropiación* de lo no-dicho en lo ya antes dicho por la tradición. Por ello, él afirma que:

[...] la presentada «definición» de la verdad no es un *sacudirse* [*Abschütteln*] la tradición, sino el *apropiársela* [*Aneignung*] originalmente; y tanto más, si se logra probar que la teoría tuvo que llegar a la idea de la concordancia por fuerza del fenómeno original de la verdad y cómo llegó. (HEIDEGGER, 2014, p. 241)

Por lo tanto, solo desde el análisis del concepto tradicional de verdad es posible dar con su forma original, la cual sub-yace en aquella. ¿Qué comprendió la tradición filosófica por «verdad»?

El concepto tradicional de verdad es la *adaequatio* o la *concordancia* [*Übereinstimmung*]<sup>174</sup>. Así, se dice que algo es verdadero si concuerda con otra cosa, mientras que, si *no* lo hace, es falso. ¿Qué es lo que concuerda con qué? Una proposición pensada con una cosa externa. No importa si la cosa se adecua a la proposición (idealismo) o viceversa (realismo), en el fondo ambas presuponen una concordancia.

174 Es interesante cómo el propio Heidegger ofrece, al más puro estilo aristotélico, la gama de posibilidades en las que puede ser comprendida la verdad, sobre todo como adecuación. En *Lógica. La pregunta por la verdad*, menciona cinco de estas: 1) verdad como enunciado de lo existente; 2) verdad como proposición en sí misma; 3) verdad como conocimiento; 4) verdad como un conjunto de proposiciones; y 5) verdad como realidad. Sobre ello, véase Heidegger (2009, pp. 17-18). Lo llamativo, además de eso, es que vuelve a salir un análisis similar en un escrito posterior denominado *De la esencia de la verdad* (1930), el cual es famoso por considerarse que en él Heidegger plantea la tesis de la «vuelta» [*Kehre*]. En este se retoman los sentidos en los que se entendió históricamente el concepto de verdad como adecuación [*Angleichung*]: concordancia [*Einstimmigkeit*], coincidencia [*Übereinstimmung*], conformidad [*Richtigkeit*], conveniencia y representación [*Vorstellung*].

Toda adecuación parte, a su vez, de una *escisión* que trata de remediar: la separación sujeto-objeto, la cual es el supuesto fundamental de la ciencia y la epistemología moderna<sup>175</sup>. Sin embargo, el propio Heidegger reconoce que esta comprensión de la verdad es retrotraída a Aristóteles, a partir de fragmentos sueltos en los que dice, por ejemplo, que «la falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento» (ARISTÓTELES, 2011, VI, 4, 1027b 25 ss.). Esta lectura sobre la filosofía aristotélica es incompleta, pues olvida aquellos otros pasajes en los que se parte de la unidad entre «lo que es» y la verdad: «cada cosa posee tanto de verdad cuando posee de ser» (ARISTÓTELES, 2011, II, 1, 993b 30); esto, además, se observa en la distinción aristotélica de *tò ón* y *ousía*, pues «tratándose de las cosas simples y del qué-es, [la verdad no se da] ni siquiera en el pensamiento» (ARISTÓTELES, 2011, VI, 4, 1027b 27), sino en la manifestación del ser de las cosas *mismas*<sup>176</sup>.

De este modo, por un lado, el concepto tradicional de verdad supone un objeto o cosa *real fuera* de la consciencia o el pensamiento *interno*, que termina *reificando* el fenómeno de la verdad; este se vuelve una relación entre dos cosas: un ente real y un ente ideal. Por otro lado, este presupone un sujeto *enjuiciador* que lanza proposiciones en busca de *conocimiento*, lo cual coloca a la proposición en el lugar primario de la verdad, reduciendo el fenómeno de la verdad a

175 Por ello, Heidegger cita en *SuZ* un fragmento de la *Crítica de la razón pura*, cuya obra es un símbolo de lo que es la modernidad en cuanto a su ambición de conocimiento: «En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre este en cuanto pensado [...] Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, solo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento» (KANT, 2011, A293/B 350).

176 Tanto en *Lógica. La pregunta por la verdad* como en *Ser y Tiempo*, Heidegger reconoce tres tesis en las cuales se suele sostener la comprensión tradicional de la verdad: 1) la verdad está en el juicio (proposición), 2) la esencia de la verdad reside en la concordancia entre juicio y objeto y 3) Aristóteles es el fundador de la tesis del juicio como el lugar primario de la verdad. En ambos casos, Heidegger critica estas ideas y llega a la conclusión, sobre todo en *SuZ*, de que la verdad de la proposición o el juicio es un *fenómeno derivado* de una verdad original: el desocultamiento. Sobre ello, véase Heidegger (2009, p. 108 ss.; 2014, p. 235 ss.).

un sentido puramente teórico y epistemo-lógico, cuyo fin es *mostrar* y *aprehender* la cosa tal-como es. ¿Es posible salir de esta esfera cognoscitiva y óptica de la verdad?

Ante tales inquietudes, Heidegger sostiene expresamente con la diferencia ontológica que *no* todo es ente y el *Dasein* *no* se comporta de manera inmediata y regular de forma teórica. La manifestación de este concepto tradicional de verdad *encubre* su originalidad, por eso dice:

Una proposición [Aussage] es verdadera significa: descubre al ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, «deja ver» [läßt sehen] (ἀπόφανσις) el ente en su estado de descubierto [Entdecktheit]. El ser-verdadera [Wahr-sein] (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un ser-descubridora [entdeckend-sein]. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto). (HEIDEGGER, 2014, p. 239)

Desde el instante en el que el concepto tradicional de verdad se muestra como una relación de meros entes, *oculta* y *presupone* un ser que la hace posible, y este es el *desocultamiento antepredicativo*. El fundamento ontológico de la idea canónica de verdad está en el ser-descubierto [Entdecktheit] y el ser-descubridor [entdeckend-sein] ateoréticos. Toda proposición verdadera *des-cubre* entes al mostrarlos, lo cual solo es posible porque existe un *Dasein* que la *expresa*. Por lo tanto, el *fenómeno original* de la verdad es la ἀλήθεια, el des-ocultamiento, que en un sentido primario y ontológico recae en el ser del *Dasein*, pues su ser es en sí mismo *descubridor*; mientras que en un sentido secundario recae en los entes intramundanos, los cuales son *descubiertos*<sup>177</sup>.

177 Como Volpi observó, la diferencia entre el ser-descubridor del *Dasein* y el ser-descubierto de los entes es una idea que Heidegger recoge de Aristóteles, para el cual el comportamiento del ser humano habita en la verdad y des-cubre los entes [psyché os aletheiein], pero también los entes permanecen en la verdad al manifestarse por sí mismos [ón os alethés]. Sin embargo, no debe malinterpretarse el que Heidegger diga que el sentido primario recae en el *Dasein*, ni tampoco caer en la afirmación de Volpi acerca de que el descubrir del *Dasein* se funda en la manifestación de los entes. Más bien, su relación es circular, pues el *Dasein* solo puede (des-)ocultar entes que se le manifiestan cotidianamente, y estos solo se muestran en la medida que el ser del *Dasein* los des-cubre. Esta idea estará presente en la relación entre verdad-falsedad y lógos.



En otras palabras, el ser-descubridor es un modo de ser del *Dasein*, es decir, la verdad es uno de sus existenciaris: «verdad solo la hay [gibt es] hasta donde y mientras el *Dasein* es» (HEIDEGGER, 2014, p. 247). Más que un «hay», la verdad se *da* [gibt es], se *dona*, esto es, *ad-viene*<sup>178</sup>.

## EL LUGAR DEL LÓGOS EN EL FENÓMENO DE LA VERDAD

El enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él.  
-Aristóteles

El fenómeno original de la verdad es el *desocultamiento*. Sin embargo, ¿por qué la proposición puede des-ocultar? ¿Qué es aquello en el ser del *Dasein* que lo hace posible? Pues el *lógos*, cuya esencia es ser *habla* [*Rede*], tal como lo traduce y sostiene explícitamente Heidegger en el § 7b de *Ser y Tiempo*: «si decimos que la significación fundamental de *λόγος* es habla, esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar lo que quiera decir habla» (HEIDEGGER, 2014, p. 42). A partir de su análisis fenomenológico, él puede afirmar que:

*λόγος* en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que *δηλοῦν*, hacer patente aquello de que «se habla» en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola *ἀποφαίνεσθαι*. El *λόγος* deja ver [*läßt sehen*] algo (*φαίνεσθαι*), a saber, aquello de que se habla, y lo deja ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. (HEIDEGGER, 2014, p. 43)

178 La tesis sobre la verdad de Heidegger en *Ser y Tiempo* es la siguiente: el concepto tradicional de la verdad como adecuación es una modificación de la estructura ontológica del ser-descubridor del *Dasein*, lo cual reside, en última instancia, en la *apertura* de su ser, como se tratará en las siguientes secciones. Esto no quiere decir únicamente que solo porque el *Dasein* tiene como modo de ser la verdad (el des-ocultar), la proposición puede adquirir la función de descubrir (bajo la presentación de una adecuación), sino que el propio desocultamiento inherente al ser del *Dasein* es lo que produjo que surgiera la concepción de la verdad como concordancia. Sobre ello, véase Heidegger (2014, p. 244 ss.).

Heidegger retoma el concepto de *lógos* apofántico aristotélico<sup>179</sup> y lo concibe como habla, cuya estructura ontológica fundamental consiste en *dejar ver* el ente en sí mismo al *Dasein*. El *habla* es uno de sus existencialios. Por esta razón, el *lógos* tiene un papel central en relación con la verdad, pues: «el ser-verdadero del *λόγος* como *ἀπόφανσις* es el *ἀληθεύειν* en el modo del *ἀπόφαίνεσθαι*: deja ver un ente —sacándolo del estado de oculto [*Verborgenheit*]— en su estado de no oculto [*Un-verborgenheit*] (estado de descubierto [*Entdecktheit*])» (HEIDEGGER, 2014, p. 240). La proposición muestra entes solo porque se funda en un *lógos* que ontológicamente es *apofántico*: siempre *deja ver* y, por ende, *des-oculta* algo que es.

Ahora bien, si la verdad debe ser comprendida desde el *des-*cubrir, entonces tiene una relación privativa con el ocultamiento, es decir, está conectada con la falsedad. ¿Cómo se enlazan ambos y de dónde proviene este ocultamiento? Heidegger responde: «el *λόγος* es el modo de ser del *Dasein* que puede ser descubridor o encubridor. Esta *doble posibilidad* es lo relevante en el ser-verdadero del *λόγος* y, este es, aquella manera de conducirse que *también puede encubrir* [*verdecken*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 247). El *lógos* es esencialmente descubridor y encubridor: des-oculta *al mismo tiempo* que oculta. Dicho de otro modo, todo des-cubrir *puede* encubrir y viceversa<sup>180</sup>.

Si eso es así, ¿por qué el *lógos* también puede encubrir? Heidegger lo explica:

[...] lo que ya no se lleva a cabo en forma del puro dejar ver, sino que al mostrar recurre siempre a otra cosa y así deja ver siempre algo *como* algo, carga debido a esta estructura sintética con la posibilidad de encubrir. (HEIDEGGER, 2014, p. 44)

179 Heidegger afirma que retoma la idea del *lógos apofántico* de Aristóteles. Véase Heidegger (2009, p. 109 ss.; 2014, p. 43), en donde recupera la sentencia aristotélica de que «no todo enunciado es asertivo [*apophantikós*], sino solo aquel en que se da la verdad o la falsedad» (ARISTÓTELES, 2007c, 4, 17a 3-4).

180 «La proposición es el habla no que es verdadera como tal ni que es falsa como tal, sino que puede ser verdadera o falsa» (Heidegger, 2009, p. 113). Lo importante es que en el *lógos* yace la *posibilidad* de la verdad y la falsedad.

El *lógos* puede ocultar por la otra parte constitutiva de su ser. No solo es apofántico, sino también *hermenéutico*, lo cual significa que su función es «la articulación de la comprensibilidad» (Heidegger, 2014, p. 179), esto es, hace posible que algo sea comprendido e interpretado por el *Dasein*<sup>181</sup>. En consecuencia, el *lógos* (des-)oculta<sup>182</sup> entes al par que configura su comprensibilidad.

Esta doble posibilidad del *lógos*, el (des-)ocultamiento, puede rastrearse, como se dijo, en su constitución hermenéutica, la cual se muestra en la estructura del «como» [*Als*]<sup>183</sup>. En los §§32-33 de *SuZ*, Heidegger afirma dos cosas principalmente: la primera es que la interpretación es el *des*-pliegue de la comprensión, de modo que toda interpretación se funda en una comprensión, y siempre está ya en un determinado estado de interpretado; la segunda es que toda proposición es un modo derivado de la interpretación, es decir, solo se pueden *expresar* proposiciones porque ya antes hay una comprensión interpretativa a la base. Algo puede ser interpretado sin que sea *expresado* fonética o verbalmente, puesto que los entes siempre se muestran *como* algo y *para* algo determinado: un ente intramundano *refiere* a otros en el mundo<sup>184</sup>. Así, el *lógos* es el articulador de este «algo como algo» a partir de que hace posible que algo sea *relacionado* con algo: el *lógos* está conformado por la estructura ontológica de la *σύνθεσις* (unión) y *διαίρεσις* (separación), lo

181 Hay que recordar que comprender e interpretar, para Heidegger, no tiene que ver tanto con una actividad teórica, sino que remite al modo de ser de la ocupación [*Besorge*] del *Dasein* con los entes útiles de la circunmundanidad cotidiana. Sobre ello, véase Heidegger (2014, §§ 31-33).

182 En lo que sigue, se usará el término «(des-)ocultar» y «(des-)ocultamiento» para nombrar la copertenencia esencial entre desocultamiento y ocultamiento, sobre todo en lo que respecta a su simultaneidad. No solo puede des-ocultarse algo a partir de que antes yace oculto (o puede ocultarse algo a partir de que estaba no-oculto), sino también, y más importante aún, ambos se *dan* al mismo tiempo.

183 El término alemán «*Als*» es traducido por J. Gaos al español por «como», pero también ha sido trasladado al castellano como «en tanto que» (J. Alberto Ciria) o «en cuanto» (J. Eduardo Rivera). En este trabajo se utiliza la traducción de Gaos.

184 La referencia es explicada por Heidegger en el análisis fenomenológico de la mundanidad del mundo, en donde dice que «la estructura del ser de lo a-la-mano como útil está determinada por las referencias [*Verweisungen*]» (Heidegger, 2014, p. 88). Esto significa que los entes en el mundo se manifiestan como útiles, cuyo ser-a-la-mano remite a otros en cuanto *sirve* para algo.



cual es una idea que Heidegger recupera también de Aristóteles<sup>185</sup>. En pocas palabras, el habla [*lógos*] (des-)oculta entes que pertenecen a un mundo, cuyo entramado de referencias hace que cualquier ente sea comprendido a partir de su cercanía (o alejamiento) con *otro*. El *lógos* reúne y descubre entes *al mismo tiempo* que los separa de otros, los cuales permanecen encubiertos en alguna medida o sentido.

Sin embargo, el *lógos* no solo tiene la posibilidad de (des-)ocultar porque el *Dasein* es un ser-en-el-mundo, en donde todo ente aparece dentro de un plexo de referencias, sino que el propio *lógos* puede ser entendido como un ente a-la-mano y, en esa medida, propiciar el ocultamiento. De este modo, el *lógos* tiene al menos dos traducciones principales: por un lado, *habla* [*Rede*] y, por otro, *lenguaje* [*Sprache*]. Heidegger no solo los distingue, sino que muestra su unidad, de manera que el habla es la condición de posibilidad ontológica de toda proposición [*Satz*], juicio [*Urteil*] y enunciado [*Aussage*], los cuales son formas de lenguaje<sup>186</sup>. Por eso, Heidegger *diferencia* a este del habla:

185 La tesis del *lógos apophántico* es aristotélica; sobre esta Aristóteles menciona que la verdad y la falsedad «tienen lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas» (Aristóteles, 2011, IX, 10, 1051b 1-5). En tal situación, Heidegger percibe que lo verdadero [*alethés*] parece estar emparentado con la afirmación [*kataphasis*] y la composición [*synthesis*], mientras que lo falso [*pseudos*] con la negación [*apophasis*] y la descomposición [*diairesis*]. No obstante, esta dualidad es reconsiderada a partir de que se da cuenta de que existe la posibilidad de tener negaciones verdaderas o verdades que distinguen cosas reales, así como también es factible una afirmación falsa o falsedades que unen cosas que en realidad no son así. Sobre ello, véase Heidegger (2009, §12). Lo esencial no solo está en reconocer que la estructura *alethés-kataphasis-synthesis* y *pseudos-apophasis-diairesis* se entrecruzan, sino que muestran que no existe la posibilidad de un ente absolutamente aislado de otros, ni tampoco una unidad total que vuelva a los entes indiscernibles para su trato cotidiano. Los entes se muestran en con-junción con otros. Para una explicación más detenida sobre la *synthesis* y la *diairesis* de Aristóteles, véase Volpi (2012, pp. 82-90).

186 «*λόγος* se “traduce”, es decir, se interpreta, como razón [*Vernunft*], juicio [*Urteil*], concepto [*Begriff*], definición [*Definition*], razón de ser o fundamento [*Grund*], relación [*Verhältnis*]» (Heidegger, 2014, p. 42; modifiqué la traducción). Es curioso que la discusión que entabla Heidegger con la tesis del juicio como el lugar primario de la verdad sea con términos diferentes en alemán. En las lecciones de Marburgo, confronta al término «*Satz*», cuyo significado oscila entre proposición y principio, es decir, un concepto tradicionalmente teórico; y en *SuZ*, la discusión es con «*Aussage*», que significa enunciado y está emparentado con el simple acto de decir algo: «*Sage*». Esto no es una casualidad si se tiene en cuenta la distancia cronológica entre uno y otro trabajo, pero especialmente con ello se puede entrever que sea en *Ser y Tiempo*, donde Heidegger reivindica la función cotidiana del enunciar y no se quede en su manifestación puramente teórica, aunque para eso tuvo que hacer antes una destrucción fenomenológica del concepto.

«el estado de *ex-presada* [*Hinausgesprochenheit*] del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser “mundano”, resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo a-la-mano» (HEIDEGGER, 2014, p. 180).

El lenguaje es la *manifestación óptica* del habla, y no puede ser el sentido original del *lógos* porque el conjunto de palabras que conforman una gramática o articulan una expresión verbal no son más que entes útiles fundados en el modo de ser del ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*]. El lenguaje en cualquiera de sus manifestaciones cotidianas es una entidad que *sirve* para (*des-*) *cubrir* entes en el mundo. Por ello, en *Lógica. La pregunta por la verdad* Heidegger (2009) dice: «lo esencial en el propio hablar es que se lo experimente como hablar de algo —acerca de algo— a alguien» (p. 13). Si esto es así, el lenguaje, en tanto que *exteriorización* del habla, conserva esta estructura. El lenguaje es «una *indicación determinante comunicativamente*» (HEIDEGGER, 2014, p. 175). Gracias al habla, el lenguaje *muestra y comunica determinados entes* a todo *Dasein*, para lo cual *no* es necesario que tales entes estén presentes de hecho<sup>187</sup>. Es decir, el *lógos* puede descubrir «aquello *de* lo que se habla» a través del encubrimiento de «aquello *acerca* de lo que se habla», lo cual acontece fáctica y cotidianamente en las *habladurías*<sup>188</sup>.

Dentro de este panorama, en donde la verdad es un (*des-*)*ocultamiento* fundado en el habla [*lógos*], la verdad *no* solo es *desocultamiento*, sino que siempre implica encubrimiento. Este no es otra cosa

187 Descubrir no es lo mismo que presenciar, así como tampoco encubrir lo mismo que ausentar. Es posible descubrir entes ausentes y presentes, del mismo modo que encubrir entes presentes y ausentes. En esto consiste el deslinde de la metafísica de la presencia que Heidegger asume en *Ser y Tiempo*, en donde es aludida con el modo de ser del ser-ante-los-ojos [*Vorhandenheit*].

188 «El habla, que es inherente a la estructura esencial del ser del *Dasein*, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en *habladurías* y, en cuanto tales, no tanto de mantener patente el ser-en-el-mundo en una comprensión articulada, cuanto de cerrarlo y de encubrir los entes intramundanos» (Heidegger, 2014, p. 188). No debe olvidarse que el estado de arrojado [*Geworfenheit*] y la *facticidad* son igual de constitutivos del ser del *Dasein*, como lo es cualquier otro existencialio.

que *falsedad*<sup>189</sup>. Toda verdad está *co-rrelacionada* con la falsedad: una no se da sin la otra. La verdad *puede* ocultar y la falsedad tiene la *posibilidad* de desocultar. Esta mutua pertenencia entre la verdad y la falsedad *parece* mostrar dos cosas: 1) no hay verdad sin *lógos*; y 2) no hay verdad sin falsedad, desocultamiento sin ocultamiento, ni viceversa. Con este terreno ganado se hace evidente el problema que presenta la tesis heideggeriana sobre el puro descubrir del *noein* y la *aísthesis*, solo resta aclarar los límites en lo que se debe entender tal afirmación.

## EL LUGAR (OCULTO) DE LA NÓESIS Y LA AÍSTHESIS EN EL FENÓMENO DE LA VERDAD

### 1. El des-ocultamiento de la *nóesis* y la *aísthesis* aristotélicos

La intelección de los indivisibles tiene lugar  
en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe error.  
-Aristóteles

En el apartado precedente quedó asentado que, dentro de *Ser y Tiempo*, Heidegger piensa que la verdad no se puede dar con independencia del *lógos*, comprendiéndolo no solo como lenguaje (y sus modos de ser mundanos), sino también como habla. De igual modo, con base en la dilucidación de su estructura ontológica, se aclaró que no era posible que la verdad (desocultamiento) se diera separada totalmente

189 Desde Parménides hasta, por lo menos, Aristóteles, la verdad está relacionada con «lo que es», mientras que la falsedad con «lo que no es». Asimismo, desde la óptica de Heidegger, «el *permanecer oculto* y el *estar-velado* fijan y determinan de una manera expresa el sentido de *ψεύδος* y, por ende, el de “verdad”» (HEIDEGGER, 2002, p. 64). La verdad y la falsedad, el ente y el no-ente, se *copertenece*n. En *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger sostiene que la condición de posibilidad ontológica de la falsedad (ocultamiento) se halla en la estructura sintética del *lógos*, puesto que: 1) toda síntesis parte de una tendencia previa descubridora acerca de algo, 2) y esta, a su vez, deja ver ese algo a partir de otro, ya que 3) esa visión presupone la estructura de la conjunción de «algo con algo», «algo como algo». En otros términos, solo porque las cosas en el mundo se manifiestan unas junto con otras, es que pueden *aparecer* como algo que *no son*, es decir, pueden pasar como lo que *no son* en sí mismas, véase Heidegger (2009, p. 153ss.).



de la falsedad (ocultamiento). Sin embargo, en ese mismo tratado, dentro del § 7b dedicado al análisis fenomenológico del *lógos*, Heidegger remite a la posibilidad de que exista un *puro* descubrir, el cual sería factible a través del *noein* o la *aísthesis*, los cuales son formas de des-ocultamiento *más* originarias que el mismo *lógos*.

Así, en el § 44 agrega que: «la “verdad” de la αἴσθησις y del ver [Sehens] las «ideas» es el descubrir original. Y solo porque la νόησις es lo que primariamente descubre, puede también tener el λόγος como διανοεῖν función de descubrimiento» (HEIDEGGER, 2014, p. 247). ¿En qué sentido la *aísthesis* y la *νόesis* son modos de verdad *más* originales que el *lógos*? ¿Es posible una verdad, desocultamiento, sin habla [λόγος], sobre todo si se tiene en cuenta que este es un existencial del *Dasein*, es decir, forma estructural de su ser? Con base en todo lo dicho, ¿cómo es posible un desocultamiento sin encubrimiento, esto es, algo siempre verdadero sin posibilidad de falsedad? ¿De qué manera se relacionan el *lógos*, la *aísthesis* y la *νόesis*, y por qué los dos primeros son condiciones de posibilidad del (des-)ocultamiento del *lógos*? Las respuestas a estas interrogantes están en la recuperación heideggeriana de los conceptos griegos de *noein* y *aísthesis* de Aristóteles. Sin embargo, a diferencia del *lógos*, Heidegger no les dedica alguna sección específica a estos conceptos en *SuZ*, lo cual no quiere decir que no los haya incorporado (del mismo modo que al primero) dentro de su proyecto ontológico de la analítica existencial y el desarrollo de la pregunta por el sentido del ser<sup>190</sup>. De hecho, como se verá en la siguiente sección, es posible ver una apropiación y resignificación de ambos en los existenciales del comprender y el encontrarse del *Dasein*.

190 Para esta hipótesis se parte del horizonte de lectura que ofrece Volpi, el cual sostiene una apropiación *oculta* de la filosofía aristotélica (sobre todo de la *Ética nicomáquea*) en el pensamiento de Heidegger, que nunca admitió hasta ese punto: «También existe otra dimensión de la confrontación de Heidegger con Aristóteles, especialmente significativa e interesante, que se sustrae a una verificación superficial y exige más bien, para ser descubierta, un sondeo en profundidad. Se trata de aquella dimensión de la confrontación de la que Heidegger parece haber querido hacer desaparecer todo rastro, al menos en su obra publicada, y que no se constituye ni se manifiesta en la exégesis de uno u otro texto aristotélico, sino que corresponde a una recuperación y a una radicalización, es decir, a una apropiación, de ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales que Heidegger utiliza en el tratamiento y en la solución de problemas centrales de su especulación» (VOLPI, 2012, p. 37).

En *Ser y Tiempo*, Heidegger se deslinda de la visión teórica y metafísica que los conceptos de *nóesis* y *aísthesis* traen consigo desde que la tradición los interpretó, respectivamente, como intelección (pensamiento) y percepción (sensación) con base en afirmaciones de Aristóteles: «el νοεῖν –la simple percepción [*Vernehmens*]<sup>191</sup> de algo ante-los-ojos en su puro ser-ante-los-ojos, que ya Parménides había tomado por hilo conductor de la interpretación del ser– tiene la estructura temporaria del puro hacer-presente algo» (HEIDEGGER, 2014, p. 36). En otras palabras, la *nóesis* y la *aísthesis* son interpretadas como aquellas facultades humanas capaces de desocultar algo al *hacerlo presente* [*Gegenwärtigen*], de ahí que solo se dirijan a aquel modo de ser del ente que permanece idéntico e inmutable: la *ousía*. Heidegger lo interpreta como lo siempre presente [*Gegenwart*], es decir, el ser del ente es comprendido bajo la estructura ontológica de la presencia [*Anwesenheit*] o el ser-ante-los-ojos [*Vorhandenheit*]<sup>192</sup>. Sin embargo, de la misma forma que Heidegger realiza un análisis fenomenológico del *lógos* para desmontarlo de su articulación presencialista, en la cual

191 Llama la atención que Heidegger traduzca el término griego *noein* con el verbo «*Vernehmens*» (con mayúscula), el cual significa comúnmente *aprehender* y *percibir*, pues con ello ya se entrevé la inclinación de su interpretación del concepto: un *Percibir inteligible que aprehende la cosa de modo inmediato*. Aunque, en su obra *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), «Heidegger traduce *noein* sirviéndose del término técnico husserliano *vermeinen*, mientras que luego traducirá *noein* y *nous* respectivamente, como *vernehmen* y *Vernunft*» (VOLPI, 2012, p. 78, nota 11). Mientras que con *vermeinen* se retoma aquel sentido de «sospecha», «creencia» y «suposición» del *nous*, con *Vernunft* recupera su sentido metafísico racionalista de *razón* o *pensamiento*. Asimismo, vale la pena mencionar que el vocablo griego ha sido tradicionalmente traducido como *inteligir* y su etimología latina viene de «*intelligēre*»: *inter-* (entre) y *legere* (escoger, separar, leer). Por ello, podríamos entender al *nous* como *inteligir* si lo interpretamos como el acto de *entre-leer* lo que en las cosas mismas se manifiesta entre-dicho, para seguir con la concepción heideggeriana de la hermenéutica. Por último, resta mencionar su traslación al castellano como *intuición*, la cual Heidegger tiene en mente, pero no le da justicia a su sentido filosófico de una *visión instantánea e inmediata del ser* de las cosas: el «*Augen-blick*», del que él mismo habló en reiteradas ocasiones.

192 «Es decir, en la medida en que el ser se entiende como comparecencia [*Anwesenheit*] y el descubrimiento [*Entdecktheit*] como presente [*Gegenwart*], y que la comparecencia y el presente significan estar presente [*Präsenz*], el ser puede e incluso tiene que determinarse en tanto que comparecencia mediante la verdad en tanto que presente, de modo que el presente es el modo supremo de comparecencia» (HEIDEGGER, 2009, p. 158). Cabe destacar que este es el problema que llevó a Heidegger a preguntar por la temporalidad, pues había que poner en cuestión si, efectivamente, el presente era el modo de ser temporal que predeterminaba a los demás. Por ello se pregunta por el *sentido* del ser, que es el tiempo y sus respectivos éxtasis; no es el tiempo cronológico del pasado, presente y futuro, sino la estructura unitaria del advenir-siendo-sido. Sobre ello, véase Heidegger (2014, §65 ss.).

su significado se había reducido a «razón», existe un escrito suyo en donde lleva a cabo una interpretación fenomenológica de los conceptos del *nous* y la *aísthesis* aristotélicos, a saber, en el *Informe Natorp*.

En las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger (2002) afirma que:

[...] el νοῦν tiene el carácter fundamental del intelecír [Vernehmen]. El νοῦς es el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato [Umgang] con el mundo, aquello que de entrada pone a disposición del trato las cosas hacia las que este dirige su atención. (p. 65)

Además, acerca de la *aísthesis* afirma que es la «inteleción [Vernehmen] que es propia de lo sensible» y, por ello, «la αἴσθησις es –conforme a su auténtico carácter intencional– aquello que en sí mismo se da “originariamente” su horizonte intencional» (HEIDEGGER, 2002, p. 63). Es decir, existe una *afinidad analógica* entre la inteleción y la percepción en Aristóteles<sup>193</sup>, de modo que no solo la *aísthesis* es un modo de intelecír las cosas (sensibles), sino que también «el νοῦς es αἴσθησις τις» (Heidegger, 2002, p. 67), esto es, la *nóesis* es un tipo de percepción de «lo que es», pero con la vista dirigida a su *esencia* o *ser*. Ambos son formas de *captar* «lo que es» en tanto que es y, por ende, son condición de posibilidad ontológica de todo tipo de trato con los entes, pues captan el *ser* del ente y lo hacen *disponible* [Verfügbar].

A pesar de ello, en Aristóteles el *nous* tiene cierta primacía ontológica por su relación con los *principios* [archai]: «el máximo y auténtico logro del νοῦς consiste en esta custodia de los ἀρχαί conforme a sus respectivos ámbitos ontológicos» (HEIDEGGER, 2002, p. 67). En consecuencia, la *nóesis* es condición de posibilidad del trato con las cosas en sus tres diferentes regiones ontológicas: «la circunspección

193 «Ahora bien, si el intelecír constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo intelecible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma y será respecto de lo intelecible, algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible» (ARISTÓTELES, 2007a, III, 4, 429 a 13-17).



[*Umsicht*], la observación [*Einsicht*] y la contemplación [*Hinsicht*]]» (HEIDEGGER, 2002, p. 65). Estos, a su vez, corresponden a las formas de ser del *Dasein* según la concepción aristotélica de las virtudes dianoéticas: la *phrónesis*, la *episteme* y la *sophía*<sup>194</sup>. En esa medida, estas son las modalidades en las cuales la *nóesis* se *activa* o *realiza*, pero la fuente de eso reside en que el *inteligir puro* del *nous* es la *originaria* «capacidad de apropiación y de custodia del ser [*Seins-aneignung und Verwahrung*]]» (HEIDEGGER, 2002, p. 60). Existe una correlación originaria entre *noein* y ser que permite el trato con el ente, ya sea para *conocerlo*, *ocuparse* de este o *ver-a-través* de él su ser; por ello Heidegger dirá que la *nóesis* brinda un *horizonte* de acción y visión para el contacto que se tiene con los entes.

Ahora bien, Heidegger también remite a la conexión aristotélica entre el *nous* y la luz, la cual dice que existe un intelecto «capaz de hacer [*poien*] todas [las cosas]; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz» (Aristóteles, 2007a, III, 5, 430a 15-16). Esto significa que la *nóesis* es aquella *actividad* [*energeia*]<sup>195</sup>

194 De estas afirmaciones dentro del *Informe Natorp*, Franco Volpi saca una hipótesis interpretativa de la filosofía heideggeriana, la cual sostiene que la terminología de Heidegger es una resignificación de conceptos aristotélicos de la *Ética nicomáquea*, en donde los modos de ser del *Dasein*, el ser-a-la-mano y el ser-ante-los-ojos equivalen a la distinción de Aristóteles entre la *praxis*, la *poiesis* y la *theoria*, de tal manera que a cada una de estas le corresponde una virtud dianoética; un modo de descubrimiento del ente conforme a la región ontológica a la que pertenece: *phrónesis*, *techne* y *sophía*. Con esto en mente, la tesis de Volpi es que la analítica existencial de Heidegger es una ontologización de la filosofía de la *praxis* de Aristóteles. La vinculación entre conceptos heideggerianos y aristotélicos que propone es: *Gewissen* = *phrónesis*, *Sorge* = *órexis*, *Entschlossenheit* = *proáiresis* y, los más importantes para este trabajo, *Befindlichkeit* = *pathos* y *Verstehen* = *nous praktikos*. Cabe decir que este artículo toma tal idea como hilo conductor, pero, como se verá, hace un par de precisiones con respecto al encontrarse [*Befindlichkeit*] y al comprender [*Verstehen*].

195 El *nous* es pura *actividad*, pues si fuera potencia, podría no ser y, en tanto primer principio, fin final y motor inmóvil de todo «lo que es», es necesario, perfecto, eterno y unidad. Sobre ello, véase Aristóteles, 2011, XII, 6-10; 2007b, VI, 6; 2007a, III, 4-8). El fin de su actividad es *inteligir lo más inteligible posible*, que es él mismo: «se *intelige* a sí mismo y su *intelección* es *intelección* de *intelección* [*nóesis nóeseos nóesis*]]» (ARISTÓTELES, 2011, XII, 9, 1074b 33-35; modifiqué la traducción). Por eso, dice Heidegger (2002): «el *inteligir puro* es como tal la actividad que, en la medida en que tiene a la vista lo puramente inteligible, ha llegado a su fin; es una actividad que no solo no se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto ha llegado a su fin» (p. 72).

que «produce *todas* las cosas en la medida en que permite disponer de ellas» (HEIDEGGER, 2002, p. 66); sin embargo, esta *poiesis* debe ser entendida en su significado etimológico de «dar a luz», es decir, no es que el *nous* cree desde la nada a los entes, a la manera del Dios cristiano, sino que los hace *manifestos*, los *aclara* para el trato cotidiano que podemos tener con ellos. Eso solo es posible porque la *nóesis* y la *aísthesis* son las formas originarias del *dejar ser* a los entes en tanto que *dejan verlos*, «en el sentido de que facilita la custodia del ser en la verdad [*Seins-verwahrung*]» (HEIDEGGER, 2002, p. 66). El *nous* es el único capaz de des-ocultar no solo a los entes, sino al ser mismo.

En suma, la *aísthesis* es un des-cubrimiento del ser del ente en cuanto a su forma *inmediata* de mostrarse dentro de la *physis*, en su carácter más *visible*, que es el *sensible* [*aísthētón*]; por otra parte, la *nóesis* es el des-ocultamiento *primario* del ser del ente que, por su misma forma de ser, no se muestra únicamente vía los sentidos, sino a través del pensamiento o el intelecto [*noetón*]<sup>196</sup>. Por consiguiente, en uno y otro caso no se capta un ente *junto con* otro, o bien, *separado* de otro (como en el caso del *lógos* sintético-diairético); el *nous* y la *aísthesis* no perciben algo *compuesto*, sino lo más *simple* de todo «lo que es», que es aquello carente de partes e *in-divisible*: el qué-es [*tí esti*], la *esencia* [*tò ti en einai*] o la entidad [*ousía*] *primera*. De ahí que Heidegger afirme que «en su actividad intelectual, el *voũs* da el objeto puramente en cuanto «algo» desvelado [*unverhüllten*] y, como tal, el *voũs* es «simplemente verdadero»» (HEIDEGGER, 2002, p. 66). Por lo tanto, el *noein* y la *aísthesis* son siempre verdaderos, puro des-ocultamiento, porque dirigen su mirada a aquello que no puede no ser

196 «El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el “alma”, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la *αἴσθησις* y la *νόησις*, todos los entes en el doble aspecto del que-es [*Daß-seins*] y del cómo-es [*So-seins*], es decir, siempre también en su ser» (HEIDEGGER, 2014, pp. 23-24).

y simplemente es lo que es: el ser<sup>197</sup>. El error o la falsedad, por tanto, sería un simple no-ver: no-captar «lo que es» en tanto que es. Si esto es así, ¿en qué medida se encuentra la presencia de la *nóesis* y la *aísthesis* en la analítica existencial si el ser deja de comprenderse como lo siempre presente ante-los-ojos?

2. La presencia de la *nóesis* y la *aísthesis* en la analítica existencial del *Dasein*

Quando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera.

La percepción de los sensibles propios es siempre verdadera.

-Aristóteles

Con base en la descripción fenomenológica del *nous* y la *aísthesis*, solo hace falta realizar una lectura a *contrapelo* de lo que Heidegger dice, principalmente, de los existencialistas del comprender y el encontrarse en *Ser y Tiempo*, en especial, con relación al fenómeno de la verdad. Este sostiene que «verdad significa el estado de descubierto del ente, y todo estado de descubierto se funda ontológicamente en la verdad más original, la aperturabilidad del *Dasein*» (HEIDEGGER, 2014, p. 279). La verdad más original es la *apertura* del *Dasein* y está constituida por la *unidad compleja y cooriginariedad* de cuatro momentos estructurales: 1) el encontrarse [*Befindlichkeit*], que implica siempre estar en un estado de ánimo; 2) el comprender [*Verstehen*], el cual conlleva la proyección constante de posibilidades; 3) el habla [*Rede*], que, como se dijo, articula y muestra lo comprensible; y 4) la caída [*Verfallen*], la cual significa

197 «La verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar [*phásis*] y afirmar [*katáphasis*] no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca del *qué-es*, a no ser accidentalmente; y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición: no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas» (ARISTÓTELES, 2011, IX, 10, 1051b 23-28). Se debe tener mucho cuidado con el significado del no-captar [*ag-noein*], pues «ἀγνοια no significa simplemente ausencia de νοῦς, sino solo del νοῦς que falta en tanto que νοῦς, en la medida en que el νοῦς es ante todo y la mayoría de las veces διανοεῖν» (HEIDEGGER, 2009, p. 151). El *nous* en sí mismo es pura actividad, a diferencia del *nous* perteneciente a la *psyche* humana, que casi siempre está en potencia y solo *raras* veces en acto. Así, no es que el des-ocultamiento del *nous* deje de existir en la *agnoia* o, incluso, antes de su realización, sino que yace dormido, tácito, en potencia.



que en todo momento se yace absorbido en *lo uno* [*Das man*] y *en medio* [*bei*] de los entes cotidianos. Por lo tanto, el encontrarse, el comprender y el habla son formas de desocultamiento en tanto constituyen la aperturidad del *Dasein*; este *abre* y *descubre* a través del *entre*-cruzamiento del temple de ánimo en el que se encuentra y la comprensión proyectiva de posibilidades en el mundo articulado significativamente.

En consecuencia, de la misma manera en que la *aísthesis* y la *nóesis* yacen en íntima relación analógica, asimismo «el comprender es siempre afectivo» (HEIDEGGER, 2014, p. 160) y «el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión» (HEIDEGGER, 2014, p. 178). Es decir, no hay comprensión de las cosas sin algún modo afectivo de encontrarse, ni al revés; aquello que conecta a estos existenciaros es que conforman el *ahí* [*Da*] del *Da-sein*<sup>198</sup>, la *apertura* intrínseca de su ser. El *Dasein* *abre* el mundo y los entes intramundanos, pero también su propio ser y, por consiguiente, el ser en cuanto tal: «solo por ser el *Dasein* estando constituido por la aperturidad o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el ser [*Sein*], es posible la comprensión del ser [*Seins-verständnis*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 251). Por tanto, el comprender y el encontrarse retoman la misma función que tienen la *aísthesis* y la *nóesis* aristotélicas: constituyen aquella primigenia comprensión del ser que es condición de posibilidad ontológica del trato u ocupación [*Besorge*] con los entes, en cualquiera de sus modos de ser: ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y ser-ante-los-ojos [*Vorhandenheit*], pero también condiciona la proyección de posibilidades del propio actuar del ser del *Dasein* en cada caso<sup>199</sup>.

198 Sobre esto, Heidegger menciona explícitamente que: «el  $\nu\omicron\iota\varsigma$  ofrece en general una perspectiva [*Sicht*], da algo, proporciona un “aquí” [*Da*]» (HEIDEGGER, 2002, p. 66). Es decir, el comprender recupera aquel sentido de la *nóesis* que configura el *ahí* del *Dasein*.

199 Debe recordarse que la proyección de posibilidades que ejecuta la comprensión siempre es irreflexiva, ateorética o atemática para Heidegger. Es decir, la ocupación [*Besorge*], ya sea teórica o científica en el trato con los entes ante-los-ojos, o bien, «práctica» o cotidiana en relación con las cosas a-la-mano, nunca está mediada por un acto de consciencia o voluntad, sino que está atravesada por la estructura de la anticipación-ya-en-el-mundo-cabe-los-entes-intramundanos del cuidado [*Sorge*], intrínseca al ser del *Dasein*.

En primer lugar, el encontrarse es una resignificación de la *aísthesis* de Aristóteles si se trae a colación que ambas son una forma de des-ocultamiento de los entes en cuanto a su ser y forma de manifestarse más *inmediata*, esto es, *no hay mediación cognoscitiva* alguna, no son conocimiento. En la *aísthesis* solo se muestra y descubre que las cosas *son*, de la misma manera que en el encontrarse del *Dasein* «se hace patente el puro hecho de “que es” [*daß es ist*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 152). O bien, en el:

[...] encontramos en un estado de ánimo [*Stimmung*] no solo [se] desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que –lejos de ser algo accidental– tal desvelar [*Ent-hüllen*] es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí [*Da-seins*]. (HEIDEGGER, 2014b, pp. 98-99)

Con esto, Heidegger retoma aquel papel fundamental que en la filosofía griega antigua ya tenía la *experiencia* [*Erfahrung*] descubridora tanto de los entes del mundo como del propio ser, la cual nunca se concibió solo de forma epistémica en la filosofía de Aristóteles.

Además, Heidegger recupera de la *aísthesis* aristotélica la distinción entre la percepción en tanto facultad [*dýnamis*] y en tanto afección [*páthos*]: «la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración» (ARISTÓTELES, 2007a, II, 5, 416 b33) y «el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia» (ARISTÓTELES, 2007a, II, 12, 424 a19-20). Por tanto, en la concepción aristotélica, la *aísthesis* es aquella *potencia* que no solo permite la percepción directa de los entes, sino que también posibilita que la *psyché* sea *afectada* por otra cosa y emerja un determinado *páthos*<sup>200</sup>. Con esta idea a

200 En este sentido, se puntualiza una de las ideas de Volpi; según el cual, el existencial del encontrarse es una reinterpretación de la teoría de la afección [*páthos*] aristotélica: «análogamente, se podrá constatar que para la determinación de la *Befindlichkeit* Heidegger ‘ontologiza’ la doctrina aristotélica de las *pathe*» (VOLPI, 2012, p. 38). Lo que se dice aquí no contradice lo dicho por él, sino que precisa que la relación entre el encontrarse y las afecciones [*pathe*] solo tiene sentido si se recuerda el papel que tiene ahí la *aísthesis* como la «facultad» y «potencia» [*dýnamis*] de toda afección y des-cubrimiento posible en la *psyché* o el *Dasein*, desde la visión de Aristóteles y Heidegger, respectivamente.

la mano, Heidegger afirma que «lo que designamos ontológicamente con el término “encontrarse” es ópticamente lo más conocido y más cotidiano, el temple [*Stimmung*], el estado de ánimo [*Gestimmtsein*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 151). El pensamiento heideggeriano redimensiona la relación entre *aísthesis* y *páthos* con el encontrarse, y lo vuelve el presupuesto ontológico-existencial de cualquier sensación, estado de ánimo, sentimiento, pasión o experiencia óptica del *Dasein*<sup>201</sup>.

En segundo lugar, el comprender es una reapropiación del concepto aristotélico de *nósis* si se trae a la mesa la idea de la *mirada* que todavía conserva dicho existencial. Heidegger (2014) dice al respecto que «en la significación existencial del ver [*Sicht*] solo se toma en cuenta una peculiaridad del ver: el dejar que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles en él» (p. 165). Esto es, el comprender es una forma de *ver* y *des*-ocultar los entes intramundanos; toda comprensión es descubridora en sí misma y juega un papel esencial en el fenómeno de la verdad, pues, como se dijo, en esta «reside la aperturidad del ser en general» (HEIDEGGER, 2014, p. 165). Este es el mismo lugar que tiene el *nous* para la filosofía de Aristóteles, el cual es entendido como el puro descubrimiento del *ser* de todo ente. De hecho, para Heidegger, este ver primario del ser en general es la condición de posibilidad ontológica de todas las formas de ver cotidianas:

El *ver* [*Sicht*] que es existencialmente con la aperturidad del «ahí», es el *Dasein* con igual originalidad en los descritos modos fundamentales de su ser: como ver-en-torno [*Umsicht*] de la

201 Sobre la presencia de la percepción [*aísthesis*] en el existencial del encontrarse, Heidegger (2014) dice: «en el encontrarse es siempre ya el *Dasein* colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un encontrarse afectivamente de alguna manera» (p. 152). La confusión entre percepción y encontrarse que advierte no niega lo que se sostiene en este texto, sino que lo apoya, pues no se afirma que ambos conceptos sean idénticos, ni que Heidegger haga plagio de Aristóteles, sino que retomó su concepción de la *aísthesis* y la transformó en el concepto del encontrarse. Lo que el pensamiento heideggeriano quiere señalar en ese pasaje va en función de denunciar el presupuesto presencialista que tiene la idea *tradicional* de percepción; no niega nunca la fuente de donde extrajo tal idea, aunque no lo diga explícitamente. Sería más afortunado traducir la *aísthesis* como simplemente *experiencia* [*Erfahrung*], un concepto en el que Heidegger se apoyó en toda su obra.



ocupación [*Besorgens*], ver-por [*Rücksicht*] del procurar-por [*Fürsorge*], como ver que se dirige al ser en cuanto tal [*Sein als solches*] por mor del que el *Dasein* es en cada caso como es. El ver que se refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos ver-a-través [*Durchsichtigkeit*]. (HEIDEGGER, 2014, p. 164)

El comprender, en tanto *nous*, es la condición de posibilidad ontológica del trato y la ocupación cotidiana con los entes del *Dasein*, en cuanto le ofrece una determinada «visión» de las cosas conforme a su propio modo de ser<sup>202</sup>.

No obstante, un *giro* radical con respecto a la concepción aristotélica de la *nóesis* se encuentra en que esta es intuita como *pura actividad* [*enérgeia*; *entelécheia*] de la *psyché*, pero para Heidegger el comprender es solo una *posibilidad* del *Dasein*: «la aperturidad del “ahí” en el comprender es él mismo un modo del poder-ser [*Sein-könnens*] del *Dasein*» (HEIDEGGER, 2014, p. 165). La pre-comprensión del ser del *Dasein* es posibilidad, poder-ser, potencia [*dýnamis*] en la terminología y filosofía aristotélica, aunque *radicalizada*, pues se recupera a la potencia en tanto que potencia; no una posibilidad concreta, sino la posibilidad en cuanto tal<sup>203</sup>. Pero la idea de comprensión heideggeriana

202 Aunque el mismo Heidegger (2014) repita, continuamente, que «intuición [*Anschauung*] y pensamiento [*Denken*] son ambos derivados ya lejanos del comprender» (p. 165) por seguir en el camino pre-esencialista de la metafísica, lo cierto es que se puede hacer una lectura del concepto griego de *nous* fuera de lo que él detectó y denominó como ser-ante-los-ojos o lo teorético. Resulta del todo paradójico hablar de una visión no teórica cuando el sentido original de este término es: «ver» o «contemplar» simplemente «lo que es», lo cual ni en el mismo Aristóteles es identificado con el conocimiento [*episteme*], sino con la sabiduría [*sophía*]. Sobre ello, véase Aristóteles (2007b, VI, 6 ss.). En este sentido, valdría la pena pensar la conexión entre la *sophía* y la *ousía* primera, y la relación entre el comprender y el ser. Para los griegos la sabiduría de «lo que es» coincide con el auto-saberse (*γνώθι σεαυτόν*) del ser humano y puede encontrarse en la actualización del *nous*, del mismo modo que para Heidegger la comprensión del ser se da junto con una auto-comprensión del *Dasein* de su ser más propio, lo cual denomina como la posibilidad del ver-a-través.

203 En el § 31 de *Ser y Tiempo*, Heidegger menciona que su concepción de posibilidad no debe entenderse lógicamente, como lo opuesto a lo real y necesario, es decir, en tanto algo que aún no está presente y es inexistente (sin ser), véase Heidegger (2014, 161 ss.). Sin embargo, habría que recordar que la potencia y la posibilidad [*dýnamis*] para Aristóteles siempre representó uno de los modos en los que se dice «lo que es», por tanto, nunca le negó «ser», aunque la primacía ontológica estaba en lo actual o la actividad [*enérgeia*]. Esta tesis es, sin duda, recuperada por Heidegger e invertida desde la raíz: «más alta que la realidad [*Wirklichkeit*] está la *posibilidad* [*Möglichkeit*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 49).

sigue manteniendo aquella interconexión griega entre luz y verdad que posee el concepto de *nósis*, puesto que el ver del comprender «responde al estado de iluminado [*Gelichtetheit*] con que caracterizamos la aperturidad del “ahí”» (HEIDEGGER, 2014, p. 164); el *Dasein* es «iluminado [*erleuchtet*] en sí mismo *en cuanto* ser-en-el-mundo; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la claridad [*Lichtung*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 150). Dentro del carácter aclarador de la comprensión y la apertura del *Dasein* (en relación con la verdad y el ser), vive la *huella luminosa* del *nous* con respecto a la *alétheia* de «lo que es» en tanto que es.

Por último, un indicio más acerca de la presencia de la *nósis* y la *aísthesis* (en el comprender y el encontrarse heideggerianos), está en la relación que ambos tienen con el *lógos* o el habla. En el *Informe Natorp*, dice Heidegger (2002): «el inteligir, en cuanto sensible, se realiza en el *λέγειν*» (p. 63) y «el *λόγος*, el *λέγειν* es el modo en el que se realiza el *νοεῖν*» (p. 65). En la misma medida que el *lógos* es el *modo de realización* de la *actividad* del *noein* y la *aísthesis* en cuanto a su des-ocultamiento originario, asimismo (a través del desplazamiento heideggeriano de lo actual a lo potencial), el habla es la *condición de posibilidad* del comprender y el encontrarse en tanto es la forma en la que ambos *articulan* su descubrimiento: «encontrarse y comprender son determinados con igual originalidad por el habla» (HEIDEGGER, 2014, p. 150). La *aísthesis* y «el *νοῦς* procura[*n*] a cada enunciación concreta su posible sobre-qué, es decir, el asunto sobre el que se dice algo» (HEIDEGGER, 2002, p. 67), mientras que el *lógos* es el modo *específico* y *concreto* del des-ocultamiento de aquellos, dado que toda expresión lingüística presupone «algo» dicho<sup>204</sup>. De forma semejante, el lenguaje cotidiano del *Dasein* parte de una previa apertura, lo hablado en el habla, lo cual está condicionado por el comprender y el encontrarse, ya que «encontrarse y comprender caracterizan

204 La intelección y la percepción dotan al *lógos* de aquello sobre lo cual puede hablar, para relacionarlo o separarlo de otra cosa. Es decir, la *synthesis* y la *diairesis* se dan posteriormente a la captación del ente en sí mismo, según la interpretación heideggeriana de Aristóteles.

en cuanto existenciaros la aperturidad original del ser-en-el-mundo» (HEIDEGGER, 2014, p. 165).

No obstante, lo decisivo de todo esto recae en la *diferencia ontológica* que atraviesa a los existenciaros del habla, el comprender y el encontrarse, ya que cada uno de ellos adquiere una forma de manifestarse con los entes *diferente* a su relación con el ser. Esto es lo que Heidegger señala con la distinción entre el concepto formal de los existenciaros del «ahí» y los modos cotidianos en los que se presentan: las habladurías [*Gerede*], la avidez de novedades [*Neugier*] y la ambigüedad [*Zweideutigkeit*]. Estos *pre-establecen* un extravío, extrañamiento y aquietamiento en el *Dasein*, *subsumiéndolo* en lo uno y entre los entes cotidianos, esto es, lo mantienen en el modo de ser impropio inherente a su ser. En esta absorción cotidiana, solo hay una repetición *de* lo que se habla que oscurece y cierra aquello *sobre* lo que se habla; una curiosidad desenfrenada que lo mantiene activo en la ocupación de los entes y cuyas posibilidades son predeterminadas incluso en el «descanso» (que disipa nuevas formas de ocupación de lo útil); lo cual culmina con una *indiferenciación y confusión* entre lo que se cierra y abre en el mundo.

Estas tres modalidades cotidianas del comprender, el encontrarse y el habla, en conjunto, no solo constituyen el estado-de-arrojado y la caída del ser del *Dasein*, sino que lo mantienen en un estado donde todo ya ha sido interpretado y comprendido de antemano. En tal situación, Heidegger (2014) dice:

Lo descubierto y abierto se hallan en el modo del estado de desfigurado [*Verstelltheit*] y estado de cerrado [*Verschlossenheit*] por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. El «ser relativamente a los entes» no es extinto, pero sí arrancado a sus raíces. Los entes no son completamente ocultos, sino justamente descubiertos, pero al par desfigurados; se muestran –pero en el modo del parecer [*Scheins*]–. Igualmente vuelve lo antes descubierto a hundirse otra vez en el estado de



desfigurado y estado de oculto. *El Dasein, por ser esencialmente cadente, es, debido a la constitución de su ser, en la falsedad [Unwahrheit].* (pp. 242-243)

Frente a la *pura* aperturidad, claridad y des-ocultamiento ontológico-existencial del comprender, el encontrarse y el habla está co-ligada radicalmente una «cerraduridad», oscuridad y ocultamiento óptico-existencial. El *Dasein* es en la verdad y la falsedad con igual originalidad, es decir, siempre se mueve entre «lo que es» y «lo que no es», entre el ente y el no-ente, pero *fundamentalmente* entre ser y nada<sup>205</sup>.

Bajo este horizonte, existe una modalidad en la que esta tríada de existenciales de raigambre aristotélica (des-)oculta entes, pero, a su vez, hay una forma de ser del *lógos*, análoga a la *aísthesis* y la *nóesis*, en la que solo hay puro des-ocultamiento. A saber, el *lógos* en tanto un *escuchar silencioso*, pues «al hablar le son inherentes como posibilidades el *escuchar [Hören]* y el *silencio [Schweigen]*» (HEIDEGGER, 2014, p. 180). Escuchar no es oír una sensación acústica o un ente a-la-mano del mundo, ni tampoco el silencio es una ausencia de sonido o enmudecimiento. Ninguno de ellos remite a un ente. Más bien, «la silenciosidad [*Verschwiegenheit*] es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del *Dasein*, que de él procede el genuino [*echte*] poder-oír y ser-uno-con-otro que permite ver-a-través de él» (HEIDEGGER, 2014, p. 184). En el escuchar y el silencio, el habla tiene la posibilidad de que el ser del *Dasein* se le haga totalmente transparente por un *momento* y, al *unísono*, el ser en cuanto tal; solo en ese intervalo *adviene* un *puro* des-ocultamiento del ser, pues «ser –no entes– solo se da [*gibt es*] hasta donde la verdad es. Y la verdad solo

205 La tesis de que la falsedad es constitutiva del ser del *Dasein* no contradice la idea de que debido a la estructura sintético-diairética, el *lógos* (des-)oculta lo ente. No se debe olvidar que el habla del *Dasein* configura el plexo de referencias y la significatividad en el mundo, pero también la mundanidad y el estado-de-arrojado conforman la facticidad y cotidianidad del habla, lo cual se manifiesta en el lenguaje de las habladorías. Lo mismo sucede con la *aísthesis* y la *nóesis* ínsitos en el comprender y el encontrarse, pues su forma mundana y óptica de darse es la avidez de novedades y la ambigüedad; en estos, cada una de las estructuras *parece* solo relacionarse con lo ente.

es, hasta donde y mientras el *Dasein* es» (HEIDEGGER, 2014, p. 251). Por tanto, el encontrarse [*aísthesis*], el comprender [*nóesis*] y el habla [*lógos*] se mantienen *inmediata* y *regularmente* en lo ente y solo por *instantes* [*Augenblick*] en el ser<sup>206</sup>.

## CONSIDERACIONES FINALES

En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.  
-Aristóteles

A partir de este rodeo, se puede decir que no es posible una verdad *sin lógos*, sino más bien una verdad en donde el *lógos* [*Rede*] *deja ver* a la *aísthesis* [*Befindlichkeit*] y a la *nóesis* [*Verstehen*] lo que originariamente ya siempre han abierto, contemplado y experimentado de alguna manera: «lo que es» en tanto que es, el ser. Por otro lado, a partir de aquella experiencia fundamental comprensora del ser, es que surge la *posibilidad* de intentar decirlo o nombrarlo [*légein*]<sup>207</sup>. Además, para Heidegger, no es que alguna de estas sea «más» original que otra, pues todas son co-originarias, sino que simplemente *diferencia* entre su estructura ontológica y su manifestación óptica, aunque sin separarlas totalmente. Sin embargo, ¿qué significa, entonces, puro descubrir

206 Aristóteles sostenía que la intelección es un acto a-lógico, es decir, carece esencialmente de expresión lingüística por dirigirse al ser que, en sí mismo, es lo más simple posible: «el objeto genuino del νοῦς es aquello que este intelige ἄνευ λόγου, independientemente del modo en que se nombran las cosas en sus “determinaciones-como-algo” en cuanto a su esencia: lo ἀδιαιρετά, aquello que en sí mismo no se deja descomponer, no admite explicación ulterior» (HEIDEGGER, 2002, p. 66).

207 «Solo en el genuino [*echte*] hablar es posible un silencio propio [*eigentliches Schweigen*]. Para poder silenciarse necesita el *Dasein* tener algo que decir [*sagen*], esto es, disponer de una propia [*eigentliche*] y rica aperturidad de sí mismo» (HEIDEGGER, 2014, p. 184; modifiqué la traducción). El escuchar y el silencio no niegan la posibilidad del hablar, sino que lo vuelcan a un *decir originario* que intenta nombrar aquello que históricamente se ha llamado ser, desde la perspectiva heideggeriana.

o des-ocultamiento sin ocultamiento? La clave para interpretar esto radica en dónde se pone, nuevamente, la *mirada*. Cuando Heidegger afirma que la *aísthesis* y el *noein* son un des-ocultamiento que *no* encubre, sino que a lo mucho pueden quedarse en un *ag-noein*, en un *no-comprender*, ¿qué es lo que se entiende por este «no»? En ¿Qué es metafísica?, Heidegger (2014b) dice sobre ello que «nada [Nichts] es más originaria que el no [Nicht] y la negación [Verneinung]» (p. 97). Este «no» no remite al no-ente, es decir, al encubrimiento de lo ente, sino al no-ser en cuanto tal, por decirlo así. Dicho de otra manera, el «no» originario del *noein*, la *aísthesis* y, ahora, el *lógos* remite a *nada*.

Si la co-relación encontrarse-comprender-habla puede entre-ver el ser, entonces «no-verlo» es *no* ver nada. No es que se pueda dar, como tal, un des-ocultamiento que no oculta; más bien, es posible un des-ocultamiento que *no oculta nada*. Jugando un poco con los términos, existen dos posibilidades: 1) *noein*: des-oculta el ser y *no* encubre nada (sino que de algún modo esta se «muestra»); 2) *ag-noein*: *no* des-cubre el ser y oculta nada (pues no puede desprenderse de lo ente). No hay que olvidar que «ser y nada se pertenecen mutuamente» (HEIDEGGER, 2014b, p. 106). No obstante, ¿qué puede significar aquí des-ocultar el ser si el ser *no* es un ente? Des-ocultar el ser *no* quiere decir que el ser esté presente ante-los-ojos o a-la-mano, es decir, no «aparece» de este modo. Des-cubrir el ser es *manifestar* que su inexorable ocultamiento se *ofrece a favor* de lo ente y que tras ellos no hay *nada*, sino solo des-fondamiento [Ab-grund], finitud [Endlichkeit] y apertura [Offenheit]; únicamente hay *sentido* [Sinn] del ser, a saber, temporalidad [Zeitlichkeit] e historicidad [Geschichtlichkeit] del ser.

En conclusión, no existe, como tal, la posibilidad de una verdad sin *lógos* o un des-ocultamiento que no oculta. Con la idea del comprender, el encontrarse y el habla, Heidegger se *reapropia* y *resignifica* aquel sentido original de la verdad contenido en la unidad diferenciada de la *aísthesis*, la *nóesis* y el *lógos* de Aristóteles, la cual se ilustra con



aquella mirada del murciélago que inmediata y regularmente queda engeguado por la luz de la verdad del ser, pero que, asimismo, «somos capaces de realizar[la] por un breve intervalo de tiempo» (ARISTÓTELES, 2011, XII, 1072 b 14-15). El fenómeno original de la verdad es aquella comprensión afectiva que, a través de un escuchar silencioso, *roza* con el *advenimiento* del ser por un *instante*; en este *parpadeo* es posible des-ocultar aquella mutua pertenencia dada entre ser y nada, que con su ocultamiento los entes pueden mostrarse; en este *acontecimiento* se rompe con la confusión ontológica entre el ente y el ser encerrada en la tesis aristotélica de la polivocidad de «lo que es», y se resguarda en su diferenciación y unidad simultánea. La verdad es, en esencia, el (des-)ocultamiento de la diferencia ontológica entre ser y ente, así como también la *claridad* de la co-pertenencia entre el *Dasein* y el ser: ser-ahí es el ahí-del-ser<sup>208</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Acerca del alma** (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Gredos, 2007a.
- ARISTÓTELES. **Ética nicomáquea** (Julio Pallí Bonet, trad.). Madrid: Gredos, 2007b.
- ARISTÓTELES. **Sobre la interpretación** (Miguel Candel Sanmartín, trad.). Madrid: Gredos, 2007c.
- ARISTÓTELES. **Metafísica** (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Gredos, 2011.

208 Por ello, «la pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una tendencia de ser [*Seinstendenz*] esencialmente inherente al ser del *Dasein* mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser [*vorontologischen Seins-verständnisses*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 24). El objetivo de la ontología fenomenológica de Heidegger solo es radicalizar la posibilidad del *Dasein* de pre-comprender el ser; no quiere despejar el «pre» de la comprensión, sino llevarlo hasta sus últimas consecuencias: des-ocultar el ser es re-comprender el ser, lo cual no solo se consigue, como se pudo observar, a través del *lógos*, sino también del *nous* y la *aísthesis*. Una tarea pendiente sería investigar el papel que ambos fungen en la fenomenología tal y como Heidegger la concibió, después de todo, «la comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad» (HEIDEGGER, 2014, p. 24).

HEIDEGGER, Martin. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit** [GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken** [GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [GA 2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica** [*Informe Natorp*] (Jesús Adrián Escudero, trad.). Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik** [GA 62]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Lógica. La pregunta por la verdad** (Joaquín Alberto Ciria, trad.). Madrid: Alianza, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tiempo** (José Gaos, trad.). México: FCE, 2014a.

HEIDEGGER, Martin. «¿Qué es metafísica?». En Helena Cortés y Arturo Leyte (trad. y eds.), *Hitos* (pp. 93-108). Madrid: Alianza, 2014b.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura** (P. Ribas, trad.). México: Taurus, 2011.

VOLPI, Franco. «**Ser y Tiempo**: semejanzas con la *Ética nicomáquea*». *Signos filosóficos*, v. VII, n. 16, p. 127-147, 2006.

VOLPI, Franco. **Aristóteles y Heidegger**. (Trad. María Julia de Ruschi), México: FCE, 2012.





# 11

Jesús Ayala-Colqui  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú*

Rodrigo Maruy van den Broek  
*Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú*

**El abordaje de la filosofía  
antigua en Heidegger,  
entre 1921 y 1926, a partir  
de los conceptos de οὐσία y λόγος**



**Resumen:**

En el siguiente texto se discute la interpretación de la filosofía griega por parte de Heidegger a partir de los hilos conductores de la οὐσία y el λόγος. Para ello, prestamos especial atención a los volúmenes 61, 62, 18, 19, 20, 21 y 22 de la *Gesamtausgabe*, los cuales involucran el período comprendido entre 1921 y 1926. Por último, se presentan unas cuantas consideraciones críticas del abordaje heideggeriano de la filosofía griega.

**Palabras clave:** οὐσία, λόγος; filosofía griega; Heidegger; Aristóteles; historia de la filosofía.

## INTRODUCCIÓN

En una carta a Jaspers, fechada en junio de 1922, Heidegger apuntaba:

La vieja ontología (y las estructuras categoriales que surgen de ella) tienen que ser nuevamente construidas desde su fundamento [...]. No renovar a Platón o Aristóteles, o apasionarnos por la antigüedad clásica y predicar que los griegos sabían todo lo importante. Se precisa de una crítica a la ontología realizada hasta ahora que se dirija hacia sus raíces, que se encuentran en la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, cuya ontología (ya este concepto no vale) tiene tanto vigor y vida en Kant e incluso en Hegel como tenía en un escolástico medieval. (HEIDEGGER; JASPERS, 2003, p. 24)

De esta cita, nos interesa destacar aquí cinco elementos: a) la importancia histórica que Heidegger asigna a la tradición griega antigua; b) el abordaje de este acervo desde su aspecto ontológico; c) la asunción de un modelo fundacional donde la reflexión helena hace las veces de una ἀρχή que, en cuanto tal, principia y domina, funda e impera, la historia de la filosofía occidental; d) la afirmación de que Aristóteles expresa y condensa, de manera paradigmática, la filosofía griega; y e) el imperativo de elaborar una crítica a las raíces de dicha herencia.

Si bien estas líneas de pensamiento atraviesan el corpus heideggeriano, sin dejar de sufrir modificaciones o precisiones, ellas pueden explicitarse de manera estratégica, y a efectos de comprender los contornos de su sentido, en los seminarios que el filósofo de Meßkirch dedicara de manera temática a la filosofía griega. En 1921/1922 se tiene, por ejemplo, el curso *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 61]; en 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 62]; en 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18]; en 1924/1925, *Platon: Sophistes* [GA 19]; y, en 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [GA 22].

Hacia estos cursos habría que orientar una investigación a fin de precisar la interpretación del joven Heidegger de la filosofía griega.

No obstante, como bien se señala en *Sein und Zeit* (1927) –presumiblemente evocando, aunque sin citarla expresamente, la proposición platónica sobre la búsqueda (*σκέψις*) en el *Menón*–, «Todo buscar está guiado previamente por aquello que busca» (HEIDEGGER, 2016, p. 26). Si inquirimos la interpretación de la filosofía antigua del joven Heidegger, ¿cuál será, entonces, aquello que guíe lo buscado? Podemos, por comodidad, referir al mismo texto para precisar lo siguiente:

[...] se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente [*die antike Auslegung des Seins des Seienden*] está orientada por el «mundo» [*Welt*] o, si se quiere, por la «naturaleza» [*Natur*] en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del «tiempo» [*der «Zeit»*]. La prueba extrínseca de ello –aunque por cierto *solo* extrínseca– es la determinación del sentido del ser como *παρουσία* o como *οὐσία* con la significación ontológico-temporaria de «presencia» [*«Anwesenheit»*]. (HEIDEGGER, 2012, pp. 56-56; 2006, p. 25)

La *οὐσία* es, pues, la palabra fetiche, el concepto ontológico obseso, que sirve para resumir las intenciones conceptuales de la filosofía griega. Sin embargo, ella dista de presentarse solitariamente. En el mismo libro se lee:

[En la ontología griega], el Dasein, es decir, el ser del hombre, queda determinado en la definición «vulgar», al igual que la filosófica, como *ζῶον λόγον ἔχον*, como el viviente cuyo ser está esencialmente determinado por la capacidad de hablar. El *λέγειν* (cf. § 7, B) es el hilo conductor para alcanzar las estructuras de ser del ente [...]. El *λέγειν* mismo y, correlativamente, el *voείν* –es decir, la aprehensión simple (*das schlichte Vernehmen*) de lo que está-ahí (*Vorhandenem*) en su puro estar ahí (*in seiner puren Vorhandenheit*)– tiene la estructura temporaria de la pura «presentación» (*des reinen «Gegenwärtigens»*) de algo. El ente que se muestra en y para ella, y que es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación



por referencia al pre-sente (*Gegen-wart*), es decir, es concebido como presencia (οὐσία). (HEIDEGGER, 2012, p. 46; 2006, p. 26)

Es decir, según lo anotado, la interpretación del ser del ente como οὐσία hubiera sido imposible sin antes asumir, como modo de acceso al ente, al λέγειν –e incluso al νοεῖν– en tanto aquello que muestra, ante su presencia, la presentación de lo real. Por consiguiente, una indagación, aunque sea preliminar y tentativa, de aquello a lo que Heidegger le da una importancia cardinal en la historia de la filosofía, esto es, la filiación griega, debe pasar por una discusión mínima con estos términos. En virtud de ello, el presente trabajo de investigación se propone reconstruir, no de manera exclusiva, el contenido de estos vocablos –λόγος καί οὐσία– a fin de esclarecer el abordaje de la filosofía griega realizada por el autor alemán. Por ese motivo, nos centraremos en los siguientes volúmenes de la *Gesamtausgabe*: 61, 62, 18, 19, 20, 21, 22<sup>209</sup>.

## EL ABORDAJE DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA EN EL JOVEN HEIDEGGER

En GA 61 se busca establecer ante todo una definición de la filosofía, es decir, una determinación de su sentido (*Bestimmung des Sinnes von Philosophie*) (HEIDEGGER, 1994, p. 56). Para ello, es interesante notar que Heidegger identifica a la filosofía con el verbo intransitivo *filosofar* y, acto seguido, caracteriza a este último como un *comportamiento cognoscente* (*erkennendes Verhalten*) (HEIDEGGER, 1994, p. 54). Sin embargo, esta determinación resulta ser todavía incompleta en tanto dicho comportamiento implica una actividad transitiva y, por ende, precisa de un objeto determinado (HEIDEGGER, 1994, p. 60). El problema

209 Hasta el momento de escritura del presente texto, no hay traducción castellana disponible de los volúmenes 61, 62, 18 y 19 de la *Gesamtausgabe*. La referencia en español de los mismos implica, por tanto, la traducción de los mismos por parte de los autores del artículo.

surge al momento de esclarecer cuál es este objeto propio del filosofar. En efecto, como es sabido, la filosofía no se limita a un ámbito parcial de lo que es, sino que implica la búsqueda por el fundamento de lo que es, de ahí que se le haya considerado como «ciencia fundamental» («*Grundwissenschaft*») (HEIDEGGER, 1994, p. 57). Dicho de otro modo, el filosofar en tanto comportamiento cognoscente por excelencia ha de realizarse al nivel de los principios; la definición de la filosofía ha de ser pues una definición de principio (*eine prinzipielle Definition*) (HEIDEGGER, 1994, p. 57). Ahora bien, como el principio solo puede ser mostrado de manera formal (*formal angezeigt*), así también lo será la definición de la filosofía, a saber: una definición de principio que se muestra formalmente (*prinzipielle formal anzeigende Definition*) (HEIDEGGER, 1994, p. 60). En palabras de Heidegger: «La filosofía es un comportamiento cognoscente de principio hacia el ente [*zu Seiendem*] en tanto ser (el sentido del ser) [...] La filosofía es “ontología” ciertamente radical y, ciertamente como tal, fenomenológica (existencial, histórico-espiritual [*historisch-geistesgeschichtlich*], es decir, *fenomenología ontológica* [...]» (HEIDEGGER, 1994, p. 60).

Todo esto es relevante en la medida en que dicho énfasis en el carácter ontológico fundamental del filosofar, entendido como comportamiento, conduce a Heidegger a tematizar la importancia del nexo de facticidad de la situación vital (*Faktizitätszusammenhang der Lebenssituation*) para determinar la problemática de la filosofía (HEIDEGGER, 1994, p. 64). Esta facticidad de la vida no es otra cosa que el *Dasein* o, mejor aún, la vida es igual al *Dasein*, al «ser» en y a través de la vida (HEIDEGGER, 1994, pp. 76, 85). Lo interesante de esta constatación es que, como bien muestra el análisis heideggeriano del uso lingüístico (*Sprachgebrauch*), el significado intransitivo del verbo «vivir» acaece siempre como un vivir «en» algo, «de» algo, «para» algo, «contra» algo, «hacia» algo, etcétera; y este «algo» es justamente el mundo (HEIDEGGER, 1994, p. 85). En efecto:

En un sentido formal (y ligeramente equívoco) puede decirse que la vida está en sí misma relacionada-al-mundo [*weltbezogen*], «vida» y «mundo» no son dos objetos separados que subsisten por sí mismos, como una mesa que está espacialmente relacionada con la silla que se encuentra frente a ella. El carácter relacional [*Bezogenheit*] es el de una referencia [*eines Bezugs*], esto es, *realizado* [*vollzogen*], vivido y en tanto vivido preconceptualmente pretendido [*intendiert*] para la interpretación; y de esta manera ha de ser explicitado en tanto es tenido [*gehaltene*] y apropiado [*zugeeignete*] en la preconcepción [*im Vorgriff*] [...] el mundo es la categoría fundamental del contenido sensible [*die Grundkategorie des Gehaltssinnlichen*] en el fenómeno vida. (Heidegger, 2002a, p. 65/ HEIDEGGER, 1994, p. 86)

En pocas palabras, Heidegger está enfatizando la *preeminencia ontológica* del mundo y de la relación [*Verhältnis*] que el *Dasein* establece con el mundo –en el modo del comportamiento [*Verhalten*]– como condición básica que corresponde al carácter fundamental del filosofar o, más precisamente, al preguntarse por el ser del ente<sup>210</sup>.

Ahora bien, es importante resaltar el ya mencionado concepto de preconcepción (*Vorgriff*) en tanto punto de partida para la explicación ontológico-fundamental del carácter relacional (*Bezogenheit*) entre *Dasein* y mundo: «La *preconcepción de la interpretación* surge respectivamente del nivel de apropiación de la vida misma. Aquí no hay ninguna posibilidad teórica que, frente a la vida fáctica, pueda elegirse por capricho» (HEIDEGGER, 1994, p. 87). No obstante, es posible que una preconcepción *niegue* la facticidad de la vida y, de este modo, desemboque en una determinación unilateral del ser del ente. Tal parece ser, por ejemplo, el caso de los eléatas, quienes, según Aristóteles, poseen una preconcepción del ser que les «impide el acceso al ente en cuanto ente en movimiento (por consiguiente, [les] impide el acceso a la φύσις)» (HEIDEGGER, 2002a, p. 78). Incluso, podríamos decir, les

210 Es curioso notar hasta qué punto estas investigaciones anticipan toda una serie de conceptos que serán profundizados por el mismo Heidegger en *Ser y Tiempo* y, más precisamente, en sus análisis acerca del estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) en tanto cuidado (*Sorgen*) (HEIDEGGER, 1994b, pp. 89 y ss.)



impide el acceso propiamente al λόγος, ya que «a partir del sentido del λέγειν se indica *a priori* que todo lo que es nombrado mediante el discurso es algo que se muestra *como* algo», es decir, «el ente siempre es categorialmente algo que se muestra como esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio diverso (múltiple)» (HEIDEGGER, 2002a, p. 79)<sup>211</sup>. La investigación sobre el sentido del ser, por consiguiente, resulta incompatible con, verbigracia, la tesis eleática de la unidad de lo que es. En efecto, no resulta casual que Heidegger llegue a caracterizar en GA 62 a la investigación de los principios (ἀρχή-Forschung) de Aristóteles como una crítica de la preconcepción (Vorgriffskritik) o, más precisamente, como una crítica de aquellas preconcepciones que impiden una tematización propia del ser del ente desde el esclarecimiento de la relación entre *Dasein* y mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 259). Así pues, en palabras de Heidegger, esta crítica muestra en última instancia al λόγος como «el significar disertante del interactuar –por su parte determinado y caracterizado– con el mundo» (*das besprechende Bedeuten des seinerseits bestimmten charakterisierten Umgehens mit der Welt*, HEIDEGGER, 2005, p. 260).

Cabría preguntarnos, sin embargo, qué es preciso entender por “vida”, con la finalidad de esclarecer el sentido del λόγος en la relación entre *Dasein* y mundo. Justamente en GA 18, Heidegger discurrirá sobre la definición clásica de Aristóteles del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, esto es, «un ser vivo que [en tanto ser vivo] tiene el lenguaje» [*ein Lebendes, das [als Lebendes] die Sprache hat*] (HEIDEGGER, 2002b, p. 18). Aquí es importante notar dos aspectos de sumo interés. En primer lugar, según este enfoque, la vida ha de ser considerada no como una categoría biológica o psicológica moderna, sino como un

211 «La estructura fundamental del ‘hacia qué’ del λόγος motiva una multiplicidad de entes [...] [Aristóteles] se refiere al λόγος como algo en lo cual según su estructura objetual propia está un ser y está motivada una multiplicidad del ser» [Die >Aufhin-<-Grundstruktur des λόγος motiviert eine Mannigfaltigkeit des Seienden [...] so meint er [Aristoteles] den λόγος als etwas, worin seiner eigensten Gegenstandsstruktur nach ein Sein ist und eine Seinsmannigfaltigkeit motiviert ist] (HEIDEGGER, 2005, pp. 244-245).

concepto de ser (*Seinsbegriff*), esto es, como «una manera del ser, y ciertamente ser-en-un-mundo. Un ser vivo no “es” o “está”, sino que está-ahí [*vorhanden*], sino que está en un mundo, en la manera en que tiene su mundo»; por otro lado, en lo que respecta al *λόγος*, Heidegger señala que «el estar-en-el-mundo del ser humano está fundamentalmente determinado por el hablar [*das Sprechen*]. La manera del ser fundamental del ser humano en su mundo es hablar con él, sobre él, de él» (HEIDEGGER, 2002b, p. 18). En otras palabras, el *Dasein* se relaciona fundamentalmente con el mundo a través del *λόγος*. Por supuesto, el *λόγος* como lenguaje remite a su vez a una inteligibilidad [*Verständlichkeit*] común del mundo, la cual no le pertenece a ningún individuo en particular, sino que es compartida básicamente por los seres humanos (HEIDEGGER, 2002b, p. 20). Por ende, nuestro estar-en-el-mundo, como se dirá más adelante en *Ser y Tiempo*, no es meramente un estar-ahí (*Dasein*), sino también un estar-con (*Mitsein*). La relación entre *Dasein* y mundo es, entonces, una relación práctica pluralmente codeterminada por el lenguaje.

Tras haber esclarecido de manera preliminar la relación entre *Dasein*, mundo y *λόγος*, Heidegger indica que «la función fundamental del *λόγος* es el traer-al-mostrarse [*Zum-Sichzeigen-Bringen*] del ente en su ser, de la οὐσία como el “ser” del ente o como la “seridad” [*Seinsheit*]» (HEIDEGGER, 2002b, p. 21). Curiosamente, el énfasis en este concepto clave, sobre todo en su uso cotidiano, recae no tanto en su determinación como «substancia» o «esencia» –tales son, de hecho, las traducciones usuales de οὐσία–, sino en su carácter de disponibilidad:

Οὐσία es un ente tal que *de una manera enfática está ahí para mí*, de modo que lo puedo usar, está a mi disposición, con el cual lidio cotidianamente, aquel ente que en mi interacción cotidiana con el mundo [*in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt*] está ahí, incluso cuando ejerzo ciencia, un ente preferencial, fundamental en tanto ente en su ser, en el cómo [*Wie*] de su ser. Incluso en el significado familiar el cómo está co-referido [*mitgemeint*]. El cómo del ser significa *ser-ahí en la forma del*

*estar-disponible* [*Dasein in der Weise des Verfügbarseins*]. (HEIDEGGER, 2002b, p. 25)

Vale la pena acotar que, en este contexto, la οὐσία en tanto *Dasein* adquiere el sentido no solo de algo que está presente [*Gegenwärtigkeit*], sino también de algo acabado [*Fertigsein, Fertigkeit*], es decir, que está limitado y, por ende, determinado: tales son los dos sentidos fundamentales que, para los griegos, posee el «ahí» (*Da*) de *Dasein* (HEIDEGGER, 2002b, p. 35).

En este punto será preciso introducir también el concepto de ὄρισμός, el cual suele traducirse como «definición». Conviene rescatar, a este respecto, el pasaje siguiente:

El λόγος en tanto ὄρισμός es un cierto «hablar» [*Sprechen*] o «abordar» [*Ansprechen*] del mundo, de modo que, en él, el ente es abordado en lo que respecta a su *estar-acabado* [*Fertigkeit*] y en tanto presente [*gegenwärtig*]. El ὄρισμός es λόγος οὐσίας en el sentido en que οὐσία denota el τὸ τί ἦν εἶναι. Por ende, el λόγος es en tanto ὄρισμός un λέγειν distinguido, es una posibilidad determinada dentro del λέγειν. El λέγειν no está primariamente realizado [*vollzogen*] de modo tal que es un ὀρίζειν, sino que el mundo se da primariamente, como *συνκεχυμένον*, «difuso», «sumergido», «desarticulado». Se requiere de un evento [*Veranstaltung*] particular, un abrir los ojos particular, para ver al ente-ahí [*Daseiende*] en su ser. (HEIDEGGER, 2002b, p. 36)<sup>212</sup>

Ante todo, es patente que el ὄρισμός, en tanto λόγος de la οὐσία, es justamente aquello que permite, en la co-relación práctica del *Dasein* con el mundo, el acceso al ser de la οὐσία: «Aquel λόγος, que es ὄρισμός, es la *manera auténtica de acceder al ente* [*die eigentliche Zugangsweise zum Seienden*], hablar [*Sprechen*] en tanto ὄρισμός es el abordar auténtico del mundo [*das eigentliche Ansprechen der Welt*]» (HEIDEGGER, 2002b, p. 40). Sin embargo, como bien se ha dicho, ello

212 Es interesante notar que, aquí, Heidegger utiliza aún el término *Veranstaltung* para referirse a este 'evento' de apertura que permite 'ver' al ente en su ser. Como es sabido, posteriormente se valdrá más bien del concepto de *Ereignis*, traducido como 'acontecimiento' o 'acaecer', para designar esta apertura, por ejemplo, en *Tiempo y Ser* (2009b).



presupone una cierta articulación del mundo como tal, es por ello que «una *experiencia determinada del mundo* [*eine bestimmte Erfahrung der Welt*] es el *hilo conductor para la explicación del ser* en los griegos» (HEIDEGGER, 2002b, p. 40). Dicho de otro modo, la preeminencia ontológica del mundo no es, en cuanto tal, un estadio cronológicamente anterior a la tematización filosófica del ser del ente, como si *Dasein* y mundo fueran en primera instancia dos objetos separados. Por el contrario, es *en* la articulación experiencial del mundo por el *Dasein* que se apertura dicha posibilidad de indagación filosófica. Justamente de este modo, mediante el advenimiento del λόγος como ὄρισμός, es que el *Dasein* se desenvuelve propiamente en tanto ser-en-el-mundo. No obstante, para que el λόγος se manifieste como ὄρισμός y para que el *Dasein* se desenvuelva como ser-en-el-mundo, es necesario que haya νοεῖν. En palabras de Heidegger: «En tanto el νοεῖν es la determinación fundamental del estar-en-el-mundo, este caracteriza al ser del *Dasein* como estar-orientado [*Orientiertsein*]» (HEIDEGGER, 2002b, p. 279).

Ahora bien, ¿de qué manera es preciso comprender este νοεῖν? En GA 19, Heidegger se vale de dos términos de difícil traducción: por un lado, está la expresión *Vermeinen*, la cual puede traducirse como 'concebir' o 'suponer'; por otro lado, emplea también el término *Vernehmen*, que puede entenderse como 'examinar', 'cuestionar' o, curiosamente, 'escuchar' (HEIDEGGER, 1992, p. 59). En cualquier caso, la realización de dicho νοεῖν por parte del ser humano en tanto portador de λόγος es, en realidad, un διανοεῖν; y Heidegger acuña el concepto *Durchbetrachten* como una posible traducción, esto es, un 'considerar-a-través-de' (HEIDEGGER, 1992, pp. 59, 180). Aquí surge, sin embargo, una complicación de sumo interés: se había dicho –contra la tesis eleática de la unidad de lo que es– que el λέγειν implica abordar algo *como* algo, y que el διανοεῖν, así como el ὄρισμός, es justamente un tipo de λέγειν. Por lo tanto, en la medida en que se pretenda indagar por el sentido del ser y del principio (ἀρχή), el νοεῖν debe dejar el λόγος tras de sí, ya que los principios son simples e indivisibles:

ἀδιαίρετον, ἀπλοῦν, de modo que no pueden ser abordados como algo otro, distinto (HEIDEGGER, 1992, p. 180). El νοεῖν ha de convertirse así en un *puro ver-hacia* [*reines Hinsehen*], donde no haya posibilidad de equivocación [*Täuschung*] en la medida en que tampoco es posible ya *confundir* o *descolocar* [*Verstellen*] algo como algo distinto de lo que es (HEIDEGGER, 1992, pp. 180-183). No obstante, es necesario recordar que sin λόγος en lo absoluto tampoco sería posible la articulación del mundo y la indagación filosófica respecto del ser. No en vano Heidegger sentencia que, para los griegos, «la verdad del ente, su no-ocultamiento [*Unverborgenheit*] es apropiado [*zugeeignet*] en el conocer [*Erkennen, γνώρισις*] y en el hablar [*Sprechen, λέγειν*]» (HEIDEGGER, 1992, p. 276). En tal sentido, podría argumentarse que el λόγος constituye un componente indispensable que ha de ser negado y superado a nivel del νοεῖν, sí, pero también *preservado*, lo cual no haría sino remitirnos al célebre concepto de *Aufhebung* en Hegel o, más precisamente, de ἀναίρεσις en Platón.

En GA 20, seminario interesado inicialmente en la elaboración de una fenomenología de la naturaleza y la historia a partir del fenómeno del tiempo, Heidegger, luego de hablar de los tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología –la intencionalidad, la intuición categorial y el originario sentido del *a priori*–, precisa en qué sentido habría que entender el término “fenomenología”. Por un lado,

Φαινόμενον es el participio de φαίνεσθαι; esta voz media significa *mostrarse* [*sich zeigen*]; φαινόμενον es, pues, lo que se muestra [*was sich zeigt*] [...]. Los φαινόμενα configuran la totalidad de lo que se muestra a sí mismo, lo que los griegos simplemente identifican también con τὰ ὄντα. (HEIDEGGER, 1988, p. 111; 2006, p. 109)

Por otro lado, «Λέγειν no significa sencillamente componer palabras y decir las, sino que el sentido de λέγειν es el de δηλοῦν, hacer manifiesto [*offenbar machen*], hacer manifiesto precisamente aquello acerca de que se discurre en el discurso» (HEIDEGGER, 1988, p. 115; 2006,

p. 113). Por consiguiente, fenomenología es *λέγειν τὰ φαινόμενα*, esto es, «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (HEIDEGGER, 2016, p. 54; 2006, 34). Ella no refiere al qué del objeto, sino al cómo de su acceso.

Sin embargo, a juicio de Heidegger, la fenomenología –los desarrollos de Husserl y Scheler– omite la cuestión por el ser de lo intencional y, con ello, la pregunta por el sentido del ser en general:

Quando se trata del ser de lo ente, sin haberse preguntando expresamente al respecto, y no solo en las denominadas “ontologías”, lo que rige son las caracterizaciones del ser y las categorías cuyos rasgos fundamentales descubrieron Platón y Aristóteles. [...] Desde Aristóteles, sin embargo, queda enmudecida [la pregunta por el ser], y tan enmudecida, por cierto, que ya no se sabe que esté enmudecida, puesto que en adelante constantemente se trata del ser, con las características y las perspectivas recibidas de los griegos. (HEIDEGGER, 2006, p. 164; 1988, p. 179)

De ahí que sea necesario «radicalizar» la fenomenología elaborando ambas interrogaciones, es decir, retomando la interrogación ontológica silenciada desde Aristóteles. Esta radicalización recupera, entonces, el interrogar de la tradición griega y lo hace en tanto repetición que se apropia «originariamente de esas cuestiones que el pasado planteó» (HEIDEGGER, 2006, p. 173; 1988, p. 188).

La pregunta por el ser, en tanto modo de actuar de un ente, requiere la aclaración del ente que pregunta, esto es, del *Dasein*. Esta relación entre el ente que pregunta y el ser fue desarrollada ya por Parménides. Solo «posteriormente, cuando la cuestión del ser esté elaborada en un grado superior [sic] –en Platón y en Aristóteles–, entonces le corresponderá a la cuestión acerca de la οὐσία tener en consideración el caracterizar interrogativo, el λόγος» (HEIDEGGER, 2006, p. 187; 1988, p. 201). Como sucedía otrora en GA 61, a los eléatas les está vedada la comprensión del λόγος en su sentido propio.



De este modo, el texto realiza un análisis del *Dasein* en su cotidianidad. En la discusión con Descartes a propósito del mundo, Heidegger apunta que la restricción matemática de la realidad, ostensible en el concepto de *res extensa* cartesiano:

En cierta manera venía ya preparada por la filosofía griega, por cuanto en ella, si no se llegó en sentido extremo a la matematización, no obstante, sí que se experimentó el mundo, siguiendo un rasgo natural del conocer, en cuanto *πράγματα*, en cuanto *aquello con lo que el quehacer tiene que ver* [das *Womit des Zutunhabens*]. Sin embargo, no es que lo entendiera ontológicamente, sino, antes bien, en cuanto cosa natural en el más amplio de los sentidos [...]. Y no es casualidad, puesto de que hecho el *Dasein*, al estar-siendo-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] y ocuparse en el mundo, queda *absorbido* [*aufgeht*] [...] de modo tal que precisamente en el estar-siendo-en-el-mundo más natural e inmediato no se sabe en absoluto expresamente la mundanidad del mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 231; 1988, p. 250)

Incluso el acceso propuesto por Descartes al mundo verdadero, la *intellectio*, remite al *λόγος* heleno (HEIDEGGER, 1988, p. 242). De este modo, la determinación de la realidad como *substantia* (*substantia corporea* y *substantia cogitans creata sive mens*) prosigue el esquema griego donde el *λόγος* muestra el acceso a la *οὐσία*.

Más adelante, Heidegger vuelve a señalar que, en contraste con una comprensión existencial del mundo como significatividad del *Dasein*, las categorías tradicionales del ser –las *κατηγορίαι* aristotélicas– surgen a partir de la «desmundanización» del mundo en el sentido apuntado donde el ente es aprehendido a partir de un *λόγος* estrictamente teórico:

Las categorías aristotélicas: *οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ, πότε, πρός τι* (*ὑποκείμενον –συμβεβηκότα–*, lo que siempre ha de acompañar al estar ahí –las posibilidades a priori del algo en cuanto algo), tradicionalmente: substancia, cualidad, cantidad, lugar, tiempo, relación, han surgido todas ellas en ese ámbito peculiar de la mera *aprehensión de cosas* [*eines bloßen Dingerfassens*] y de

un modo determinado de discurso al respecto, a saber, el del enunciado *teórico* [der *theorischen Aussage*]. (HEIDEGGER, 2006, p. 275; 1988, p. 301)

¿Por qué el *λόγος* se explana en un sentido esencialmente teórico en Aristóteles? Porque «el discurso [*Rede*], el discurrir [*Reden*], el *λόγος* pasan inmediatamente a tener para los griegos la función del discurso teórico. De ese modo adquiere el *λόγος* el sentido de exponer o mostrar aquello de que se discurre, su de-dónde y su porqué [*in seinem Woher und Warum*]» (HEIDEGGER, 2006, p. 331; 1988, p. 365).

GA 21 ahonda precisamente en el sentido del término *λόγος*. De manera inicial, este vocablo puede verterse como “habla”, de modo que la lógica sería la ciencia del habla y del lenguaje. Lo esencial del hablar reside en su carácter mostrativo: «su logro fundamental consiste en hacer visible aquello *de lo cual* se habla» (HEIDEGGER, 2004a, p. 15; GA 21, 6). Por tanto, la lógica tiene que vérselas con el fenómeno de la verdad en tanto esta es desocultamiento (*Unverborgenheit*, ἀλήθεια) o, mejor aún en castellano, “i-latencia” —como traduce Gonzales (2017) a partir de una lectura atenta del *Parménides* platónico (especialmente de 128b-e)<sup>213</sup>.

En la historia de la filosofía occidental, la interpretación de esta i-latencia ha privilegiado, en términos de Heidegger, el enunciado (*Aussage*), de tal modo que la verdad del conocimiento teórico, científico, es asumido como el paradigma de lo verdadero. De ahí que «la lógica tradicional de escuela es el contenido enajenado, desarraigado y por tanto anquilosado de un preguntar filosófico original que en Platón y Aristóteles era viviente, un preguntar que el anquilosamiento escolástico

213 Esta interpretación de la verdad es complementada por Gonzales (2017) con la referencia a *Crátilo* 421a-c: «En este pasaje la verdad adquiere un sentido aparentemente distinto del anterior, pero esencialmente complementario [...] la verdad significa aquí emanación que viene desde los fundamentos o, dicho de otro modo, *movimiento fundamental*, *influencia* en el sentido radical del término. Según Platón, por lo tanto, la verdad es “i-latencia” (ἀ-λήθεια) de algo que se recoge y al mismo tiempo “in-fluencia” (ἀλή-θεια) de algo que predomina» (p. 21).

asfixió por completo» (HEIDEGGER, 2004a, p. 20; GA 21, p. 13). La fenomenología de Husserl aún conserva este significado de verdad que se decanta hacia el ámbito de lo teórico y, además, presupone el concepto de ser como lo siempre presente: la verdad sería aquella mismidad universal que *permanece* más allá del cambio de las representaciones. Esta noción de ser, rastreable desde la *ἰδέα* platónica, remite al concepto de *οὐσία*, el cual “no significa substancia, cosa, algo real [Substanz – Ding – Reales] [...]; *οὐσία* es lo que comparece [das Anwesende], o la comparecencia [die Anwesenheit], lo siempre presente [das immer Vorhandene]” (HEIDEGGER, 2004a, p. 65; GA 21, 71).<sup>214</sup>

Frente a ello, se propone la apropiación productiva del pensamiento viviente sepultado debajo de la lógica de escuela. En esta tarea la figura de Aristóteles resulta cardinal en la medida que es el “fundador” de la lógica filosofante (HEIDEGGER, 1976a, 25). En virtud de ello, el curso dedica la primera parte a discutir la idea de verdad en Aristóteles, especialmente, en *Metafísica* Θ 10. Incluso se llega a afirmar: “A partir de este núcleo [Metafísica Θ] hay que desarrollar el problema de la verdad, tanto históricamente hacia atrás, hasta Parménides, como hacia adelante, hasta la Estoa, Boecio, la Edad Media y Descartes y la filosofía moderna hasta Hegel [sic.]” (HEIDEGGER, 2004A, p. 141; HEIDEGGER, 1976a, 170-171). Heidegger encuentra que en este fragmento del corpus aristotélico la proposición es solo posible gracias a la verdad y de ningún modo al revés. En consecuencia, la proposición no es originariamente verdadera. Por otro lado, resulta ostensible la conexión entre verdad y ser en tanto la verdad designa, dicho de un modo bastante esquemático, que algo es en tanto que es. En consecuencia, es menester interrogar también por el

214 Más adelante, en este mismo seminario, Heidegger, de acuerdo con los apuntes de Mörchen, interpretará la *ἐνέργεια* como la presencia por antonomasia (*schlechthinige Vorhandenheit*) y, por contraste, la *δύναμις* como la no-presencia (*Unvorhandenheit*), véase GA 21, p. 178. Sin embargo, esto es matizado cuando señala, según los apuntes de Bröcker, que la *δύναμις* «no es comprendida en el sentido de algo solo simplemente posible, de un posible puramente formal por así decirlo, sino que es el carácter de algo ya *ahí presente* [schon Vorhandenen] [...]. Por eso es mejor traducir *δύναμις* con la expresión “disponibilidad para...” [Bereitschaft zu...]» (HEIDEGGER, 2014, p. 349; HEIDEGGER, 1993a, p. 322). En todo caso, ambos refieren, de una u otra manera, a la presencia.



ser. En el caso de los griegos, el ser es expresado en el vocablo οὐσία. Esta, significando presencia permanente, remite a la problemática del tiempo. Al respecto, «los griegos no atisbaron nada de esta problemática abisal que se abre una vez que se ha visto esta conexión [entre ser y tiempo]» (HEIDEGGER, 2004a, p. 158; 1976a, p. 193). Para suplir ello, Heidegger se propone elaborar una «cronología fenomenológica» en el horizonte de una analítica de la existencia humana.

El seminario siguiente, GA 22, realiza una revisión de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua –conceptos que, según Heidegger, han determinado la filosofía posterior y han hecho posible la ciencia–, tradición en la cual «Aristóteles constituye la cumbre científica [*Wissenschaftlicher Höhepunkt*] de la filosofía antigua» (HEIDEGGER, 2014, p. 38; 1993a, p. 22). En este curso, la filosofía es entendida como ciencia crítica, por contraposición a las ciencias positivas, en tanto diferencia, distingue (sentido primario de κρίνειν) el ser del ente. A partir de esta caracterización, se propone elaborar el desarrollo de las problemáticas en la filosofía antigua.

Heidegger parte de una división de la filosofía helena en cuatro períodos: 1) la pregunta por el ser de la naturaleza, desde los milesios hasta la sofística; 2) la pregunta por la existencia (*Dasein*) y la recuperación «más radical» de la interrogación por la naturaleza (Sócrates, Platón, Aristóteles); 3) la filosofía práctica (estoicismo, epicureísmo y escepticismo); y 4) la filosofía neoplatónica. De manera coherente con la idea de que Aristóteles constituye la más alta inflexión de la filosofía antigua, se sanciona:

En estos dos primeros períodos se elabora y se fija la norma de la ciencia puramente productiva. Se establecen todos los horizontes importantes de la problemática. Las dos épocas siguientes constituyen la decadencia, el debilitamiento y la deformación de la filosofía científica debido a las visiones del mundo y a la religión. Ocultismo, sucedáneos. (HEIDEGGER, 2014, p. 37; 1993a, p. 21)

Aristóteles, por lo demás, no parte de conceptos abstractos, sino que aclara lo «ya comprendido por el *Dasein* natural, intentando de llevar al plano del concepto lo ya conocido por la conciencia pre-teórica» (HEIDEGGER, 2014, p. 248; 1993a, p. 212). Es a partir del Estagirita, pues, que se interpretará la filosofía griega en general. Aquí Heidegger acepta que la interpretación aristotélica es antihistórica en la medida en que interpreta a los antiguos a partir de sus propios conceptos, mas añade que sería también histórica en cuanto se apropia de los problemas heredados por ellos (HEIDEGGER, 1993a, p. 31).

En los milesios, la φύσις refiere al «ente que se produce a partir de sí mismo y que se encuentra ahí constantemente por sí mismo [*von ihm selbst her vorhanden ist*]. [...] Φύσις: lo que subsiste siempre [*das immer Bestehende*]» (HEIDEGGER, 2014, p. 252; 1993a, p. 216); por consiguiente, es tanto lo siempre subsistente (*das immer Bestehende*) como lo que deviene (*das Werdende*) (1993a, p. 35)<sup>215</sup>. Esta perspectiva, que interpreta a la φύσις como presencia, es reforzada cuando se señala que Heráclito «no dice que *solo* transición, cambio, sino que es persistencia en el cambio» (HEIDEGGER, 2014, p. 265; 1993a, p. 230). Parménides,

215 ¿Pero no sería problemático partir de la φύσις, que originariamente significa brotar, surgir, generarse y que, por ende, implica la idea fundamental de movimiento, para arribar a la conceptualización de la οὐσία como presencia? En «*Vom Wesen und Begriff der 'physis'*: Aristoteles, *Physik B, 1*» (1939), se señala: «Si la φύσις es οὐσία, un modo del ser, entonces la determinación conforme a la esencia de la φύσις depende de dos factores: por un lado, de una concepción suficientemente originaria de la esencia de la οὐσία, y, por otro, de la interpretación de eso que, a la luz del correspondiente concepto de ser, nos sale al encuentro como un ente que procede de la φύσις. Pues bien, los griegos entienden la οὐσία en el sentido de la permanente venida a la presencia [*im Sinne der ständigen Anwesenung*]. [...] el «ser» significa *la venida a la presencia en lo no oculto* [*bedeutet »das Sein« die Anwesenung in das Unverborgene*]. [...] La determinación esencial de la φύσις se encuentra en la frase conductora que dice: φύσις es un modo de la οὐσία [*Die Wesensbestimmung der φύσις steht unter dem Leitsatz: φύσις ist eine Art der οὐσία*]» (HEIDEGGER, 2000a, pp. 221-237; 1976b, pp. 267-287). Por otro lado, la φύσις no es sino una forma de producción tal como se apunta en *Die Frage nach der Technik* (1953), GA 7: «También la φύσις, el emerger-desde-sí [*das von-sich-her Aufgehen*], es un traer-ahí-delante [*ist ein Her-vor-bringen*], es ποιήσις. La φύσις es incluso ποιήσις en el más alto sentido, porque la φύσις tiene en sí mismo (εν εαυτώ) la eclosión del traer-ahí-delante [*Aufbruch des Her-vor-bringens*], por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo, la copa de plata no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (εν άλλω), en el artesano y el artista» (HEIDEGGER, 2001, p. 11; 2000c, p. 15).

de manera mucho más evidente, se mueve en la misma interpretación del ser, dado que «unidad, totalidad y presente [*Gegenwart*] son las tres determinaciones (del ser) en Parménides» (HEIDEGGER, 2014, p. 269; 1993a, pp. 234-235). En Platón, la introducción de la *ἰδέα* no introduce nada nuevo, pues se mueve en el horizonte de la pregunta por el ser mismo (1993a, p. 252)<sup>216</sup>: «La idea es siempre ya para toda formación individual; es lo anterior y lo subsistente [*Beständige*]; lo que permanece [*Bleibende*], lo inmutable [*Unveränderliche*] y por eso es, para los griegos, en sentido estricto y único lo cognoscible» (HEIDEGGER, 2014, p. 285; 1993a, p. 253). De hecho, para él, el *λόγος* y la lógica no son otra cosa que ontología (HEIDEGGER, 1993a, p. 264).

Aristóteles retoma el planteamiento ontológico de Platón, especialmente el que se encuentra en un estado problemático y productivo en *Teeteto* y *Sofista*, en tres cuestiones fundamentales: 1) la diferencia entre determinaciones formales y reales del ser; 2) la conexión entre el esquema dialéctico (la *διαλέγεσθαι* platónica) y el ser; y 3) el problema de la plurivocidad o univocidad del ser (HEIDEGGER, 1993a, pp. 284-285). Al plantearse la pregunta sobre la posibilidad de una ciencia del ser, y cuestionando que el ser pueda ser un género, ocasiona una «revolución total de la idea de ontología» [sic.] (HEIDEGGER, 2014, p. 317; 1993a, p. 288). En consecuencia: «Al *διαλέγεσθαι* platónico le falta la referencia unitaria al ser como tal» (HEIDEGGER, 2014, p. 322; 1993a, p. 294). Como se sabe, este cuestionamiento en Aristóteles está vinculado a la tematización del ser (*τὸ ὄν*) como *οὐσία*, que Heidegger traduce aquí como *Vorhandensein* (1993a, p. 292). La *οὐσία*, además, está en conexión con una tematización de las categorías del ser, las cuales no se obtienen sino a partir del hilo conductor del *λόγος*. Esto último, ostensible en el procedimiento aristotélico, le permite a Heidegger generalizar lo siguiente: «La pregunta griega por el ser se

216 En estos textos no existe, por ejemplo, un abordaje peyorativo de Platón como después resulta evidente (GA 9) y tampoco una valoración apoteósica de los presocráticos como después se hará patente en las interpretaciones tardías de Heráclito, Parménides o Anaximandro.



lleva a cabo en la pregunta por el *λόγος*. Las determinaciones del ser se caracterizan a partir del *λόγος*. La orientación de la pregunta por el ser se encuentra en el *λόγος*» (HEIDEGGER, 2014, p. 324; 1993a, pp. 296, 305). A partir de este, las categorías son modalidades de la copresencia (*Mitanwesenheit*) de algo con algo (HEIDEGGER, 1993a, p. 300).

Luego del Estagirita, como ya se señaló al comienzo del seminario, sobreviene «el ocaso de la filosofía griega. Después de Aristóteles este alto nivel de la investigación no fue nunca más alcanzado» (HEIDEGGER, 2014, p. 340; 1993a, p. 313). De este modo, Heidegger realiza una interpretación progresiva y ascendente de la filosofía griega: la primera comprensión del ser la realizan Parménides y Heráclito; Sócrates y Platón elaboran el método; para que finalmente Aristóteles condense, complete y culmine la elaboración del ser (HEIDEGGER, 1993a, p. 313). No sorprende, pues, que décadas después el filósofo alemán repita este esquema de inicios, intermedios y culminaciones atribuyéndole a Nietzsche el papel de último metafísico de Occidente (HEIDEGGER, 1996; 1997).

Para resumir lo hasta aquí obtenido, podemos indicar lo siguiente. Heidegger privilegia el corpus aristotélico para interpretar la filosofía griega y asume que el concepto de ser que ellos manejaban no era sino aquel que se condensa en el término *οὐσία*, traducido por él como “presencia”–*Anwesenheit*, *Gegenwart*, o incluso, *Vorhandensein*–. Esta *οὐσία* precisa además de un *λόγος* que, si bien se caracteriza por mostrar lo referido desde sí mismo, privilegia el aspecto teórico y se declina como enunciado (*Aussage*). De ahí que, de Parménides a Aristóteles, sea el *λόγος* (y su correlato el *νοῦς*), el que, a partir del privilegio del pensamiento estrictamente teórico, contemplativo, determine al ser como presencia constante<sup>217</sup>. Esta tensión, por lo demás, entre un *λόγος* auténticamente

217 Derrida ha visto bien esta relación entre *λόγος* y *οὐσία* en el pensamiento de Heidegger cuando escribe: «El *legein* y el *noein* debían captar un presente bajo la especie de lo que permanece y persiste, próximo y disponible, expuesto ante la mirada o dado bajo mano, un presente bajo la forma de la *Vorhandenheit*. Esta presencia se presenta, es aprehendida en el *legein* o en el *noein* según un proceso cuya «estructura temporal» es de «pura presentación», de puro mantenimiento (*reinen*: «*Gegenwärtigens*»)» (DERRIDA, 1972, pp. 34-35; 1994, p. 66).

mostrativo y un λόγος estrechamente teórico y cósmico, se encuentra en *Sein und Zeit*. En efecto, por un lado, en el concepto de fenomenología que Heidegger retoma se juzga positivamente el λόγος en tanto hacer-ver mostrativo; y, por otro lado, cuando se habla del uso del λόγος, por parte de los griegos, se indica: «el λόγος es experimentado como algo que está-ahí [*als Vorhandenes*] e interpretado como tal; asimismo el ente mostrado por él tiene el sentido de un estar-ahí [*Vorhandenheit*]» (HEIDEGGER, 2012, pp. 178-179; 2006, p. 160). Frente a ello, Heidegger *intenta* radicalizar el carácter mostrativo del λόγος, esto es, sin limitarlo al ámbito teórico y retrotrayéndolo al ámbito de lo cotidiano existencial en los términos de una analítica existencial del *Dasein*.

No obstante, si bien hasta aquí se ha seguido el movimiento, la oscilación, el desarrollo de la tematización de la ontología griega por parte de Heidegger –donde λόγος y οὐσία, así como el presupuesto incuestionado de la temporalidad que suponen<sup>218</sup>, hacen las veces de los hilos conductores–, nos interesa aquí, como sección final de este artículo, poner en cuestión algunos presupuestos y procedimientos que el filósofo alemán utiliza para abordar la filosofía griega.

218 En «*Ousia et grammè. Note sur un note de Sein und Zeit*» (1968), contenido en *Marges de la philosophie* (1972), Derrida ha puesto en cuestión la tesis heideggeriana sobre el tiempo y, en particular, la propuesta heideggeriana de la elaboración de un tiempo no vulgar y, por tanto, no metafísico que ya no refiera a la οὐσία en *Sein und Zeit* (1927). En *Física*, ya Aristóteles piensa el tiempo a partir de un ente ya determinado por el tiempo, tal como después Heidegger extraerá la *Zeitlichkeit* por un ente ya determinado por este, esto es, el *Dasein*. Incluso, el Estagirita instaura las premisas para desarrollar un tiempo que ya no esté condicionado por el presente, de modo que la crítica heideggeriana al tiempo «vulgar» fijado por la presencia repetiría esta paradoja aristotélica donde «se ha determinado temporalmente el ser como ser-presente para poder determinar el tiempo como no-presente y no-ser» (DERRIDA, 1972, p. 57; 1994, p. 84). Se sugiere, en suma: «No hay quizá “concepto vulgar del tiempo”. El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es necesario concluir de ello, pues, que todo el sistema de conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la susodicha “vulgaridad” de este concepto (lo que Heidegger sin duda, no contestaría), pero también que no se le puede oponer otro concepto de tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quisiera producir este otro concepto, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos. ¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: el que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad destituida» (DERRIDA, 1972, p. 73; 1994, pp. 97-98).

## MODALIDADES Y LÍMITES DEL ABORDAJE HEIDEGGERIANO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Destacaremos aquí, principalmente, dos elementos correlativamente condicionados: la sobredeterminación de la figura de Aristóteles, y la asunción de una historia unilineal y continua.

En estos cursos –que van de 1921 a 1926–, Heidegger remite, una y otra vez, de manera privilegiada a Aristóteles. Esta preferencia, empero, *condiciona y sesga la interpretación de la filosofía antigua*. En efecto, al asumirse a Aristóteles como la cumbre de la filosofía antigua, como aquel que llevó al máximo grado de desarrollo la ontología, como el autor que brinda claridad y cientificidad a una problemática difusa, se interpreta la filosofía griega en función del corpus teórico de él. Heidegger es bastante claro: la filosofía griega anterior y posterior a él debe analizarse a partir del rasero aristotélico. El Estagirita es el modelo, el paradigma, la norma de la filosofía antigua. Por tanto, la filosofía griega es un anexo, un episodio, una pericia de la filosofía aristotélica. Así, *la multiplicidad de temas, de problemas, de perspectivas de la filosofía antigua es reconducida hacia el monolingüismo aristotélico*. No sorprende, pues, que Heidegger pueda enunciar que la determinación griega del ser es la οὐσία. Bien mirada esta tesis, asaz conocida en el corpus heideggeriano, no es más que *una idea aristotélica extrapolada y generalizada a la totalidad de la filosofía griega*. El pasaje en cuestión es igual de célebre. En *Metafísica Z* se lee 1028b2-4: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία* [Y, en efecto, lo que antiguamente, ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido aporético, ¿qué es el ser?, es esto: ¿qué es la οὐσία?<sup>219</sup>]. Frente a esta cita, Heidegger es absoluta y estrechamente literal. Deleuze, para citar un ejemplo, por contraste, en *Logique du*

219 La traducción es nuestra y, más específicamente, la retomamos del texto «Las determinaciones conceptuales y los referentes propios de la οὐσία en *Metafísica Z*» (AYALA-COLQUI, 2018).



*sens* (1969) ha mostrado cómo el estoicismo presenta una concepción ontológica propia, difícilmente reducible al fetiche de la οὐσία. Frente a la tematización de las cosas como sustancias, el estoicismo habla de acontecimientos incorporeales, máxime insustanciales:

Por ejemplo, en Aristóteles, todas las categorías se dicen en función del Ser; y la diferencia pasa en el ser entre la sustancia como sentido primero y las demás categorías que se le remiten como accidentes. Para los estoicos, al contrario, los estados de cosas, cantidades y cualidades, no son menos seres (o cuerpos) que la sustancia [...]. Pero, además, los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un «efecto»*. (DELEUZE, 1969, pp. 16-17; 1990, p. 33)

El acontecimiento (*événement*)<sup>220</sup> de los estoicos desfonda la primacía y la referencia unívoca de la οὐσία aristotélica<sup>221</sup> o, en todo caso, la concepción ontológica estoica no puede ser reducida a un mero apéndice de la postura de Aristóteles. Por ello, es menester realizar un abordaje de la filosofía antigua que conserve la inmanente pluralidad de sus

220 Como ya se ha dicho, de manera tardía Heidegger hablará de *Ereignis* (GA 65 y 71), el cual no es de ningún modo aplicado a una tradición para-aristotélica en la historia de la filosofía.

221 La postura de Deleuze en *Logique du sens* (1969) acerca del acontecimiento es bastante cercana a la de Foucault en *L'ordre du discours* (1971a). La oposición entre οὐσία y acontecimiento, a partir de diversos materiales de Foucault, filósofo a quien poco se interpreta ontológicamente, ha sido ya realizada por nosotros en estos términos: «una sustancia (οὐσία), según las ideas heredadas por Aristóteles (1982) y la filosofía griega hacia la totalidad de la historia de la filosofía (HEIDEGGER, 1967), no es jamás una dispersión, sino un compacto, i.e. un compuesto (τὸ σύνολον) unitario, determinado (τόδε τι), de materia (ὕλη) y forma (μορφή) o, en su defecto, la unidad constante y consistente de la μορφή (AYALA, 2018). Asimismo, una dispersión no puede ser un accidente (συμβεβηκός), como si fuera la sombra pálida y optativa de la οὐσία, puesto que no se añade como predicado a una sustancia previamente *supuesta* (ὑποκειμένον) sino que, precisamente, la anula, la rompe, la difumina. Del mismo modo, la dispersión no puede ser un proceso, pues no consiste simplemente en un devenir que presuponga una identidad implícita de aquello que deviene, sea esto un objeto, una estructura, sino que la dispersión desgracia toda posibilidad de permanencia, unidad e identidad. Pero, por lo mismo, al no ser ni sustancia ni accidente, ni tampoco unidad ni identidad, el acontecimiento, en cuanto dispersión, tampoco puede ser *identificado* con un cuerpo» (AYALA-COLQUI, 2019, p. 28).

discursos y no reducirlos a una unidad tan opresiva como simplificadora<sup>222</sup>. Si Nietzsche (2003) proponía el término “preplatónicos” para discutir la pertinencia del canónico presocráticos, podemos indicar que en Heidegger se trata siempre de prearistotélicos y posaristotélicos; la historia de la filosofía antigua pivotea, monótona, bajo la mirada inexorable de Aristóteles. Por tanto, este autor no solo influencia a la filosofía de Heidegger<sup>223</sup>, sino también sesga su interpretación de la filosofía antigua.

Heidegger, por otro lado, tematiza la historia de la filosofía antigua de manera unilineal, donde se exhibe una continuidad de motivos y temas. Se trata, en efecto, de una tradición que gira en torno a un único concepto de ser, la οὐσία, y que encuentra su culminación en un autor, Aristóteles. Esta tematización de la historia se aplica no solo al período griego, sino que, a partir de este mismo umbral, la totalidad de la filosofía occidental es signada como dependiente de la interrogación griega. No obstante, *presuponer una historia determinada, única e idéntica no es sino depender conceptualmente de la noción de οὐσία*, de la cual, empero, se pretende desembarazar. En efecto, cuando Aristóteles en *Metafísica Z* se interroga por el referente de la οὐσία, indica que esta conlleva las siguientes determinaciones conceptuales<sup>224</sup>: τὸ τόδε τι (algo determinado, literalmente «un algo»)<sup>225</sup> y ἡ οὐσία ἀρχή καὶ αἰτία τις ἐστίν (la οὐσία es algún tipo de ἀρχή y αἰτία)<sup>226</sup>. Asimismo, como se señala en *Metafísica* (1053b25): λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν; la οὐσία y la unidad (τὸ ἓν) se dicen igualmente con las mismas significaciones. La οὐσία en Aristóteles remite a algo determinado, a aquello que en tanto responsable domina y principia (en la medida en que es subyacente, ὑποκειμένον) y aquello que es solidario con el concepto de unidad. El tratamiento de la historia de Heidegger

222 Como bien ha señalado Russo (1988) –y reconoce Heidegger al afirmar que Aristóteles es antihistórico aunque matizando e introduciendo la idea que es histórico en otro sentido mucho más genuino (*sic*)– el pensador griego «no era un historiador de la filosofía o un doxógrafo, sino un filósofo preocupado más bien por impugnar que por investigar o exponer doctrinas» (p. 21).

223 Véase Volpi (1994 y 2012).

224 Véase Ayala-Colqui (2018).

225 En *Metafísica* (1029a27-28; 1030a5-6; 1030b11-12).

226 En *Metafísica* (1034a31; 1041a9-10; 1041b27-28).

–que irónicamente pretende denunciar la pregnancia y primacía metafísica de la οὐσία– es, a este respecto, plenamente ousiológico o, si se quiere, metafísico<sup>227</sup>: *hay una historia única y determinada que principia y domina*. Esta historia homogénea y principista encuentra su culminación, su expresión pura –recordemos que en *Metafísica* la οὐσία es también αὐτῶν ἐστίν y τὸ χωριστὸν, esto es, algo que es en sí mismo y que es separado–, en la figura de Aristóteles. Esta historia, más tarde, será la historia de «la» metafísica donde todos y todas olvidan el ser –excepto, claro está, el mismo Heidegger, algunos poetas alemanes y quizás los presocráticos–. De este modo, la multiplicidad, la dispersión, la discontinuidad de los eventos discursivos son reducidos a una historia unívoca obsesionada por el origen (*Ursprung*)<sup>228</sup>,

227 No somos los primeros, sin duda, en señalar las deudas metafísicas de la propia elucubración heideggeriana. Mencionaremos dos intervenciones de Derrida al respecto. En un curso temprano de 1964-1965, se apunta: «Parler d'une question de l'être c'est par la simple élocution du mot être le déterminer [...] Le déterminer en quoi? Eh bien par exemple, encore par la détermination linguistique à laquelle essentiellement on ne peut pas ne pas faire appel. Et cette détermination linguistique reste encore une détermination par le présent, par la présence du présent, au moment même où, au nom de la question de l'être, on détruit la dominance de la présence [...] le mot être appartient encore à une pensée de la présence» (DERRIDA, 2013, pp. 324-325) [Hablar de una cuestión del ser es, por la simple elocución de la palabra ser, determinarlo. [...] ¿Determinarlo en qué? Pues bien, por ejemplo, [determinarlo] todavía en la determinación lingüística a la cual esencialmente no se puede no apelar. Y a esta determinación lingüística le queda aún una determinación del presente, de la presencia del presente, en el momento mismo donde, en nombre de la cuestión del ser, se destruye la dominación de la presencia [...] la palabra ser pertenece todavía a un pensamiento de la presencia]. En *Marges de la philosophie* (1972), por contraste, se dice: «Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser [...], ¿no es todavía un efecto intrametafísico [...]?» (DERRIDA, 1972, p. 23; 1994, p. 57).

228 Foucault en *Nietzsche, la genealogie et la histoire* (1971) ha diferenciado entre la búsqueda histórica de un origen (*Ursprung/origine*) y la explicitación genealógica de una proveniencia (*Entstehung/provenance*) y una emergencia (*Herkunft/emergence*). Mientras el origen es objeto de la «historia monumental» donde se asume un desarrollo continuo a partir de una identidad, una esencia y una verdad, la proveniencia y la emergencia permiten precisar mejor el referente de la genealogía en tanto se opone a la continuidad y la teleología al mostrar la especificidad y la proliferación de los acontecimientos. Así, el sentido histórico de la genealogía tiene tres usos: «Uno es el uso paródico y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociativo y destructor de identidad, que se opone a la historia-continuidad y tradición; y el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad, que se opone a la historia-conocimiento. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, –y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo» (FOUCAULT, 1971b, p. 167; 2004, p. 63). Heidegger aquí no realiza entonces una *genealogía de la metafísica*, tarea que además tendría que ser consciente de los entramados de poder que en ella se juegan, sino una historia obsesionada por el origen y exaltada por la continuidad monotemática del ser.



donde la figura del autor<sup>229</sup> –Aristóteles, como caso paradigmático– colma esta reducción interpretativa.<sup>230</sup>

229 Aquí podemos traer a colación la siguiente cita a propósito de la función del autor: «l'auteur n'est pas une source indéfinie des significations qui viendraient combler l'oeuvre [...]. Il est un certain principe fonctionnel par lequel, dans notre culture, on délimite, on exclut, on sélectionne : bref le principe par lequel on entrave la libre circulation, la libre manipulation, la libre composition, décomposition, recomposition» (FOUCAULT, 1994, p. 811) [el autor no es una fuente indefinida de significaciones que vendrían a rellenar la obra [...]. Es un cierto principio funcional por el cual, en nuestra cultura, se delimita, se excluye, se selecciona. En breve, el principio por el cual se obstaculiza la libre circulación, la libre manipulación, la libre composición, descomposición, recomposición] (traducción tomada de Ayala-Colqui, 2020, p. 419). Resulta irónico que los diversos materiales teóricos agrupados bajo la firma de Heidegger, que apuntan a una *apropiación productiva* de los problemas legados por la tradición, se jueguen a partir de un concepto rígido de autor que, en rigor, obtura la posibilidad de tal acción al delimitar, excluir, reducir los acontecimientos y las dispersiones discursivas. Cabe señalar que hay “autores” que ponen en cuestión la linealidad de la historia de la filosofía heideggeriana: los ya citados estoicos abordados esclarecedoramente por Deleuze (1969), Spinoza –quien, en tanto moderno, no fue jamás un filósofo de la subjetividad, ni mucho menos alguien que circunscribe la sustancia a la presencia, toda vez que esta posee infinidad de atributos, ni alguien que cae en una mera onto-teología, en la medida en que la causalidad es siempre inmanente– y, por supuesto, Marx quien no asume al ser humano como subjetividad fundante, sino que devela la historicidad ontológica del ente humano a partir de un modo de producción específico, donde el cambio, y no la presencia, es esencial para “hacer” la revolución y cambiar esa determinación de las relaciones sociales de parte del capital (AYALA-COLQUI, 2021).

230 El eurocentrismo de Heidegger adquiere una condición mucho más álgida si se lo pone en conexión con su ominoso compromiso nacionalsocialista. Verbigracia, una afirmación como la siguiente, tan eurocéntrica como orientada hacia el fetiche del ser –en un seminario de 1935 donde por lo demás no se hesita en mencionar el sustantivo *Führer*–: «Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo [el pueblo alemán], por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre *en sí mismo* una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición [...]. Por ello hemos establecido una relación entre la pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la Tierra, y donde, para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central [...]. Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la ex-sistencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la ascensión, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente [*der geschichtlichen Sendung unseres Volkes der abendländischen Mitte*] [sic.]» (HEIDEGGER, 1993b, pp. 43-53; 1983, 41-45), puede ser conectada con el discurso que diera como rector del régimen nazi donde también se incide en el mismo tópico del destino del pueblo alemán: «La afirmación propia de la universidad alemana es la voluntad originaria y común para su esencia. La universidad alemana vale para nosotros como la escuela superior, la cual de la ciencia y a través de la ciencia y a través del *Führer* y protector del destino del pueblo alemán en la educación y crianza» (Heidegger, 2000b, p. 108). El concepto de pueblo (*Volk*) conecta en Heidegger, por lo demás, con el de raza (*Rasse*): «A menudo utilizamos la palabra “pueblo” también en el sentido de “raza” (por ejemplo, también en la expresión “movimiento popular”). Lo que nosotros llamamos “raza” hace referencia a la interrelación corporal, sanguínea de los miembros del pueblo, de sus estirpes. La palabra y el concepto “raza” no es menos ambiguo que “pueblo”. No es casualidad, ya que ambos están interrelacionados (HEIDEGGER, 1998, p. 65).

Por lo demás, como una nota suelta, podemos observar que el tratamiento histórico de Heidegger no solo es fuertemente helenocéntrico –toda la historia de la filosofía occidental depende *unívocamente* de una sola tradición, los griegos–, sino, en general, eurocéntrico. Una postura que se sintetiza en la siguiente afirmación, de 1955, «La expresión “filosofía europea occidental”, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la “filosofía” es griega en su esencia» (HEIDEGGER, 2004b, p. 34). En los cursos de 1921-1926 se ha presupuesto, de manera inconfesada pero efectiva, que la filosofía es «occidental», cuyo origen debe ser desesperadamente buscado en los griegos, quienes aseguran la continuidad del pensamiento de Occidente.

Entonces, tenemos, de parte de Heidegger, una mirada inédita sobre la filosofía griega que enfatiza en las problemáticas y propone interpretaciones bastante sugerentes –pensemos, por ejemplo, en la interpretación temporal de la οὐσία y el énfasis en el prefijo privativo de la ἀ-λήθεια), la cual no está exenta, sin embargo, de problemas–. Podemos decir, en suma, que la mirada heideggeriana es meritoria y sugerente, precisando, empero, que también presenta límites conceptuales que deben ser discutidos, problematizados, complementados, puestos en crisis, superpuestos a otras perspectivas menos homogeneizadoras, menos autorales, menos eurocéntricas y, en fin, menos metafísicas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYALA-COLQUI, Jesús. «Las determinaciones conceptuales y los referentes propios de la οὐσία en Metafísica Z». **En Pensamiento en ciernes / Seminario de Metafísica**. Recuperado de: <http://www.seminariodemetafisica.com/archivoEnsayo/1811141542215436.pdf>. 2018.

AYALA-COLQUI, Jesús. **Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou** (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2019.

AYALA-COLQUI, Jesús. «Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica». En AYALA-COLQUI, Jesús, LUGO, Mauricio, SOTO, Luis (Eds.), **Poder y subjetivación en Michel Foucault** (pp. 375-392). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.

ARISTÓTELES. **Metafísica** (edición trilingüe) (2ª ed.). Madrid: Gredos, 1982.

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. París: Éditions de Minuit, 1969.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. París: Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. **Márgenes de la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965**. París: Galilée, 2013.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. París: Gallimard, 1971a.

FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En BACHELARD, S., CANGUILHEM, G., DAGOGNET, F., FOUCAULT, M., GUEROULT, M., HENRY, M., LAPLANCHE, J., PARIENT, J-C., Serres, M. (Eds.), **Hommage à Jean Hyppolite** (pp. 145-172). París: PUF, 1971b.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits (1954-1988), tome I: 1954-1969**. París: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, la genealogía, la historia** (5ª ed.). Valencia: Pre-textos, 2004.

GONZALES, Werther. **Aristóteles. De la palabra a la cosa misma**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Logik. Die Frage nach Der Wahrheit** [GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken** [GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** [GA 40]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** [GA 20]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)** [GA 65]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989a.



HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie** [GA 24] (2ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. **Platon: Sophistes** [GA 19]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der antiken Philosophie** [GA 22]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la metafísica**. Barcelona: Gedisa, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische forschung** [GA 61] (2ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Erster Band** [GA 6.1]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Zweiter Band** [GA 6.2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache** [GA 38]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Hitos**. Madrid: Alianza, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976** [GA 16]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze** [GA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000c.

HEIDEGGER, Martin. **Conferencias y artículos** (2ª ed.). Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)**. Madrid: Trotta, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie** [GA 18]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. **Lógica. La pregunta por la verdad**. Madrid: Alianza. 2004a.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué es la filosofía?** Barcelona: Herder, 2004b.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)** [GA 62]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [GA 2] (19ª ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Das Ereignis (1941/42)** [GA 71]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. **Tiempo y Ser**. Madrid: Tecnos, 2009b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo** (3ª ed.). Madrid: Trotta, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Conceptos fundamentales de la filosofía antigua**. Buenos Aires: Waldhunter, 2014.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. **Correspondencia (1920-1963)**. Madrid: Síntesis, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Los filósofos preplatónicos**. Madrid: Trotta, 2003.

PLATÓN. **Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político**. Madrid: Gredos, 1988.

RUSO, José Antonio. **Los presocráticos I. El principio**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco, 1988.

VOLPI, Franco. «*Being and time. A Traslation of the Nichomachean Ethics?*». En Buren, J. y KISIEL, Th. (Eds.), **Reading Heidegger from the Stard: Essays in his Earliest Thought** (pp. 195-212). Albany: State University of New York Press, 1994.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.





# 12

Marc Goldschmit  
*Colegio Internacional de Filosofía, Francia*

Retórica  
de la disimulación.  
La apología  
heideggeriana  
de la religión cristiana<sup>231</sup>

<sup>231</sup> Traducción del francés a cargo de Jesús Ayala-Colqui (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.12



**Resumen:**

Mi propósito es seguir los pasos de la tentativa inacabada y quizás torpe de Janicaud, objeto de burla de los intérpretes autorizados y no tomada realmente en serio, de exponer un «giro teológico de la fenomenología francesa» (JANICAUD, 1991). En efecto, se trata aquí de mostrar que la religiosidad y la teología cristiana están en el corazón de la elaboración filosófica de *Sein und Zeit*, y que ellas no son lo que Janicaud llama un «giro», puesto que la religiosidad cristiana es el origen y el tenor oculto del libro pionero de 1927. Tal tentativa de lectura crítica y libre permanecerá, sin duda, inaudible para los filósofos de obediencia cristiana e inadmisibles desde el punto de vista de los métodos fenomenológicos y arqueológicos de la nueva filología. Se trata, en parte, de volver a jugar una de las potencialidades de la deconstrucción derridiana mantenidas quizás en reserva y susceptibles de vulnerar la *Destruktion* heideggeriana: la deconstrucción no cristiana del cristianismo. Esta potencialidad debe recordar la proveniencia nietzscheano-hamletiana de la deconstrucción y su deuda positiva con el motivo de la genealogía crítica.

**Palabras clave:** Heidegger; religiosidad; cristianismo; deconstrucción.

Para comenzar, se puede hacer dos observaciones generales de cara al problema que nos concierne aquí, el de la inscripción de *Sein und Zeit* en el cristianismo y los efectos limitantes a los que esta inscripción condena al libro. La primera es la fascinación y la dependencia de los filósofos de obediencia cristiana respecto a Heidegger; la segunda es la limitación y la demarcación de la proveniencia cristiana del pensamiento de Heidegger a un período llamado de «juventud».

Biográficamente hablando, pero sin ningún tipo de biografismo, se sabe que Heidegger estaba destinado al sacerdocio y que ingresó a los Jesuitas en 1909, dieciocho años antes de la publicación de *Sein und Zeit*. Además, se sabe que fue nominado para la cátedra de Filosofía católica en la universidad de Friburgo. Su giro protestante entre 1916 y 1919 no le impide considerarse a sí mismo, en la carta a Löwith del 19 de agosto de 1921, como un «teólogo cristiano». Los cursos sobre Agustín o sobre las Epístolas de Pablo<sup>232</sup>, el trabajo con Bultmann en 1923, permiten suponer que la teología y la religiosidad no se limitan al período de juventud del pensamiento de Heidegger y que *Sein und Zeit* no es indemne a ello; sino que, por el contrario, el corazón y el tenor del libro de 1927 está concernidos, contaminados y afectados por el cristianismo.

## LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y LA CUESTIÓN DEL SER

El asunto de la relación entre la cuestión del Ser –situada más allá de las ontologías históricas– y la tentativa de pensar una teología liberada de la historia de los dogmas se encuentra dirimida de antemano en la lectura ortodoxa de Heidegger, la cual se encarga de

232 Respectivamente, «Augustin et le néoplatonisme», curso del semestre de verano de 1921, y «introduction à la phénoménologie de la religion», curso del semestre de de invierno de 1920-1921, segunda parte, reunidos en Heidegger (2001). En español, se tiene la traducción del volumen 60 en dos libros distintos complementarios: Heidegger (2005 y 1997).

restaurar el discurso del filósofo y se asemeja en muchos aspectos a una salmodia. O, más bien, se encuentra golpeada por la prohibición de un abrirse-paso [*frayage*] y de una interrogación. No obstante, la censura de la dimensión teológica de la cuestión del Ser no es tan simple como dice Heidegger y lo repiten los heideggerianos.

El propósito de *Sein und Zeit* se despliega en torno a una analítica de la existencia del *Dasein*, la cual consiste en un cuestionamiento y en una investigación filosófica que toma como tema a la vida en su facticidad, en la medida en que esta vida se comprende a partir de sus propias posibilidades fácticas. Esta investigación es presentada por Heidegger como ligada a un ateísmo de principio en tanto ella es filosófica. Por ejemplo, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger (2006b [1979]) escribe: «La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la “arrogancia del pensar”, y no solo se la va a permitir, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y la verdadera fuerza» (p. 108). La dimensión filosófica de *Sein und Zeit* se determina también por una contra-distinción con toda teología, porque ella se desprende de la preocupación religiosa que descalifica como absurda: «sinsentido» de «la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si se tiene en cuenta la facticidad del hombre» (p. 46), escribe Heidegger (2002 [1922]).

Dicho de otro modo, la tarea de escuchar y enunciar la cuestión del Ser se detiene en el umbral de la dimensión de la fe: ella es interrumpida allá donde el *Dasein* entra en relación con la palabra de Dios en la dimensión de la revelación. En 1952, Heidegger afina esta distribución y escribe: «Ser y Dios no son idénticos [...] la fe no tiene necesidad del pensamiento del ser» (p. 60). Esta afirmación posterior a *Sein und Zeit* puede, empero, ser interpretada de manera no ortodoxa: 1) Ser y Dios no son idénticos, pero no son tampoco diferentes, dicho de otro modo, ellos no son ni lo mismo ni lo otro, sino quizás lo mismo en lo otro (en lo no-idéntico) y lo otro en lo mismo; 2) el pensamiento



(del Ser) y la fe se excluyen el uno al otro, pero sin contradecirse ni suprimirse: cuando la fe «recurre» al pensamiento del Ser, «ella no es más la fe», escribe Heidegger, pero el uno y el otro se mantienen indemnes y no se destruyen: el pensamiento (del Ser) no puede ser un atentado contra la fe, ni la fe aquello que prohíbe el pensamiento (del Ser).

Por ello, se puede formular una primera serie de cuestiones vedadas: ¿la relación de la comprensión de la existencia del *Dasein* con el Ser en su conjunto se libera de una teología del Ser, es decir, de una teología privativa donde el Ser es, en cierta medida, el negativo fotográfico del Dios cristiano, su recuerdo-pantalla [*souvenir-écran*]? ¿El Dios cristiano, que parece *extranjero* a *Sein und Zeit* como la pasión de Jesucristo parece ausente de la analítica del *Dasein*, está oculto en el ser y la cuestión del Ser? Y, ¿la comprensión del Ser por la existencia del *Dasein* está habitada, de manera críptica o disimulada, por la revelación?

En efecto, hay que preguntarse si el *logos apophantikos* de la fenomenología del Ser, desplegada a partir del § 7 de *Sein und Zeit*, está libre de toda revelación, y si Heidegger no elabora en 1927 un elogio o una alabanza del Ser. Él escribe: «Esta es la estructura del *λόγος* en cuanto *ἀπόφανσις*. No todo “decir” tiene este modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo. La petición (*εὐχή*), por ejemplo, también patentiza, pero de otra manera» (Heidegger, 2012 [1986], p. 53). ¿El fenómeno del Ser no es, en este sentido, estructurado como una teofanía secreta o irreconocible, y por esta razón constantemente negada? El *logos* fenomenológico del Ser está tanto más amenazado de contaminación por la teología cristiana cuanto que la elaboración de la *Rede* (Martineau lo traduce en francés por «la lengua»<sup>233</sup>) está constantemente determinada a partir del teologema cristiano de «*das Gerede*, la habladería» (§ 35). Toda la astucia de Heidegger consiste entonces en hacer creer que es posible neutralizar la remisión de significado

233 Como se sabe, en español, José Gaos vierte el término por «habla»; y Jorge Eduardo Rivera, por «discurso». Ello con la intención de marcar la diferencia, en *Sein und Zeit*, entre *Rede* y *Sprache*. [Nota del traductor].

de la «habladuría» a su proveniencia teológica y usar este signo separándolo de su polarización vertical, es decir, como si se pudiera no escuchar la «habladuría» como la corrupción del Verbo de Dios por sus criaturas. ¿La neutralización de la axiología cristiana en la lengua de *Sein und Zeit* es otra cosa, puede ser otra cosa, que una negación en el sentido freudiano, una represión [*refoulement*] heideggeriana del cristianismo? Y, ¿la negación permite borrar la proveniencia, la historia, la significación y el alcance de los signos cristianos en el libro de 1927?

Esta estrategia heideggeriana de borramiento y neutralización de los signos, de los cuales el texto de *Sein und Zeit* hace un uso abundante al mismo tiempo, ha quedado prohibida al análisis para los intérpretes ocupados en erigir un edificio apologético. Esta estrategia de prohibición es inseparable de la dimensión mitológica organizada por y para el *logos* heideggeriano. La fenomenología del Ser no supera jamás, en efecto, su propio anuncio mitológico, y el *logos* del elogio o de la adoración del Ser cuenta historias que sacan fuerza en gran medida de su proveniencia y significación cristiana. Dicho de otro modo, la estrategia heideggeriana de supresión y neutralización del cristianismo conserva, como una astucia de la significación, el beneficio de la credibilidad del discurso teológico o religioso.

La ausencia de una «filosofía de la religión» en *Sein und Zeit* no debería prohibir el análisis de la religiosidad de la existencia del *Dasein*. Es verdad que el libro de 1927 calla sobre el tema de Dios y no habla de Cristo: los deja en el silencio de la fe. Mas hay que preguntarse si la radicalidad de la finitud de la existencia expuesta a la pura venida del acontecimiento del ser no es atea, en el sentido de que el ateísmo es el método radical de acceso a la fe, y si no es la fe cristiana la que Heidegger libera de toda adhesión metafísica cuando reconduce la vida a su facticidad, a su existencialidad y a su historicidad.

En el § 2 de *Sein und Zeit*, Heidegger plantea la estructura formal de la cuestión del ser (Heidegger, 2012 [1986], pp. 25-29), lo que le

permite liberar al Ser de su recubrimiento metafísico por la historia de la ontología. El relato de una metafísica determinada como «el olvido del olvido» se articula con el rigor fenomenológico de la cuestión constituida por su estructura y su formalidad. Lo cuestionado (*Gefragte*) de la cuestión es el Ser, lo interrogado (*Begrafte*) el sentido del Ser, lo preguntado (*Erfragte*) el ente que cuestiona.

Heidegger se guarda, sin embargo, de decir que esta estructura formal proviene de Agustín, que él cita sin citarlo, a la manera típica de las Escrituras cristianas que citan sin comillas ni referencias a la Biblia hebraica en su versión griega (la Biblia de Alejandría). En efecto, cuando Agustín escribe el libro IV de las *Confesiones*: «devenido para mí mismo una pregunta» (AGUSTÍN DE HIPONA, 1988, IV, 4, 9, p. 840), él no se determina solamente como aquello que deviene una cuestión, sino también como cuestión *para* él mismo y cuestión *de* él mismo. Esta estructura de la cuestión (cuestión de, cuestión para) permite brindar a la cuestión su autenticidad, la de una experiencia de la cuestión suscitada por la muerte de un amigo de juventud. Esta estructura formal de la cuestión en Agustín se manifiesta como una interrogación de su «alma» (p. 840), en un horizonte orientado por la muerte, que le permite escribir: «por todas partes no vi más que muerte» (p. 840).

Aquí Heidegger importa a la filosofía, en el § 2 de *Sein und Zeit*, una técnica de escritura típica de las Escrituras. No obstante, no es solamente el texto heideggeriano el que es cristiano, sino, ante todo, su discurso; ya que, como se va a ver, el contenido del análisis de la vida fáctica es el contenido metafísico cristiano. Dicho de otro modo, la ontología fundamental<sup>234</sup>, articulada con la analítica del *Dasein*, no proviene únicamente de la teología, como tampoco Heidegger es un «cripto-teólogo», pues, en cierto sentido, la teología del libro de Hei-

234 «De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*» (HEIDEGGER, 2012 [1986], p. 34).



degger es manifiesta y obvia. Si ella está disimulada, no lo está por consiguiente en estado críptico.

La relación insigne del *Dasein* con la cuestión del ser, en tanto que aquel es el lugar de la comprensión del ser y de su cuestión, se articula con –y es inseparable de– la relación extática que tiene el *Dasein* con él mismo. Sería posible glosar la reescritura óntico-ontológica de la situación del *Dasein*, del que se sabe desde la fórmula genial de Derrida que «si *no* es el hombre, no es, sin embargo, *otra cosa que el hombre*» (DERRIDA, 1994 [1972], p. 164). Esta reescritura es una traducción o una transposición de la *situación* cristiana del hombre que, a diferencia de otras creaturas, establece una relación insigne con la creación y con el ente-creado, cuya existencia deviene una pasión extática que le permite aturdirse especialmente contra el dolor.

La astucia o la torsión del cristianismo en Heidegger, pasando de la teología cristiana a la dimensión de la radicalidad filosófica (óntica-ontológica), entra quizás en el espacio ateo del pensamiento, pero conserva el humanismo de la teología cristiana: Heidegger no la destruye, mucho menos la deconstruye. La interpretación de Derrida, que detecta en Heidegger una profundización y una agravación del humanismo metafísico, es justa; empero, hace como si esta metafísica a la que Heidegger pertenece fuera todavía teológicamente neutra, puesto que Derrida respeta aún bastante la axiomática heideggeriana. En efecto, deja indemne la sobredeterminación cristiana de este humanismo metafísico.

Si hay que conceder la existencia de una elisión de Dios, de Jesucristo y de la fe en el pensamiento de Heidegger, es sin embargo posible suponer, de manera libre y crítica, que el contenido de la teología cristiana es conservado en el reverso y los pliegues de la tematización ontológico-fenomenológica, y esto porque el gesto de Heidegger consiste en una *contracción* [*crase*] de la teología cristiana y de la filosofía de la radicalidad ontológica. Esta contracción procede de una

sustitución metonímica de Dios por el Ser, donde Dios está ausente, pero desplazado en el Ser, y, al mismo tiempo, hábilmente denegado.

Se comprende mejor la defensa o el elogio de Heidegger por los filósofos de obediencia cristiana que, para consagrarse a la adoración del milagro del Ser, prohíben toda lectura crítica y libre de la axiomática de *Sein und Zeit*, la cual abre enseguida el pensamiento del *Ereignis* y de la *Kehre* de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*. No es entonces sorprendente que ciertos trabajos filosóficos queden paralizados en la redundancia fenomenológica y ontológica quedando encerrados en el círculo de la caliza heideggeriana.

## FINITUD Y FACTICIDAD DE LA EXISTENCIA

Debo comenzar aquí con un par de cuestiones: ¿la reducción del sujeto sustancial de la metafísica moderna al *Dasein* insustancial debe algo a la teología cristiana? ¿La reconducción de la vida a la existencia, la separación de la vida y de la muerte y la determinación de la muerte como el sentido de la existencia relevan otra cosa que la doctrina de ciertos padres de la Iglesia? La *Destruktion* de la *Zuhandenheit* primera y de la *Vorhandenheit* derivada<sup>235</sup> permite a Heidegger desplegar un análisis de la nada existencial del *Dasein*: ¿se trata aquí de la miseria

235 Heidegger escribe: «mas, si la tematización del presente-subsistente (*vorhandenen*) intramundano es un viraje de la preocupación circunspectivamente descubriente, entonces ya se debe encontrar una trascendencia del *Dasein* en la base del “práctico” estar cerca de lo disponible (*zuhandenen*)» (HEIDEGGER, 2012, p. 276, traducción modificada).

cristiana del hombre sin Dios que se encuentra en Agustín<sup>236</sup>, Pascal<sup>237</sup>, así como de la determinación del *Dasein* como ser-abandonado por Dios? ¿La finitud existencial y la facticidad de la existencia dedican entonces al *Dasein* otra cosa que una vida ascética religiosa?

El análisis de los meandros de la tematización heideggeriana del espíritu en *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987) conduce a Derrida, al final de su conferencia, a no distinguir más entre las religiones que llama a menudo «abrahámicas» (judíos, musulmanes, cristianos) y el pensamiento «ateo» de Heidegger, ambos en una búsqueda común de lo «pre-archi-originario»<sup>238</sup>. Pero Derrida no parece percibir que el Ser es originariamente espiritual (término que Heidegger prescribió evitar en 1927) antes de toda distinción entre «lo espiritual» [*spirituel*] y «lo espiritual» [*spiritual*]. Derrida piensa que el espíritu de lo espiritual es «abrahámico» en la medida en que proviene de la diferencia paulina del espíritu y de la carne que Heidegger hace irreconocible y agrava.

236 Agustín (1988) escribe: «Y ahora, Señor, es ya pasado y con el tiempo mi herida se ha ablandado. ¿Puedo ponerme a tu escucha, tú que eres la Verdad, llevando el oído de mi corazón a tu boca para qué me digas por qué las lágrimas son dulces para los desdichados? ¿Acaso tú, aunque estás presente en todas partes, has arrojado nuestra desgracia lejos de ti, permaneciendo en ti mismo, mientras que nosotros, los demás, rodamos en la miseria?» (IV, 5, 10, pp. 840-841, traducción modificada).

237 Blaise Pascal (1977) escribe en *Pensées*: «El uno y el otro son una prueba admirable de la miseria y de la corrupción del hombre y, al mismo tiempo, de su grandeza; ya que el hombre no se aburre de todo y busca esta multitud de ocupaciones solo porque tiene la idea de felicidad que ha perdido, la cual no encontrándose en él, la busca inútilmente en las cosas exteriores, sin poder jamás contentarse, puesto que no está en nosotros, ni en las criaturas, sino solo en Dios» (p. 124).

238 Derrida (1987) escribe: «Cuando usted dice todo esto, nosotros que querríamos ser cristianos auténticos, pensamos que va a lo esencial de lo que queremos pensar, despertar, restaurar, en nuestra fe, e incluso si debemos hacerlo contra esas representaciones corrientes con las que quiere confundir el cristianismo a todo precio (que, por otro lado, usted conoce tan bien), contra ciertos teologemas o filosofemas onto-teológicos. Usted dice lo más radical que puede decirse cuando se es cristiano hoy en día. Al punto que, sobre todo cuando habla de Dios, de retiro, de la llama y de escritura de fuego en la promesa, de acuerdo con la promesa de retorno hacia el país de la pre-archi-originareidad, no es seguro que no recibiera una respuesta análoga y un eco semejante de mi amigo y correligionario, el judío mesiánico. No estoy seguro de que el musulmán y otros no se unieran al concierto o al himno» (p. 181).



En este sentido, si bien la dimensión del ente no es la corporalidad, tampoco es otra cosa<sup>239</sup>.

La pregunta se enfoca, entonces, en por qué la «corporalidad» ha sido reducida y traducida ontológicamente como entidad, puesto que los entes no son en la medida en que son cuerpos. En esta perspectiva, el Ser, determinado como no-ente y cuestionado en su diferencia con el ente, lleva consigo todas las determinaciones de lo espiritual. El acontecimiento de su presencia debe exceder toda determinación, y recubre estrictamente la dimensión teológica y espiritual de la creación por oposición a lo creado. La diferencia ontológica del ser y el ente es un desplazamiento metonímico de la diferencia teológica creación/creado, espíritu/carne.

Conforme al principio «an-árquico» de la diferencia ontológica, el *Dasein* se descubre insustancial en la analítica que lleva su nombre. Esta insustancialidad debe arrancarlo de la confusión y de la identificación con la *Vorhandenheit* a partir de la cual se comprende como sujeto «en primera instancia y la mayor parte del tiempo, *zunächst und zumeist*<sup>240</sup>». La insustancialidad, incluso si es ontológicamente neutra, no destruye la teología cristiana, sino que se ajusta perfectamente a la doctrina de la «nada», de la «vanidad» y de la «miseria» de la existencia humana en el sentido de los padres de la Iglesia hasta Lutero y más allá. ¿De qué manera la reducción de todas las determinaciones del *Dasein* a la neutralidad de la insustancialidad podría entonces concordar y ajustarse a otra cosa que a la determinación de la existencia en la historia de la teología cristiana?

239 Heidegger (2012) escribe: «Por lo tanto, se excluye especificar ontológicamente el ser-con a partir de la ayuda de una caracterización óptica, diciendo, por ejemplo, el ser-con en un mundo es una propiedad espiritual y la "espacialidad" del hombre es una propiedad de su corporalidad [propia] [*Leiblichkeit*], la cual es siempre al mismo tiempo "fundado" por la corporeidad [en general] [*Körperlichkeit*]. En efecto, hablar así sería volver a un ser junto presente-subsistente de un cosa espiritual de este modo constituida y de una cosa corporal; con ello, el ser del ente así compuesto no queda más que oscuro» (p. 64, traducción modificada).

240 Heidegger (2012 [1987]) escribe: «El *Dasein* se comprende de manera inmediata y regular a partir de su mundo e, igualmente, es a partir del disponible intramundano que, de diversas formas, encuentra la co-existencia con los otros» (p. 110, traducción modificada).

Se comprende mejor la imposibilidad de des-cautivarse [se *dé-fasciner*] de Heidegger que experimentan los filósofos teólogos cristianos declarados o negados. La neutralidad teológica del *Dasein* y del ateísmo de principio de su existencia son una traducción filosófica de las determinaciones de la teología cristiana en el *logos* fenomenológico de la diferencia ontológica. En efecto, Heidegger presenta la *Destruktion* de la subjetividad como un gesto anti-metafísico que permite liberar al *Dasein* de su determinación por la sustancialidad (*Vorhandenheit*) y de remontar más acá de la determinación moderna del ser (pretendidamente cartesiana) como *Bewusstsein*. Mas este gesto es también el de la *destructio* luterano-protestante en su movimiento de retorno a una subjetividad cristiana no corrompida por la Iglesia y por su apego a las cosas del mundo.

La ontología de lo subsistente o de la *Vorhandenheit* representa, de hecho, la ontología de la naturaleza o de lo natural. Luego, la *Verfallenheit* (la decadencia [*déchéance*] o la «caída» [*échéance*] del *Dasein*) es comprendida como la identificación del *Dasein* con la *Vorhandenheit* (la entidad del ente intramundano)<sup>241</sup>. El *Dasein* tiene primero una relación práctica con el ente en general sobre el modo de la *Zuhandenheit* y del reenvío de significación de los entes del mundo (el *útil* en Agustín); comprende teóricamente los entes como *vorhandene*. Cuando el *Dasein* se comprende como «sujeto», se considera en el horizonte de la evidencia de la subsistencia de los entes intramundanos. De esta manera, le falta la intencionalidad característica de la dimensión práctica de su ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*).

Al distinguir Heidegger en el § 38 entre la caída [ontológica] y el ser-arrojado de la caída pecaminosa, repite la dogmática cristiana de proveniencia agustiniana que separa la inquietud de lo creado de la deriva del pecado. El ser-en-cuidado (*curare*) de la vida factual de la preocupación o las molestias (*molestia*).

241 Heidegger (2012 [1987]) señala: «El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente "intramundano", en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su "destino" al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo» (p. 77, traducción modificada).

No solamente el concepto de *Verfallenheit* no puede ser desconaminado de su significación cristiana, sino que, en Agustín, Lutero y Pascal, esta significación es el operador que hace necesaria la dimensión religiosa de la existencia cristiana. La *Destruction* de la *Verfallenheit*, de la sustancialidad del ente intramundano y de la subjetividad metafísica (que se manifiesta en la evidencia de la sustancialidad), en beneficio del Ser pensado como Mundo y su desvelamiento en el ahí (el *Dasein*), entendido como sitio de la finitud, no es solamente luterano (destrucción del fetichismo de la sustancialidad del dinero), sino también auténticamente cristiano. Esta *Destruction* da gracias a la creación (Ser entendido verbalmente), liberada de lo creado y de sus criaturas, y comprende el Mundo como *ser-kathalou* que no es más una región del Ser opuesta a la región consciente.

Entendido de esta manera, el concepto de Mundo, en el cual el *Dasein* es arrojado y embarcado, resulta de proveniencia y de constitución cristiana. No se trata del mundo cerrado de los griegos, sino del Mundo como creación-donación de la entidad que se revela en la finitud de un ahí, de una existencia que se define por la pobreza radical de su estancia. La desteologización y la neutralización de los motivos cristianos operados por *Sein und Zeit* es también una radicalización y una disimulación (más exactamente, una negación). ¿Cómo no entender, en efecto, el pecado como el contenido irreductible de la *Verfallenheit*? En el § 38 de *Sein und Zeit*, Heidegger distingue entre «la caída» y el ser-arrojado de la caída pecaminosa<sup>242</sup>. Entrega así los signos cristianos a una *anasemia* [*anasémie*] general para constituir los conceptos de *Sein und Zeit* –los cuales podrían ser admisibles y aceptables si se tratase solamente de signos aislados y no de una metafóricidad cristiana general que atraviesa todo el texto y produce todo su pensamiento–.

242 Heidegger (2012) escribe: «Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la “corrupción de la naturaleza humana”, y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es anterior a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento. Ópticamente no queda decidido si el hombre está “embebido en el pecado”, en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*» (p. 197).



El desapego de sí, la ipseidad del *Dasein*, se diferencia por ejemplo de la pérdida y la dispersión en la intramundaneidad del mundo. El movimiento de remonte a la experiencia originaria de la existencia y la purificación de las sedimentaciones derivadas son de inspiración y de significación cristiana: el remonte a la experiencia fáctica de la vida es, en efecto, la misma operación del movimiento de retorno a la religiosidad privativa en el cristianismo.

Todos los conceptos de *Sein und Zeit*, pese al trabajo anasémico de des-significación que Heidegger les hace sufrir, son entonces conducidos por una metaforicidad cristiana incuestionada que hace problemática la dimensión trascendental del libro, así como su inversión ulterior (la *Kehre*). La *Verfallenheit*, la facticidad, la insustancialidad del *Dasein*, el Ser como Mundo, instalan la analítica del *Dasein* en una situación pos-adánica (neo-adánica). El ateísmo filosófico de principio consiste en la sustitución de una *kénosis* teológica paulina<sup>243</sup> por una *kénosis* ontológica. La existencia del *Dasein* es pensada entonces como una vida ascética en la religiosidad originaria.

## RADICALIZACIÓN DE LA MORAL RELIGIOSA: CUIDADO, ANGUSTIA, MUERTE, PROPIEDAD («AUTENTICIDAD»)

El *Dasein* está atravesado por un *topos* rigurosamente agustiniano: una «lucha interior» entre la *Uneigentlichkeit* («inautenticidad», impropiedad) y la *Eigentlichkeit* («autenticidad», propiedad). De la misma manera, la

243 En la Biblia, Pablo escribe: «El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó (ἐκένωσεν) de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Filipenses 2:6-8, Biblia de Jerusalén).

*Zerstreuung* (dispersión) es comprendida a partir de eso que Agustín piensa como «amor de mundo» y «tentación». La exhortación al *unum* de la *Eigentlichkeit* es comprendida por Heidegger a través de la oposición a la «dispersión en lo múltiple» de la *Uneigentlichkeit*<sup>244</sup>. La inscripción de *Sein und Zeit* en los escritos de Agustín le toma prestado o le roba a este más de un motivo: sus análisis de la «cotidianidad» articulados con la interpretación de la «curiosidad» a partir de la «concupiscencia»<sup>245</sup>, la definición del «cuidado» como «cura» a partir de la temporalidad no secular, para terminar con la proveniencia de la angustia heideggeriana en el «temblor del corazón»<sup>246</sup>.

La hipótesis que propongo aquí es la siguiente: lejos de ser axiológicamente neutra, la neutralidad ontológica de la analítica del *Dasein* esconde una apología de la vida religiosa cristiana. La existencia del *Dasein* es entonces sacerdotal y no ontológica; ella corresponde a la generalización hecha por Lutero de la misión sacerdotal para cada cristiano. El *Dasein*, entendido como figura del cristiano primitivo redescubierto por medio de la *destructio* luteriana del círculo romano, se convierte en el representante de la humanidad y el portador de la vocación

244 Heidegger (2012) escribe: «El *Dasein* cotidiano está disperso (*zerstreut*) en la multiplicidad (*das Vielerlei*) de lo que "pasa" diariamente» (p. 402).

245 Agustín (1988) escribe: «A esto se agrega una segunda forma de tentación, con repliegues aún más peligrosos. Además de la concupiscencia de la carne, presente en las voluptuosas delicias de todos los sentidos, fuente de esclavitud mortal para los que se apartan de ti, existe, en el alma, otra forma de codicia. Utilizando los mismos sentidos corporales, esta curiosidad hueca y ávida no pretende encantar la carne, sino convertirla en un instrumento de experiencia: conocimiento, ciencia, estos son los nombres con los que se adorna. Como apunta al saber, y los ojos son agentes sensoriales esenciales para el conocimiento, el oráculo divino llamó a esta codicia la *concupiscencia de los ojos* (I Juan, II, 16)» (X, 35, 54, p. 1017).

246 Agustín (1988) menciona: «En el fondo de nosotros, sí, en el fondo de nosotros hay, de este mismo tipo de tentación, otra forma maligna que nos hace seres huecos: complacer nos en nosotros mismos, mientras no nos gustan —o francamente nos desagradan— los demás y no hacemos nada para complacerlo. Pero complaciéndolos, ellos te desagradan soberanamente, no solo en tomar por bien lo que no es, sino también en apropiarte de los verdaderos bienes que son tuyos; o, reconociéndolos como tuyos, atribuirlos a sus propios méritos; o al atribuirlos a tu gracia, no compartirlas con alegría con los demás, ni siquiera envidiar su presencia en los demás. En medio de todos estos peligros y labores y cosas del mismo género, ves que mi corazón tiembla» (X, 39, 64, p. 1025).

en el sacerdocio del Ser. En consecuencia, la seducción irresistible que ejerce Heidegger sobre los filósofos cristianos explica por qué *Sein und Zeit* se mueve en su territorio y habla su lengua. En efecto, la analítica del *Dasein* representa el análisis de la conversión de la existencia en la radicalidad que se opera bajo el signo del pecado, en la cual se origina la angustia del ser para la muerte.

En ese sentido, la distinción extraordinaria que Heidegger opera entre las diferentes muertes (fenecer o perecer, dejar de vivir, morir)<sup>247</sup> le permite disociar la muerte de la vida al mismo tiempo que la humanidad de la animalidad. Heidegger afirma que solo el *Dasein* puede morir, no en tanto que *vivo* sino en tanto que *existente*. Esta disociación recrea, radicalizando (traduciéndola en el *logos* de la cuestión del Ser), la distinción de la dogmática cristiana entre la «verdadera muerte» y la «falsa muerte» de las criaturas corrompidas<sup>248</sup>.

La angustia singulariza entonces al existente como *solus ipse* (ontológicamente diferente del *ego* del cogito). El llamado que la angustia dirige al *Dasein* es respondido por la soledad de este delante de la muerte. La soledad frente a la muerte libera fenomenológicamente a la soledad de la ipseidad que está incluida en la estructura compleja

247 Heidegger (2012) escribe: «En la medida en que el *Dasein* también “tiene” su muerte fisiológica, vital, aunque no ópticamente aislada, sino codeterminada por su modo originario de ser, y en la medida en que el *Dasein* también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como *Dasein* no perece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermediario con el término *dejar de vivir* [Ableben]. En cambio reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* está *vuelto hacia* su muerte. Según esto, debe decirse: el *Dasein* nunca fenecer (*verendet*). Pero solo puede dejar de vivir (*ableben*) en la medida que muere (*stirbt*)» (p. 264).

248 Después de escribir este texto, descubrí un análisis extraordinario de Theodor Adorno (2006) que apoya mi lectura: «[Heidegger] busca, de esta manera, salvar las estructuras de la experiencia de la muerte como si fueran las estructuras del ser-ahí, del ser humano mismo, pero estas estructuras, tales como él las describe, existen solo en el mundo positivo de la teología, en virtud de la esperanza positiva de la resurrección. Heidegger no ve que, al secularizar esta estructura, asumiéndola en todo caso tácitamente en su obra, estos contenidos teológicos no son simplemente descompuestos sino que, sin ellos, esta experiencia misma ya no es posible. Lo que realmente reprocho a esta forma metafísica es la tentativa de apropiarse subrepticamente, sin teología, de las posibilidades de la experiencia que han sido teológicamente planteadas» (p. 161).



del cuidado (desde el § 41)<sup>249</sup>, cuyo sentido más originario está comprendido en la temporalidad extática horizontal (en el § 66)<sup>250</sup>.

La mortalidad que caracteriza ontológicamente al *Dasein* y le dedica una ipseidad religiosa le permite al hombre vivir imitando la pasión que Heidegger nombra, en su *logos* cristiano anasémico (es decir, irreconocible), como la existencia. La existencia, o el ser-abandonado del *Dasein*, es atea en el sentido de que el sufrimiento de Cristo es también ateo: abandonado por Dios-padre. Este ateísmo de principio es la condición de la vida religiosa, de la pasión de la mortalidad<sup>251</sup>. Retraducido en la axiomática de la *Eigentlichkeit*: la apropiación infinita del inapropiable ser propio.

Por consiguiente, la neutralidad ontológico-fenomenológica de *Sein und Zeit* no detiene la contaminación axiológica que accede al libro de Heidegger por medio de la lengua cristiana. De esta forma, Heidegger piensa en el cristianismo, y la neutralidad axiológica (que es una radicalización) es el método que le permite descartar la existencia de la normatividad de lo vivo. No es un azar si Derrida ha remarcado profundamente que una ontología de la vida le falta a *Sein und Zeit*; mas él no ha dicho, por contraste, que esta ausencia constituye el gesto cristiano por excelencia.

249 Véase Heidegger (1986, § 41, pp. 191-196).

250 Véase Heidegger (1986, § 66, pp. 331-333).

251 Pablo escribe: «Su muerte implicó morir al pecado de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios» (Epístola a los Romanos, 4:10, BJ) y «El salario del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna, unidos a Cristo Jesús, Señor nuestro» (Epístola a los Romanos, 6:23, BJ).

## DASEIN INCORPORAL, CONVERSIÓN EN EL TIEMPO E HISTORICIDAD MESIÁNICA

La religiosidad radical de la existencia, en un régimen de reducción del hombre al *Dasein*, no se manifiesta solamente por la recuperación y la repetición ontológica-temporal de los teologemas cristianas del cuidado, la angustia, la mortalidad y la *Eigenlichkeit*, sino también por la *elisión* típicamente cristiana de un pensamiento del cuerpo y de la afirmación del *Eros* como ser de la vida. El *Dasein* representa el concepto de una *humanitas* incorporal, y la corporalidad –nacimiento y sufrimiento, enfermedad y salud, amor y sexualidad– no es jamás pensada desde el punto de vista de las determinaciones existenciales, sino en el mejor de los casos determinada privativamente<sup>252</sup>.

Esta ontología privativa de todos los acontecimientos del cuerpo en el curso de una vida es inseparable de la *kénosis* archi-teológica del Ser. Es enteramente congruente con la moral cristiana (Lutero efectuando un regreso a Agustín) que se desprende del cuerpo. El pensamiento del Ser, que pretende exceder la filosofía, realiza una *contracción* de la filosofía y de la fe, no al nivel del absoluto especulativo en el sentido de Hegel, sino *post Hegel mortuum*, por la *kénosis* ontológica y por el contenido religioso de la analítica de la existencia. *Sein und Zeit* procede a un desmundanización y a una descorporalización de la vida y no despliega el más mínimo comienzo de un análisis positivo de lo que liga en el viviente a este con el mundo y el cuerpo. La vestimenta y la comida del cuerpo, así como la sexualidad, son borrados en el

252 Heidegger (2012) escribe: «Solo es posible comprender y aprehender la biología como “ciencia de la vida” en la medida en que se funda —sin hacerlo exclusivamente— en la ontología del *Dasein*. La vida es un modo de ser específico, pero solo esencialmente accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se realiza en la vía de una interpretación privativa: determina lo que debe ser para que pueda haber algo que no sería “más que vida”. La vida no es un puro ser presente-subsistente, ni todavía un *Dasein*. Y de manera inversa, el *Dasein* no puede en ningún caso ser determinado afirmando que es vida (ontológicamente indeterminada) y añadiendo alguna otra cosa» (p. 59, traducción modificada).

análisis de la existencia del *Dasein*, como si fueran considerados «fútiles», «frívolos», «corrompidos», en relación con el ser del hombre, de manera análoga a lo que tiene lugar en la axiomática luterana a título de la condenación del *defluxus*.

Esta axiomática protestante, que intenta un regreso a la vida cristiana evangélica, no se nombra en ninguna parte de *Sein und Zeit*, mas está supuesta en todas partes. En 1927, Heidegger es enteramente fiel a la configuración evangélica de la vida. La ausencia de una ontología de la vida en su libro no significa solamente que la cuestión del ser no logra liberarse de la metafísica onto-teológica, sino más bien que ella supone constantemente de manera privativa que el cuerpo es esencial y debe ser neutralizado por la analítica del *Dasein*, porque en el cuerpo se inscribe la miseria de la *Verfallenheit*.

En ese sentido, todo análisis de la existencia está sobredeterminado por una concepción del *solus ipse* a partir de la *continencia*<sup>253</sup> que se decide contra el *defluxus* (la dispersión en lo múltiple) de la *Verfallenheit*. De la misma manera, la *Destruction* de la mundanidad es una *destructio* luterana del *amor saeculi* tomado en una oposición al *amor Dei* de la fe cristiana<sup>254</sup>, la cual nunca es nombrada –ya que en *Sein und Zeit* se despliega en un régimen de ateísmo de principio–. Las negaciones de Heidegger y sus intérpretes parecen no resistir el análisis: la dogmática de la fe trabaja en la neutralidad axiomática del *Dasein* y no puede ser borrada, puesto que es repetida en todo lugar a través de una retórica astuta que procede con la elisión de todas las tesis teológicas.

253 Agustín (1988) escribe: «Nos ordenas la continencia, pero, así como ha sido dicho, como sé que nadie puede observarla, si no es por un don de Dios, es ya sabiduría saber de dónde viene es don (Sag. VIII, 21). La continencia nos recoge, nos devuelve a esta Unidad que habíamos perdido cayéndonos en lo Múltiple. Es, en efecto, amarte demasiado poco que amar al mismo tiempo que ti a otra cosa sin amarlo por ti» (X, 29, 40, p. 1008).

254 Agustín (1845) señala: «Por lo tanto, dos amores han edificado dos ciudades: el amor de sí hasta el nivel del desprecio de Dios, la ciudad de la tierra; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la ciudad de Dios. Uno se glorifica en sí, y la otra en el Señor. Una solicita su gloria a los hombres, la otra coloca su más cara gloria en Dios, testimonio de su conciencia» (XIV, 18).



Entonces, es posible afirmar que la *apócope* constituye el procedimiento retórico en la lengua de Heidegger dentro de *Sein und Zeit*. Figuremos de manera irónica esta apócope: de la misma manera que todo el mundo sabe que «auto» es la abreviación de «automóvil», la *Verfallenheit* representa el sobrenombre heideggeriano (ontológico existencial) del pecado, y la decisión de la existencia polarizada entre *Eigenlichkeit* y *Uneigenlichkeit* realiza el rescate de toda la axiomática de la moral cristiana. Por consiguiente, hace falta bastante astucia para pretender neutralizar lo que se guarda en la neutralización y para creer que hablar de la anterioridad ontológica existencial, como lo hace Heidegger, es suficiente para neutralizar los signos. No hay, en esta retórica de la disimulación, que es general, ningún accidente que se deba a la mediocridad de las evaluaciones de Heidegger<sup>255</sup>, que vendrían a parasitar la pureza de su axiomática y de su neutralización: es la neutralización ontológica misma la que, fatalmente, solo consigue fracasar, es decir, la que refluye continuamente en las evaluaciones de la dogmática cristiana histórica.

Se puede recordar incluso, por ejemplo, que la neutralidad sexual de la ontología del *Dasein* –la cual implica que la diferencia sexual no es ontológica y que la relación sexual no *existe*– representa el gesto cristiano por excelencia: es la ontología metafísica cristiana de la vida, según la cual la sexualidad debe ser naturalizada en tanto tentación y concupiscencia. En tal sentido, el concepto de angustia proviene de la traducción ontológica del *timor castus*, del «temor casto» en el sentido de Agustín<sup>256</sup>.

255 Contrariamente a lo que afirma J.-L. Nancy en sus comentarios de la analítica existencial.

256 Agustín (1845) escribe: «En cuanto a este miedo casto, “que permanece en la edad de los siglos” (Sal 18, 10), si continúa en el siglo futuro (¿y cómo entender de otra manera la edad de las edades?), no es el miedo lo que se estremece de la posible invasión del mal, pero lo que se fortalece en el bien cuya pérdida es imposible [...] La expresión del miedo casto en realidad designa la imposibilidad futura de querer pecar» (XIV, 9, 5).

De la misma manera, hay que recordar que la vida religiosa cristiana es histórica en el sentido de que ella es recreada a partir del nuevo comienzo de la venida del novel Adán (el *Dasein*)<sup>257</sup> y de que la historicidad es inmanente a la vida en la analítica del *Dasein* —ella es lo que Heidegger piensa como «facticidad»—. *Sein und Zeit* parece no decir en ninguna parte que somos totalmente parecidos al nuevo Adán, en tanto que somos existentes mortales; no obstante, su concepción del tiempo originario pertenece rigurosamente al mesianismo paulino de un novel Adán.

En efecto, Heidegger comienza por pensar la Historia distinguiendo una temporalidad derivada, «vulgar», divulgada, donde el tiempo es comprendido como una sucesión infinita de horas donde no se muere jamás. Esta temporalidad derivaría de la temporalidad originaria, según la cual la *Temporalität* horizontal del Ser sería comprendida por la *Zeitlichkeit* extática del *Dasein*. El tiempo mismo (originario) representa entonces el *hermeneuein* del tiempo de la existencia que decide existir en la inminencia de la muerte. Como en la configuración cristiana de la fe, la historicidad del nuevo comienzo transfigura todo, pero deja inalterado todo lo que ella transfigura. En ese sentido, la fe no es otra cosa que la sensibilidad a la temporalidad, es decir, a la historicidad de la facticidad de la existencia. Debemos, además, preguntarnos si el tiempo originario de la existencia (la *Zeitlichkeit*) es otra cosa que el tiempo asubjetivo del alma en el sentido de Agustín, ya que el *Dasein* heideggeriano, tal como el alma agustiniana, se sustrae de la subjeti(vi)dad [*subjecti(vi)té*] por la temporalidad. Si la fe está presente y activa en *Sein und Zeit* es precisamente en la relación originaria con el tiempo a través de la conversión (o el giro) de la existencia por la historicidad. En efecto, la radicalidad de la finitud no se expone a nada salvo a la pura venida del *hay* del Ser; y Heidegger, de manera

257 En la Biblia, Pablo escribe: «En efecto, así es como dice la Escritura: El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu de vida» (1ª Epístola a los Corintios, 15:45, BJ).

agustiniana-luterana, libera a la fe cristiana de toda adhesión a las positivities metafísicas.

La existencia originaria se dice y se aprehende como *solus ipse* contra la historia, con la historia, o a partir de la Historia. Asimismo, para la vida cristiana no hay seguridad porque la existencia (la religiosidad cristiana misma) consiste en vivir en la temporalidad. La *Eigenlichkeit*, como la fe, es una transposición de la existencia a la temporalidad originaria, la respuesta al llamado del desamparo, de la angustia, de la existencia que no se pierde en las tentaciones de la vida, en la dispersión de los fastidios (*molestia*).

## DESTRUCCIÓN, ABBAU/DECONSTRUCCIÓN Y LA TENDENCIA MARCIONISTA DE HEIDEGGER

Se puede decir que el libro de 1927 está limitado por su cristianismo, por la ambigüedad de su axiomática y por su método filosófico de neutralización. Su ateísmo filosófico de principio es la vía de acceso tradicionalmente teológica al Dios cristiano que excede todas las determinaciones ónticas: el Dios de la *kénosis* ontológica. El *ethos* del *Dasein* es entonces el de la moral cristiana, sus afectos fundamentales son típicamente religiosos, y su relación con el Ser y con el Tiempo releva la dogmática agustiniana-luterana.

En ese sentido, la fortaleza de *Sein und Zeit* residiría en el hecho de retomar, repetir, traducir y hacer irreconocible la lengua del cristianismo, trasponiéndola al *logos* de una cuestión del Ser que devendrá una fenomenología de lo inaparente. Por esta razón, parece particularmente torpe y filosóficamente falaz confundir la *Destruktion*



y el *Abbau* heideggerianos (que son de origen, contenido y horizonte cristianos), con la deconstrucción derridiana que es árabe-judío-atea y hamletiano-nietzscheana. En ese marco, *Sein und Zeit* carece de la deconstrucción, es decir, de los movimientos y los estratos de la ruina [ruinance], de la contaminación y de la restancia [restance]<sup>258</sup> de la metafísica, puesto que aquel texto jamás abandona el esquema de lo propio y de la apropiación. Su *Abbau* se cumple en la dimensión de la adoración evangélica del milagro del Ser (del *Ereignis* comprendido como doble movimiento de apropiación: del hombre hacia el Ser, y del Ser hacia el hombre).

Si bien el pensamiento de Heidegger no pertenece más simplemente a la metafísica filosófica, no sale de la metafísica teológica y cristiana. Por ese motivo, carece de un pensamiento de la vida, de la corporalidad del viviente, de la animalidad y del *Eros*, así como del pensamiento de la literatura y la escritura que es inseparable de una vida nueva. Mientras que el pensamiento de Heidegger constituye la elaboración filosófica más poderosa sobre la muerte, no percibe la necesidad de pensar la relación con los mortales a través de una *catábasis* o una *necuisia* filosófica<sup>259</sup>. Dicho de otro modo, Heidegger pasa al costado de la profundidad, del poder y de la amplitud de todo el

258 El término *ruinance* en francés hace referencia a la traducción de *Ruinanz*, presente en GA 65 de Heidegger, que Derrida (1996) introduce, por ejemplo, en *Apories*: «Heidegger lui-même aura appelé très tôt la “ruinance”» (p. 58). Cristina de Peretti traduce al español este vocablo por «arruinamiento». Por otro lado, *restance* (vertido por *remainder* en inglés) indica, para Derrida tanto en «Signature événement context» (1971) como en *Limited Inc* (1988), una palabra que «is never that of a full or fulfilling presence: it is a differential structure escaping the logic of presence or the (simple or dialectical) opposition of presence and absence, upon which opposition the idea of permanence depends. This is why the mark qua “non-present remainder” is not the contrary of the mark as effacement. Like the trace it is, the mark is neither present nor absent. This is what is remarkable about it, even if it is not remarked» (DERRIDA, 1988, p. 53). En español, Carmen González Marín ha traducido de manera bastante equívoca este vocablo (DERRIDA, 1994), al usar el término «permanencia». Al respecto, hemos optado por verter las palabras en cuestión por «ruinancia» y «restancia» a efectos de recrear no solo una suerte de calco morfológico, sino también para insistir en el carácter deliberadamente neológico de ambos términos. [N. del T.]

259 Quien regresaría y descendería a las profundidades del mundo de los muertos para intentar arrancarlos del olvido y traerlos de vuelta para atormentarnos y pre-decir el porvenir.

espacio paralelo excluido por el cristianismo: el espacio del *jewgreek*, del *greekjew* y del pagano (del Ulises de Homero al Leopold Bloom de Joyce, de Ovidio a Apuleyo, pasando por *El sueño de una noche de verano* de Shakespeare, el *Zaratustra* de Nietzsche o *Más allá del principio del placer* de Freud). No hay aquí ningún «olvido», ni ninguna ocultación, sino una indiferencia (¿acaso una ignorancia?) fatal a aquello que quizás habría permitido a Heidegger no dejarse seducir por el antisemitismo vulgar resultante del fraccionamiento del cristianismo con los judíos y no anunciar aún un salvador o un Dios por venir.

La lectura de Heidegger exige hoy en día que dejemos de seguirlo cuando se pone a contar historias a propósito del camino de su pensamiento y transforma su pensamiento en una mitología. Por esta razón, hay que sospechar de la tendencia marcionista del pensamiento de Heidegger (solidaria de su antisemitismo vulgar). Marcion, el cristiano «herético», que reescribió y falsificó «des-judizando» las *Epístolas* de Pablo y los *Evangelios*, distingue el Demiurgo conocido de Adán y el Padre desconocido de Cristo. De la misma manera, el Dios demiurgo o creador está ausente en *Sein und Zeit* y en la elaboración posterior de Heidegger, lo que no le impide apelar a un Dios desconocido y por venir, un Dios que «solo él podría salvarnos» (según la célebre declaración en la revista alemana *Spiegel* en 1966). El Dios redentor, diferente del Dios de la creación, es el principio del Evangelio anti-judaico de Marción. En ese sentido, la *Kehre* (el giro) de la cuestión del Ser al pensamiento del *Ereignis*, ligada al anuncio de un Dios salvador, aparece como rigurosamente marcionista.

Si Heidegger piensa la cuestión del Ser a partir de la diferencia ontológica del Ser y el ente, y determina el Mundo más allá de la entidad de lo mundano, Marción piensa que el mundo-*physis* es malvado y que la redención, antagonista a la ley judía (ella misma confundida con la Torá), no concierne más que al espíritu y al alma y excluye a la carne. El Dios bueno de Marción –que fascina tanto a Heidegger, ya

que el Ser es el único que se dice de múltiples maneras, y que «solo un Dios podría salvarnos»— es el único, opuesto al «dios de este mundo». Esta estructura cristiana y marcionista de desdoblamiento del mundo (el mundo de aquí, el del Dios demiurgo de los judíos, el mundo de allá, el de los verdaderos cristianos des-judaizados y del Dios bueno y redentor) organiza quizá de un modo secreto el libro de 1927, en el momento en que la analítica del *Dasein* busca establecer la diferencia entre lo mundano del mundo y el Mundo del Ser.

Si se traduce ónticamente (de manera «derivada» y «vulgar» o divulgada) los existenciales, se percibe entonces el proyecto de una vida religiosa destinada a la vocación ascética, que condena la corrupción de la vida y excluye la sexualidad. Esta ascesis, común a Marción y a Heidegger (el *Dasein* tiene sus propias posibilidades)<sup>260</sup>, conjuga un rechazo común de lo que los cristianos llaman el «Antiguo Testamento», dispone la búsqueda de un cristianismo puro, no sincrético, y prepara la tentativa de retorno a una fe originaria, que es como la filosofía del Ser, una locura para la fe derivada y sedimentada de los dogmas históricos.

Una de las grandezas del pensamiento de Heidegger fue, sin duda, ligar la filosofía a la necesidad de un movimiento de anamnesis interminable hacia un enigma. Mas el *logos* de su libro pionero, *Sein und Zeit*, pertenece al cristianismo y a las estrategias agustiniano-luteranas, donde este tiene que exceder a sí mismo para regresar a su origen. Por su significado general, el libro de Heidegger se desplaza metonímicamente y se condensa metafóricamente en el discurso hiper-moral del cristianismo radical; la proveniencia luterano-protestante de la *Destruktion* (y del *Abbau*) constituye el método de radicalización hiperbólica de su retórica. Esta ambigüedad del *logos* y de la lengua de *Sein und Zeit*

260 Heidegger (2012) escribe: «El ente por el cual en su ser le va este mismo se relaciona con su ser como su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad y no la "tiene" tan solo a la manera cualitativa, como algo presente-subsistente. Y es porque el *Dasein* es esencialmente y cada vez su posibilidad, que este ente puede "elegirse" a sí mismo, ganarse o bien perderse, no ganarse jamás, o no ganarse solamente "en apariencia"» (p. 54, traducción modificada).



no permitió a Heidegger evitar la reactivación de las tendencias marcio-  
nistas catastróficas que conforman algunos estratos del libro de 1927:  
ellas limitan el alcance y sin duda también el del mesianismo ulterior (los  
enunciados gnómicos a propósito de «un Dios por venir»). Estas son,  
pues, las tendencias y los estratos que se debería analizar hoy para abrir  
de otra manera el disenso, rechazar la adhesión dogmática estéril y vol-  
ver a criticar libremente para pensar leyendo y escribiendo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. **Métaphysique. Concept et problèmes** (C. David, trad.).  
París: Payot, 2006.

AGUSTÍN DE HIPONA. **Confessions** (P Cambronne, trad.). París: Gallimard, 1988.

AGUSTIN DE HIPONA. **Cité de Dieu** (L. Moreau, trad.). París: Charpentier, 1845.

DERRIDA, Jacques. «Fins de l'homme». En **Marges De la philosophie** (pp.  
129-164). París: Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. **De l'esprit Heidegger et la question**. París: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc**. Illinois: Northwestern University Press, 1988.

DERRIDA, Jacques. **Márgenes de la filosofía** (Carmen González Marín,  
trad.). Madrid: Cátedra, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Apories**. París: Galilée, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** [GA  
20]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. «Séminaire de Zurich» (Fédier-Beaufret, trad.). En  
*Po&sie*, v. 13, p. 52-63, 1980 [1952].

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

HEIDEGGER, Martin, **Interprétations phénoménologiques d'Aristote** (J.-F.  
Courtine, trad.). Mauvezin: TER bilingüe, 1992 [1922].

HEIDEGGER, Martin. **Estudios de mística medieval** (Jacobo Muñoz, trad.).  
Madrid: Siruela/FCE, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica [Informe Natorp]** (Jesús Adrián Escudero, trad.). Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión** (Jorge Uscatescu, trad.). Madrid: Siruela/FCE, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Prolégomènes à l'histoire du concept de Temps, cours de Marbourg du semestre d'été 1925** (A. Boutot, trad.). París: Gallimard. 2006a.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo** (Jaime Aspiunza, trad.). Madrid : Alianza Editorial, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologie des religiösen Lebens, Phénoméologie de la vie religieuse [GA 60]** (J. Greisch, trad.). París: Gallimard, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo** (3<sup>ra</sup> ed.) (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Madrid: Trotta, 2012.

JANICAUD, Dominique. **Le tournant théologique de la phénoménologie française**. París: L'éclat, 1991.

PASCAL, Blaise. **Pensées** (Michel Le Guern, ed.). París: Gallimard, 1977.





# 13

Víctor Samuel Rivera  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú*

**El ser que no puede  
ser comprendido.**

Quando el *Dasein*  
atiende a un mundo intruso



### Resumen:

La presente contribución es parte de los intereses de la filosofía política en relación con la hermenéutica filosófica. La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, acusada siempre por legitimar una concepción conservadora de la sociedad, por razones sociales e históricas, se ha terminado soldando culturalmente como estrategia de fundamentación de las democracias liberales. En este texto este panorama se va a ligar con la fuente de discurso de la hermenéutica, que es el concepto de *Dasein* de M. Heidegger. En un intento por dar marco a una hermenéutica del misterio, es decir, del *ser que no puede ser comprendido*, se tratará a partir de esta consideración de un fenómeno que llamaremos *intrusividad*, esto es, anomalías en el orden social que sugieren una dimensión incomprensible y oculta para el *Dasein*, que sería a la vez el origen ontológico infundado de los grandes cambios sociales y, por lo mismo, el límite donde la hermenéutica se libra del uso social como soporte del mundo político establecido. Un mundo que *no existe*, pero *exige ser*, sería el origen y el sentido de los grandes cambios del mundo de los hombres.

**Palabras clave:** Conflictos sociales; democracia metafísica; diálogo liberal; incomprensión hermenéutica; Gianni Vattimo; ontología de la actualidad.

## INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que Hans-Georg Gadamer fue, biográficamente, un filósofo más bien conservador. La publicación de *Verdad y método* en 1960 no es solo un ejercicio mental para rescatar la belleza o el diálogo, sus tópicos principales, sino también para rescatar (aunque no se lo diga expresamente) los valores sustantivos de la cristiandad europea. Hay detrás de la obra de 1960 un diagnóstico de crisis de valores, creencias e instituciones que, de una u otra manera, habían ido siendo minados en la era moderna, en particular por el predominio, cada vez más agobiante, de dispositivos sociales y culturales derivados de una concepción tecnológica de la realidad. En cierta medida, esta preocupación de Gadamer por las consecuencias éticas, culturales y aun políticas del mundo tecnológico eran muy frecuentes en la cultura continental europea. La obra de Gadamer no tenía mayores posibilidades de no ser interpretada como lo que sí era, una defensa de la cultura clásica de la cristiandad europea.

Aunque desde la distancia histórica una fuente de la preocupación de Gadamer sobre el cuidado de la cultura frente a la técnica sean las reiterativas reflexiones de Martin Heidegger sobre el asunto, hay detrás en realidad una atmósfera cultural generalizada de resistencia en Alemania frente al mundo donde los avances tecnológicos iban de la mano con la amenaza de una guerra atómica; como una muestra de este aserto (puramente fáctico) podemos citar una tesis de doctorado de 1961 de Hermann Meyer, quien no por casualidad trata el mundo de la democracia y la técnica como auténticos «peligros» para la humanidad (MEYER, 1966). Las posibles amenazas del mundo de la tecnología venían de la mano con la sospecha del mundo político que esta traía consigo. Debe recordarse el carácter para nada casual tampoco de la tesis de doctorado de Reinhart Koselleck; el historiador reforzaba la idea del vínculo del mundo tecnológico con la cultura democrática

en su tesis de 1959 *Crítica y crisis del mundo burgués* (1965). En este orden de cosas, resulta bastante natural que los pensadores alemanes de la democracia estuvieran incómodos con *Verdad y método*.

La atmósfera conservadora, quizá excesivamente conservadora que rodea a Gadamer, explica las reservas hacia su libro por quienes habían sido educados después de la Segunda Guerra Mundial, como Jürgen Habermas, quien inició una auténtica guerra de guerrillas contra la obra de Gadamer, como haría también contra la de Heidegger. El mismo Gadamer, que hábilmente había omitido las alusiones políticas en su libro de 1960, no pudo evitar pronunciarse sobre la traducción política de su libro en su *Réplica a «Hermenéutica y crítica de la ideología»*, escrita en 1971 para rebatir a Habermas (1992, pp. 247-265); se trataba de un verdadero alegato para defender la legitimidad de acercarse a una visión hermenéutica de las sociedades humanas que estuviera (a diferencia de lo que pasaba con Habermas) menos fijada a los intereses efímeros de su tiempo. Desarrolla allí en sentido político ideas que ya estaban presentes en el fragmento dedicado a Leopold von Ranke en *Verdad y método* (1993, pp. 260 y ss.), esto para dar a entender que una concepción de la hermenéutica del mundo social no debía tomarse nunca como una postura cerrada a los cambios, pues esto último es un factor que en realidad no depende de la voluntad humana. No es la voluntad humana la que hace los cambios, aunque sea ella la que los interprete y comprenda. «No son los planes ni las concepciones de los que actúan lo que representa el sentido del acontecer, sino los efectos históricos que hacen reconocibles las fuerzas históricas», anota con énfasis (p. 263).

Respecto de su conservadurismo (que sería el de la hermenéutica) Gadamer escribe en 1971:

El debate con los más jóvenes, especialmente con Habermas, me ha enseñado que la *intentio obliqua* del crítico de la ideología ve en mis insistencias unos “prejuicios conservadores”.



Al analizar esta opinión presuntamente justificada, comprendí el sentido hermenéutico que podía tener aquí el prejuicio conservador: concienciar sobre los muchos presupuestos obvios que se aceptan siempre en el diálogo (1992, p. 260).

Hemos querido iniciar este trabajo citando el original carácter conservador de la hermenéutica para desarrollar una idea ligada con el uso que se hace en el presente de ella en la filosofía política, no ahora ya para rescatar o salvar la cultura de la cristiandad, sino para dar legitimidad a una concepción más bien globalista de la democracia liberal como presunta forma exitosa de régimen político. En esta tesitura, vamos a iniciar con el horizonte más arcaico del problema, que es el concepto de *Dasein* en la filosofía de Heidegger para pasar luego al tema central: cómo podría, a través de la misma estrategia argumentativa encerrada en el concepto de *Dasein* explicar, no la permanencia, sino específicamente los cambios y las revoluciones de las agrupaciones humanas en el tiempo histórico. Pasaremos de los «presupuestos obvios que se aceptan siempre en el diálogo», sin embargo, a una dinámica de conceptos que *no son aceptados* nunca, pero aun así *exigen* un diálogo, aunque, como podemos adelantar, ya que exigen desde un misterio, ese diálogo es ciertamente *imposible*.

## UN DASEIN CONSERVADOR

Ciertamente, la hermenéutica filosófica ha dado lugar a una filosofía política en cuyo nudo central se halla el lenguaje. Se trata del lenguaje, antes que como una representación de la realidad, del lenguaje como un entorno institucional y social. El tema político debe ser asociado así a la idea de comprender situaciones humanas, al fondo más originario en el cual tiene lugar la convivencia y la integración (GRONDIN, 2008, pp. 54-57). En 1960 este fue el programa que Hans-Georg Gadamer esbozó en *Verdad y Método*, que lo resumió, sin desarrollarlo en sus consecuencias

políticas, en el conocido apotegma «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (1977, p. 567). Esto de *ser comprendido*, sin embargo, aunque tiene la apariencia retórica de una cuestión relativa al conocimiento, señala en cambio un hecho factual de los agrupamientos humanos; se refiere al ser de la experiencia humana que se halla desde siempre dentro de aperturas históricas ya dadas, fácticas, dentro de las cuales la comprensión es en cada momento a modo de un acontecimiento que el lenguaje genera o bien que es generado dentro del lenguaje (PATRÓN, 1989). Aplicado a la política, va de sí interpretar este *ser comprendido*, en tanto un contexto *político*, como un proceso de diálogo o de comunicación que ocurre a la manera de un diálogo.

La idea de la hermenéutica y el lenguaje, tal como ha sido esbozada antes, podría ser interpretada como una filosofía política más bien conservadora. El mismo Gadamer lo admite ante los reproches de Jürgen Habermas sin que eso le hubiera significado mayor problema (1992, p. 260). La razón de esto es que la comprensión social, lo que llamaremos desde ahora *el ser que puede ser comprendido*, subyace como un presupuesto de la efectividad del lenguaje y, por lo mismo, como su posibilidad; para decirlo en términos familiares a la tradición filosófica, el lenguaje social, cuyo devenir es la comprensión, presupondría un horizonte prelingüístico sustantivo donde la comprensión estaría ya anticipada, al modo, por ejemplo, de presupuestos comunes y heredados de una comunidad de pertenencia, a los que Gadamer llamaba «tradición» o «prejuicios» y a cuya reivindicación dedicó una buena parte de *Verdad y método* (pp. 344 y ss.; ROLDÁN, 2012). Para esta operación, el profesor alemán había tomado en realidad las ideas básicas sobre la comprensión y el lenguaje de *Sein und Zeit* (SZ), obra de Martin Heidegger a la que es común ahora remitir el desarrollo de la tradición en hermenéutica filosófica.

En efecto. La primera parte de SZ hace una fenomenología de la comprensión; como es bien sabido, Heidegger parte del concepto de la experiencia humana como una totalidad fáctica a la que denomina

*Dasein* siendo, como ha notado Vattimo, el *Dasein* la comprensión misma (1998, p. 33). En una estrategia constructivista, el *Dasein* es tomado como punto de partida para exponer sus condiciones necesarias que, tomando la traducción más difundida, llamaremos «existenciaros» (VATTIMO, 1998, p. 19). El análisis del *Dasein* presupone el carácter fundamentalmente comprensivo de los agrupamientos humanos y el descanso del lenguaje sobre una comunidad de pertenencia presupuesta, de la cual surgen compromisos y obligaciones de sentido (RODRÍGUEZ, 2014). En términos generales, en la estrategia de la obra de Heidegger la comprensión presupone desde siempre, es decir, de manera que podemos considerar *arcaica* o no fundada, un ámbito de formas de vida, instituciones y creencias en los cuales esta tiene lugar (RIVERA, 2021a, pp. 214 y ss.; 241 y ss.). A esto se lo denomina *pre-comprensión*, que es como una comprensión anterior, un ámbito de sentido con el que ya se cuenta y donde esta tiene sentido.

En la tradición de la hermenéutica el ámbito de la precomprensión del *Dasein* se conecta con la reivindicación de los prejuicios en la obra de Gadamer y sus posteriores desarrollos (GRONDIN, 2008, pp. 77 y ss.). Pensado esto, puede afirmarse que en la tradición de Gadamer y Heidegger es un patrimonio común adoptar la idea de que el comprender es un existenciaro del *Dasein*; que en el comprender fáctico, que en cada caso se realice en un mundo histórico, obran las instituciones, prácticas y creencias sociales en calidad de fuente de sentido y que, en consecuencia, resulta problemática la idea de pensar una tensión del *Dasein* que pudiera sustraerlo fuera de sí en un sentido en que se estuviera desde fuera de este mismo mundo (de instituciones, prácticas y creencias), como ocurre de hecho en las revoluciones históricas. Hagamos aquí una advertencia. Como este texto no pretende ser una exégesis histórica de lo que dijo o no dijo Heidegger realmente, sino más bien sobre lo que ha hecho o puede hacer la hermenéutica al respecto, haremos caso omiso de las innumerables sugerencias en contrario de nuestro punto de partida que pudieran tomarse del segundo Heidegger o incluso del propio texto de SZ.



La última observación es especialmente relevante para lo que vamos a intentar hacer en adelante. Vamos a tomar el marco de la comprensión y su vínculo con el lenguaje en la hermenéutica para enfocarnos en la cuestión de los cambios sociales. Esta reflexión preliminar se hace en vistas de tomar desde un ángulo diferente un tema que Gadamer, tanto como el Heidegger de SZ, no parecen considerar dentro del marco compartido del *Dasein* y la reivindicación de los prejuicios como fuente del sentido (ROLDÁN, 2012; DOUZET, 2007). Se trata de los cambios y las transformaciones que son previsibles en cualquier agrupación humana a lo largo del tiempo, un hecho que ha de tomarse como dogma, en el sentido griego de la expresión: las agrupaciones humanas referidas en un *Dasein* y que, aunque siempre presupuestas, cambian, a veces lo hacen drásticamente y, de manera eventual, también parecen de alguna manera siendo un cierto *Dasein* el remanente o el sobreviviente postrero del mundo extinto y al que él aún continúa perteneciendo de alguna manera. Esto plantea desde un inicio la posibilidad de un *Dasein sin mundo*, en tránsito hacia otro mundo, o reinstalado en un mundo que no es aquel que lo signó inicialmente como este o aquel *Dasein*.

La mera idea de la comprensión como algo que acontece en un mundo desde siempre ya pre/comprendido ofrece una perspectiva más bien estática que dinámica del mundo, de tal manera que comprenderlo es, en un sentido muy razonable, sinónimo de *conservarlo* (Catoggio, 2009). Esto puede hacer sospechar a quien se acerca a este enfoque que el vínculo entre el *Dasein* y el mundo que está instalado es una representación de ese mundo. El esquema de la comprensión del mundo social instalado por un agente sería como el de las variaciones ingeniosas y destacadas de una obra cuyo arquetipo hubiera siempre que cuidar, parte de cuyo cuidado sería el límite de la variación. Un lector frecuente tanto de la obra de Heidegger como de la hermenéutica en general puede inferir de esto un aspecto esencialmente conservador, donde todo cambio o transformación social debía ser tomada como una

interpretación ingeniosa de un ámbito de posibilidades especialmente cerrado antes que abierto. Aun siendo la dinámica del acontecer de la comprensión un fenómeno no estático, pareciera no haber lugar para las grandes transformaciones, para las rupturas dramáticas, para las revoluciones, en fin, para que haya un margen que aloje a lo radicalmente imprevisto y nuevo en el mundo social.

Hay en lo expuesto una suerte de falta de permeabilidad de la comprensión a través del tiempo que pesaría sobre la tradición hermenéutica y, de este modo, una carencia comprensiva. El punto de partida de la estrategia de pensamiento de la hermenéutica en general es la facticidad, una verdad que se reconoce en la experiencia social innegable desde donde el filósofo interpreta, es decir, piensa. Y que las sociedades humanas, en cuyo ámbito somos, son nacidas en el tiempo y no perpetuas, son legítimas hoy y quizá no mañana y siendo, son llamadas a ser, pero también a no ser; esto es también facticidad y es, por lo mismo, punto de partida y *arché*. La posibilidad de que el mundo entero, de que el ámbito donde todo lo que sucede para la experiencia humana sea *no posible*, es también *una posibilidad real*. Gianni Vattimo ha planteado esto en *Esperando a los bárbaros* (2014) y de nuevo en *Alrededores del Ser* (2020); es de lamentar que haya seguido las pautas de su propia comprensión de la hermenéutica, que limitan su retórica al debate político de la vida cotidiana y lo alejan en cambio de hacer ontología de sus temas de reflexión (SAIZ, 2021).

Como un hecho parte de la facticidad propia de un ámbito de sentido no se halla solitaria la comprensión, sino también la incompreensión; las agrupaciones humanas que comprenden e interpretan, sea a través o no del lenguaje, acontecen desde un ámbito de sentido, pero también acontecen desde un ámbito sin sentido: acontecen al modo de una *violencia intrusa*, o bien de una violencia interna, pero *intrusiva*, que pareciera ser portadora en un caso y el otro de una comprensión ajena al conjunto de reglas, creencias, prácticas y

otros prejuicios cuyo conjunto configura de hecho el mundo del que el *Dasein* es comprensivo. Un caso es la invasión exterior, cuando el reino de Tal, o bien la migración de la raza Tal alcanza la muralla; pero también puede imaginarse el caso de una guerra revolucionaria donde una especial incomprensión, incluso una *incapacidad de mundo* para un cierto *Dasein*, y no más la comprensión, podría ser el ámbito más originario de alguna interpretación social victoriosa por las armas y el miedo: en ambos casos no estamos ante una variante mala, una versión torcida o necia de una obra modelo, sino estaríamos de facto ante una *obra distinta*; esta podría ser un inusitado e impensable régimen nunca acontecido, pero también un conjunto de instituciones inviábiles del pasado ya acontecido, que el tiempo social parecía haber abolido o liquidado *para la inteligencia*.

Tómese atención a este detalle. En ambas situaciones, en la incursión externa tanto como en la interna de algo intruso en su mundo, el *Dasein* comprensivo se encuentra exigido, no del *ser que puede ser comprendido*, sino del *ser que no puede ser comprendido*.

La nueva obra, lo que, desarrollando algo una terminología extraviada de Gianni Vattimo llamamos una vez *novum* (2014), una vez acontecida, debía ser puesta en obra; esta obra nueva, el *novum*, vendría cargada en un ámbito de una precomprensión aún desconocida, ya que no comprendida/aún; en una medida en que el *novum* escaparía a la inteligencia de los actores, no se presenta como precomprensido, sino bajo la forma de un mundo por hacer que, a la misma vez que no estaría aún hecho, *exigiría* ser y ser obrado. A este respecto son pertinentes las observaciones hechas por Heidegger sobre el *Principio de razón suficiente* de G. Leibniz que se hallan en la primera parte de la conferencia *De la esencia del fundamento*, que es de 1929 (2000, pp. 10 y ss.). De una forma algo apurada diremos que Heidegger se plantea preguntas sobre el *Dasein* del libro de 1927 referidas a lo que podríamos llamar «la cuestión del mundo», esta consiste en plantearse la cuestión de por qué el mundo (donde se halla el *Dasein*) puede ser



pensado, lo que parte de la idea, sin duda más arcaica, de que podría no ser, lo cual abre el horizonte donde remite la pregunta. El *Principio de razón suficiente*, según el cual todo requiere de una causa para ser, sugiere que cuando hay dificultades en dar razones de algo, esto es, darle una causa, de esto se infiere que aquello de lo que se da causa es «más originario» que las razones que se da o pueda darse (p. 11), «más originario», pues, que la causa, es decir, lo que de lo que el hombre llega finalmente a dar razones y comprender.

La conferencia de Heidegger de 1929 es por sí misma un tema que aquí referiremos solo por el punto sugerido de que el preguntar por el mundo presupone estar ante un mundo cuyas razones no lo agotan (VATTIMO, 1998, pp. 66-68; SCAVINO, 1999, p. 72). Recientemente Giorgio Agamben ha subrayado la interpretación de Heidegger del axioma de Leibniz, que en su forma latina se designa como *Principium reddendae rationis*; una manera de exigir ser que, en cierta manera, implica pedir algo que no hay y que acontece que haya en la respuesta misma del hombre; esto puede observarse en el capítulo 2° de su volumen *¿Qué es la filosofía?* (2017). Si algo es, exige del hombre los motivos o las razones de su ser; aquí lo que exige es más bien no siendo, por lo que los motivos para ser se relacionan al hecho fáctico de haber reconocido al *ser que no puede ser comprendido* en su carácter de ser acontecido o ser *evento* (REDAELLI, 2009, pp. 11 y ss.); las razones (que son también creencias, instituciones, valores, etc.) *del ser que pide* (que pide *ser comprendido*) quedan como encargadas a los hombres que se hallan frente al mundo histórico; este mundo, puesto que es futuro y no presente, exige y manda *bajo la forma de no existiendo*.

Una vez puesto este marco, nuestro tema se deriva del planteamiento de cómo habría que asumir los grandes cambios y rupturas sociales desde un *Dasein sin mundo*, esto es, sin un mundo que debía ser comprendido, que es de hecho incomprensible y que, sin embargo, le exige unas razones para llevar a cabo lo que no es. El *Dasein* comprende de manera anticipada el mundo, en los grandes cambios

o rupturas sociales debe interpretar, literalmente, desde un mundo otro instalado en el suyo como extraño: interpreta desde un mundo intruso, un mundo que es *un ser que no puede ser comprendido*. Las razones de ser que el *novum* exige deben existir involucran un conjunto de prácticas, creencias y formas sociales que es correcto llamar, como ya hemos anticipado, *intrusas*: su ámbito de sentido es extraño; desde el punto de vista del tiempo, el *Dasein* atiende más el futuro donde regirán y llegarán a ser prejuicios qué interpretar que el presente, donde las razones exigen regir sin poder ser comprendidas y, por lo mismo, actúan a la manera de un *novum*. El *Dasein* se halla de facto en un mundo, que es el suyo; la *intrusividad* le habla en cambio desde un futuro que le exige ser suyo, para lo que le urge ser propio y realizar la *constitución* de un mundo al que él, en realidad, no pertenece.

El *Dasein* se integra a una exigencia para comprender lo incomprendible desde de lo que, desde el punto de vista temporal, podemos llamar un *futuro intruso*: el presente intrusivo de un *mundo intruso*.

Volvamos ahora a la filosofía política de la hermenéutica. Un intento de esfuerzo por captar una situación como la descrita arriba configura un espacio de interpretación para la hermenéutica que es sin duda poco conservador: no se trata de responder desde la realidad que es, de darle lenguaje a un conjunto de instituciones, prácticas y creencias que son, sino de responder a la exigencia de algo que no es, aunque contiene creencias, instituciones, etc. que son sin embargo extrañas y desconocidas. De allí la sugerencia del ser exigido para un *Dasein* como un *Dasein sin mundo*, llamado a un hacer intruso o intrusivo dentro de un ámbito oscuro. Accidentalmente Gianni Vattimo hizo alguna vez la afirmación de que, en el *Dasein*, en relación con el ser que se proyecta hacia adelante, no tiene nada «misterioso» (1998, p. 88) que pudiera quedar como un saldo más allá de lo por el hombre puesto, una argumentación que puede enlazarse sin problemas con la idea de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, esto es, que el hombre solo actúa en el

ámbito del comprender. Frente a esta concepción algo ilustrada de la hermenéutica, vamos a sostener aquí, más bien, que la relación comprensiva del *Dasein* en un mundo histórico puede ser de alguna manera asaltada desde un ámbito intruso y que, por lo mismo, actuada por el intruso, puede llegar a ser bastante *misteriosa*.

Un *Dasein* comprende desde un mundo; un *Dasein* en una situación intrusa actúa *sin mundo*, o bien actúa desprovisto de la precomprensión del mundo que lo mueve y, por lo mismo, él mismo acontece *misteriosamente*.

La hermenéutica gira en torno del *Dasein*, el *Dasein* que comprende o interpreta al mundo desde siempre como ya pre-comprendido; en este contexto, la expresión gadameriana de que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje* delimita la interpretación desde el ángulo de lo que es socialmente predecible, de lo que es posible para la comprensión de hoy; en este sentido, desatará o ampliará diálogos para comprender y actuar mejor respecto de aquello a lo que el mundo donde el *Dasein* comprende es también el mundo al que este se halla adherido y que, por ello, *le es propio*. Ahora traduzcamos esto en el interés político. Cualquier sugerencia del comprender para pensar políticamente el futuro parece sujeto del ámbito desde el que se dan las posibilidades donde el pensar acontece, que son posibilidades que rematan en el presente, como ciertamente parece haber pensado, quizá sin observar mucho sus consecuencias, en su polémica con Habermas que hemos citado desde el inicio, el propio Gadamer (1992, p. 258 y ss.). De esto surge una extrañeza por la experiencia de la temporalidad social, especialmente la referida al futuro y, aún más específicamente, a lo que podemos llamar *el futuro intruso*.

Si bien temas como la historia, la temporalidad, la tradición y otros análogos no son extraños al desarrollo de estas ideas, tomamos por manifiesto, para efectos de este documento, que el ámbito de la precomprensión hermenéutica es adoptado como un concepto en sí



mismo fuera del escrutinio de la temporalidad y, por lo mismo, de los posibles cambios a lo largo del tiempo; queda allí vedada la idea de ir muy lejos adelante en lo relativo al mundo donde el *Dasein* es capaz de comprender desde sus prejuicios. Partiendo de esta problemática, y tomando por eje la idea genérica de que bien podríamos pensar el *Dasein* como *siendo afectado sin mundo*, es decir, *misteriosamente*, por un ámbito intruso, seguiremos ahora la estrategia de partir de un ejemplo social. Desde la facticidad de un *novum*, es decir, la experiencia del *Dasein* de un mundo social, de *un ser que no puede ser comprendido*, vamos ahora a revisar, ya no la interpretación del mundo que es, sino el movimiento del *mundo intruso* que no es, pero exige ser.

## HAY INTRUSOS EN EL DIÁLOGO

19 de noviembre de 2019. Para ese día se llevaba la cuenta de la presencia activa de cuatro millones trescientos diecisiete mil manifestantes. Para el momento registrado había en las calles de diversas ciudades del país 28 mil novecientos ocho miembros de la milicia. Los saqueos a establecimientos comerciales, los mismos que fueron en muchas ocasiones después incendiados, se contaban en 737. Por otro lado, 258 personas habían perdido un ojo o quedado completamente ciegas como efecto de los gases disuasivos usados por la policía; había contadas dos mil trescientos sesentaicinco seriamente afectadas por diversas respuestas violentas, 42 de los cuales lo estaban por disparos de bala, no siempre de manos de las fuerzas del orden. Con casi dos mil acontecimientos violentos de gravedad contados para esa fecha, las cifras de desorden incluían el saqueo, profanación e incendio de varias iglesias en diversas localidades. El informe completo lo ofreció el diario liberal peruano *El Comercio* en la fecha citada, en su página 14. En los informativos de televisión y las redes sociales podía verse ese día el cobro de peajes por el tránsito de una calle a otra; turbas de

adolescentes encapuchados obligaban a ancianos, niños y madres de familia a bailar, cantar canciones de moda y hacer actos ridículos de malabarismo como pago de peaje.

Las escenas de humillación colectiva recordaban a los judíos en el guetto de Varsovia para cruzar la calle enrejada que los separaba de la zona polaca en 1940 según el célebre film *La lista Schindler*. Se trataba, sin embargo, de la vida predominante en Santiago de Chile durante algunos meses, toda ella entera nunca ni normal ni comprensible.

Para el 19 de noviembre de 2019 la República de Chile llevaba un mes de situación bajo anarquía. Es bien sabido que, hasta 40 días atrás de eso, Chile había sido considerado, ya durante varios lustros, uno de los modelos por antonomasia del régimen de democracia liberal de libre mercado. Las extremas situaciones que se sucedían en Chile, esto marcado como signo por su *número*, designan algo que nos resulta extraño de manera esencial, que asalta y se apropia de la atención de una manera extra/ordinaria, razón por la que se puede aducir un carácter metafísico del cual serían portadores (RIVERA, 2017); los números califican para considerar el acontecer de esto que indica su notoriedad de *milagro* relativamente a un mundo social y que, por ese motivo, hace sospechar su origen desde un ámbito otro (RIVERA, 2021a, pp. 227 y ss.). Un número milagroso o metafísico es como un cerezo floreciendo en invierno, hubiese dicho el conde Joseph de Maistre (1797, p. 10). El carácter extremo del evento, signado por su número, es un ejemplo de un elemento intrusivo, que es otro que se agrega como intruso, adelante así del *futuro intruso*, de un mundo al que el *Dasein*, de manera singular, no pertenece.

La democracia de este tipo es parte de un cierto conjunto de instituciones, creencias, prácticas y valores que corresponde con un cierto tipo de apertura histórica; en ella el lenguaje, como interpretación, se funda en las instituciones, creencias, etc. que es propia del *ser que puede ser comprendido*; el lenguaje (social) es así el acontecer de la

precomprensión hecha diálogo. El politólogo Andrea Greppi (2006) se ha referido a esto en otros términos como «el giro deliberativo» de las teorías de la democracia (pp. 43-46); Chantal Mouffe ha sugerido para el conjunto de ese mundo fáctico la expresión «democracia liberal» (1996, p. 171). Vista desde el ángulo de la hermenéutica, esta concepción de la democracia parte de este presupuesto que ha tomado de ella: que la comprensión social acontece en el lenguaje, que esta comprensión es objeto de operaciones de actores que tienen consensos previos en un ámbito precomprensivo de sus respectivas sociedades y donde, aunque haya ocasionales malentendidos y conflictos, estos descansan en una base social previa muy sólida y fuera de cuestionamiento que el lenguaje recoge y sostiene en el tiempo. Toda disconformidad, incomprensión o malestar social aquí (sobre buenos prejuicios quizá olvidados) debía transformarse en un *diálogo*.

La hermenéutica que se deriva de la idea del *Dasein* y la reivindicación de los prejuicios, como se puede notar, conduce a darle *carácter ontológico* a la base social del mundo histórico, es decir, tomarla como un existenciario para aquel cuyo mundo queda bien descrito en este caso como *democracia liberal*. Se diga aquí que todo existenciario es una condición a priori de la comprensión. De esto se desprende su carácter invariable, ligado a la comprensión que tiene lugar y la presupone en el diálogo, lo que sugiere un enfoque de la comprensión desde una perspectiva más bien estática que dinámica (PATRÓN, 2009). En términos generales, sería osado aducir que esa era la perspectiva, intencionalmente hablando, de Gadamer o Heidegger, y quizá sí la de Habermas, Apel o Rawls, pero lo que nos interesa aquí no es la comprobación y la exactitud históricas de una narrativa sobre la hermenéutica y la democracia, sino exponer en el tiempo la sugerencia que pudo hacer que otros, en un momento posterior a debates políticos relativos al *Dasein* en un mundo liberal, emplearan esto como un esquema para legitimar el mundo histórico de la misma discusión y terminaran, por lo mismo, generando con esa fuente una estrategia argumentativa esencialmente conservadora.



En efecto, la idea de que la hermenéutica del *Dasein* puede conducir a una argumentación estática y conservadora de los agrupamientos humanos en general, pero de la democracia liberal también en particular, señalada hace tiempo por Andrea Greppi (2012, pp. 9 y ss.) es el nudo de (los aprietos de) la hermenéutica nihilista, que pretende ser «de izquierdas» (RIVERA, 2021b). Esto ocurre, de manera emblemática, en *Hermeneutic Communism* de Zabala y Vattimo (2011, pp. 11 y ss.). Vattimo notó muy pronto esta consideración, acotada en uno de los ensayos de su *Ética de la interpretación*, que proceden de la década anterior a la caída del Muro de Berlín (1992, pp. 166 y ss.). No es que una hermenéutica política derivada de la idea del *Dasein* y la reivindicación gadameriana de los prejuicios no permita pensar en posibles cambios sociales; es que en este esquema no parece haber, como una perspectiva previsible interna a la teoría, la posibilidad de pensar nada «radical»: el acontecimiento de una invasión exterior o la emergencia desde el interior de un régimen nuevo, algo que Vattimo ha señalado muy con especial claridad en su *Lezione di congedo* de 2007 (2010) y en *Esperando a los bárbaros* (2014).

La idea de la aparente incapacidad de la hermenéutica de dar cuenta de la transformación violenta del mundo del *Dasein*, debe anotarse, es el argumento reiterativo de Vattimo en sus obras de tinte político incluso hasta la más reciente (2020), con la observación de que buena parte de las mismas son auténticas justificaciones para regímenes políticos específicos o bien para apoyar agendas morales bien determinadas y efímeras. Hemos entrado antes en discusión de estos tópicos de Vattimo y, por no ser oportuno para su desarrollo en este texto, remitimos a su registro (2010, 2014, 2017, 2021a). El evento de 2019, por su mero carácter fáctico, es prueba de que una democracia liberal puede entrar en movimiento; puede ser alterada y pasar por las mismas revoluciones de nacimiento y muerte que cualquier otra apertura histórica en la que un *Dasein* cualquiera hubiera tenido que precomprender el sentido de su lenguaje. Una democracia puede alojar dentro de ella, sin ningún privilegio moral o metafísico, al *ser que no puede ser comprendido*.

El modelo liberal de democracia es, como damos por sabido, la forma hegemónica de concebir el mundo histórico del Occidente contemporáneo, lo que permitió dar a su lenguaje, es decir, a su modo de *ser comprendido*, el nombre de *pensamiento único*, cosa que hizo Ignacio Ramonet en 1995. Escribía en ese momento el Director de *Le Monde Diplomatique*:

La répétition constante, dans tous les médias, de ce catéchisme par presque tous les hommes politiques, de droite comme de gauche, lui confère une telle force d'intimidation qu'elle étouffe toute tentative de réflexion libre, et rend fort difficile la résistance contre ce nouvel obscurantisme (1995, p. 1).

Con esta expresión, sin que quizá Ramonet lo supiera, la hermenéutica aparecía como una aliada conceptual de la democracia liberal, pero debe recordarse que este lazo es un producto histórico tardío, el resultado de su integración en las ciencias sociales y políticas, algo que no había ocurrido aún, por ejemplo, cuando Vattimo redactó sus objeciones al posible conservadurismo de la hermenéutica en su *Ética de la interpretación*; se trata de una cuestión interesante en la perspectiva política de la hermenéutica pero que, en sí misma, es un acontecimiento, el acontecimiento del pensamiento único como una realidad exigente e incuestionable. Como es de modo probable el caso del éxito de muchos conceptos y estrategias filosóficas para la comprensión humana, nadie debe haber planeado el uso del *Dasein* y sus prejuicios como un soporte de la democracia liberal de la década de 1990.

Sería largo revisar el diálogo entre la conservadora hermenéutica de Gadamer, que en su ejercicio de reivindicar los prejuicios exageraba bastante el rol del pasado social en la comprensión del *Dasein*, y la socialdemocracia filosófica en Alemania, en especial en la voz de Jürgen Habermas (ARTETA, 2016). El desencuentro inicial en la década de 1960 fue una reedición algo descontextualizada del debate del siglo XVIII entre la Ilustración y la tradición, en gran parte debido a la retórica a veces bastante tradicionalista y contrailustrada de *Verdad*

y *método* (Estrada, 2014, pp. 10 y ss.); en 1953, ya después de la II Guerra Mundial, Habermas debe haberse sentido impactado al escuchar una retórica contrailustrada sobre «el carácter demoníaco» «del ideal de la Ilustración plena» (GADAMER, 1992, p. 49). El desenlace sería la incorporación de ideas hermenéuticas en los programas de los respetables demócratas ilustrados, no solo de Habermas, que haría del concepto de diálogo el núcleo de la definición de la democracia (1992, pp. 10 y ss.) sino también del ahora ya más bien olvidado profesor Karl-Otto Apel (SCIVOLETTO, 2018).

La influencia de la hermenéutica sobre el modelo general de democracia no se detiene en Europa. En los Estados Unidos pasaría otro tanto. Objeciones y debates desde el ángulo de la hermenéutica contra las ideas de John Rawls para sostener el modelo de democracia de Estados Unidos, unas ideas bastante kantianas e ilustradas, desembarcarían también para la década de 1990 en una versión hermenéutica de sus reflexiones (VERGÉS, 2005), primero en el célebre ensayo *Política, no metafísica*, de 1985 (1996) y que luego habría de desarrollarse en el libro de 1993, de carácter más bien definitivo, *Liberalismo político* (1995).

El desmoronamiento de la Unión Soviética fue interpretado en el entorno de las ideas políticas de la década de 1990 como la prueba de la superioridad tanto teórica como moral de la democracia liberal, pero matizada ahora bajo diversas reformas «hermenéuticas» como Chantal Mouffe ha resumido muy bien en el capítulo I de *En torno a lo político* (2007). Ambos debates, en Europa y Estados Unidos, se fusionarían luego de la caída del Muro de Berlín en un solo programa, que Carlos Thiebaut en España bautizó como «programa normativo liberal» (1992), el resumen de un acontecimiento social que se daba como fondo de certidumbre: «la marcha triunfal del pensamiento y del sistema liberal en el mundo entero» (GIUSTI, 2006, p. 238). Con Habermas, «el programa normativo liberal» y sus seguidores, aquello de que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje* se convirtió pronto en



una concepción política más bien cultural: la idea del diálogo liberal, tomando la confianza en ese diálogo bajo la eficacia social previa, y por lo mismo, no exigida de prueba, de la supuesta «marcha triunfal» del pensamiento único.

Hacia fines de la década de 1990 el esquema de comprender socialmente como un dialogar conservador es ya la propuesta generalizada de «la marcha triunfal» antes citada, lo que Ramonet llamaba «este nuevo oscurantismo» (1995, p. 1). La hermenéutica, como una visión del mundo adaptativa, ya urbanizada para su empleo por la democracia liberal a lo largo de dos décadas, para acabar como pensamiento único, permite ahora al conocido sociólogo socialdemócrata Anthony Giddens escribir en 1998 que «hay que poner énfasis en los valores cosmopolitas y en lo que puede llamarse conservadurismo filosófico» (1999, p. 83); este «conservadurismo filosófico», ciertamente, no trata de conservar valores, creencias o instituciones familiares, religiosas, patrióticas, identitarias o nacionales sino, por el contrario, sostener y legitimar, haciendo recurso de la filosofía, los valores de la democracia liberal. Se habla de «conservadurismo» porque estos valores no se han basado en ideas diseñadas por los filósofos, sino en una realidad fáctica desde siempre fuera de cuestión o «no problematizable», como escribiera Miguel Giusti (2006, p. 238). Este extraño «conservadurismo» –aduce Giddens– «sugiere una actitud pragmática a la hora de hacer el cambio» y «un respeto al pasado y a la historia» (p. 84); el lector reconoce sin problemas una versión del régimen político sustentada en una concepción más bien hermenéutica que liberal del mundo, que hace recordar las teorías de Habermas y otras versiones «hermenéuticas» como el pragmatismo de R. Rorty.

Un resumen: 1998 y la democracia. Como diría el título de Rawls de 1991: «política y no metafísica», algo que en el tiempo en que fue impreso tenía para el auditorio un claro timbre de hermenéutica filosófica.

Lo curioso es que fuera del diálogo liberal, esto es, fuera del lenguaje, parecía no haber nada sino estupidez, violencia o barbarie, con lo que la democracia alcanzó lo que Zabala y Vattimo han considerado el status de *democracia metafísica*, es decir, incuestionable, estática en sus instituciones y moralmente exclusiva y perentoria. La hermenéutica, interesada en comprender (o justificar) los cambios sociales más allá de la *democracia metafísica*, encontró en los autores citados una salida: poner énfasis en los aspectos opuestos a un universo social y los valores, instituciones, etc., de la democracia liberal; entonces la violencia o la barbarie, denostadas como estupidez o inmoralidad, se invierten de signo; dejan de ser el adversario de la democracia para transformarse explícitamente en una forma superior de régimen político y cuyo origen sería la violencia (RIVERA, 2021b; 2015).

Acótese aquí lo siguiente: de manera sistemática, desde mediados de la década de 2000, la empresa de la así llamada «hermenéutica nihilista» de Gianni Vattimo y Santiago Zabala ha estado dedicada a dar forma teórica a la interpretación de la violencia social, incluso del terrorismo o una interpretación del terrorismo (VATTIMO, 2020, cap. 2), como una manera alterna de sitiar la democracia liberal desde fuera; se toma por «fuera» en este caso una presunta versión «comunista» (LEIRO, 2007) o «anarcocomunista» (GRIJALVA, 2018) de la democracia. Es de extrañarse, ciertamente, que ni Vattimo ni Zabala, que tienen la pretensión de hacer filosofía política desde el esquema del *Dasein* y la precomprensión, hayan nunca dado mejores motivos satisfactorios y se hallan limitados a los vaivenes de sus efímeras preferencias políticas, como si el problema filosófico de un mundo alternativo para el *Dasein* residiera en la voluntad de los agentes sociales concretos y su apetito con tal o cual ideología, que es uno de los argumentos centrales de la Ilustración y una de las razones para el inmenso trabajo de *Verdad y método*.

El tema aquí no es ni proponer ni condenar los episodios revolucionarios que las agrupaciones donde el *Dasein* tiene lugar implican; tampoco, debe decirse, condenar (ni menos defender) la visión política de la *democracia metafísica* basada en el modelo comprensivo de la hermenéutica. Nos alejamos así de modelos de hermenéutica que asignarían a la comprensión de los cambios revolucionarios un compromiso político con ellos, como ocurre en el modelo de la democracia radical (GREPPI, 2006, pp. 139 y ss.) y, más en particular, con la hermenéutica nihilista de Vattimo y Zabala (RIVERA, 2015; VATTIMO, 2006; 2020). Nuestro deseo, más modesto moralmente, es lograr un acercamiento comprensivo a un mundo histórico en movimiento.

Aparece en 1604, y logra ser visible durante meses, una estrella en la constelación de Ofiuco. Como es de común conocimiento, la cosmología premoderna, si tenía un gran consenso en algo, en algo que fuera perentorio y metafísico, era en la descripción de la naturaleza del cielo. Desde que la astronomía fue posible para el hombre del Occidente se daba por sentado que no podía haber nada realmente nuevo jamás en el firmamento, que se presumía invariable y eterno por naturaleza. Desde el punto de vista de la comprensión humana, socialmente pensada, se trataba de un milagro, es decir, de algo para lo que dar razones se presenta a la misma vez como una urgencia y como una solicitud inverosímil, que una persona sensata desearía no le fuera planteada (RIVERA, 2017). De allí que Johannes Kepler, el célebre astrónomo que investigó el fenómeno, redactara su conocido texto *De Stella nova* (1605-1606).

Un buen día un informe de *El Comercio* de Lima revela que está ocurriendo en Chile una conducta social violenta como la anotada arriba; como a Kepler en su tiempo, resulta ahora sumamente difícil permanecer en un modelo donde el *Dasein* interpreta algo desde siempre (pre) comprendido en la agrupación humana en la que se atribuye pertenencia, como lo era el cielo invariable para los



cariacotocidos *Dasein* de 1604. Claramente nos hallamos ante *el ser que no puede ser comprendido* y no ante *el ser que puede ser comprendido*. Se trataba de un *milagro*.

Lo que ocurría el 19 de noviembre de 2019 era lo que antes denominamos un *novum*. Se trata de un acontecimiento que transforma el carácter fáctico del que la democracia liberal constituye un mundo rico en consensos donde, básicamente, no es posible que haya (que acontezcan, sean milagros/evento) grandes rupturas y donde todo malestar puede, con mayor o menor dificultad, resolverse con un diálogo, es decir, en el entorno del *ser que puede ser comprendido*. Ahora, aunque el lenguaje social parezca el mismo, la experiencia de la que el lenguaje es comprensión se halla claramente dissociada de él. Es más sencillo a este respecto, recogiendo la reflexión anterior, pensar en un *Dasein* cuyo lenguaje ha dejado de comprender el mundo o, sería más exacto decir, un *Dasein* que ha perdido su mundo o se ha perdido en su propio mundo, incluso que se ha perdido en otro mundo, algo que ciertamente no le debería pasar si ese mundo fuera su *ser comprendido*. Este *Dasein* ahora sin mundo, puesto que no es comprensión, sino incompreensión de un mundo, que resulta además ser el suyo, incluso hasta cuando ni siquiera lo es, muestra a la misma vez los márgenes de lo que antes hemos llamado *un mundo intruso*; este mundo intruso aloja instituciones, creencias, etc. de un mundo que no se hallan más en el ámbito donde se sitúa el comprender del *Dasein*, sino más bien se sitúa su incompreensión, que a su vez se expresa en actos de violencia comprensiva.

Si se aplicase al mundo intruso el *Principium reddendae rationis*, esto es, responder qué se está exigiendo que deba ser comprendido, no habría motivo suficiente para excluir ninguna respuesta social, hasta la más implausible; todas serían posibles al no haber un mundo que concediera criterios al *Dasein sin mundo* para seleccionar o corregir sus preferencias. Esto se debería a que las respuestas no estarían

haciendo referencia a instituciones, prácticas, creencias, etc. que *existen*, *han existido* o *puede decirse que existirán*, sino a las que el *Dasein* quiera; en el caso del *Dasein* frente al *novum* estas instituciones, prácticas, etc. no se encuentran presupuestas a manera de prejuicios o una precomprensión en el mundo Tal y Tal, sino más bien se refieren a instituciones, prácticas, etc. que no existen y posiblemente no existan nunca, incluso si llegan a ser pensadas. Estas respuestas, que no son meras palabras, sino que hacen un mundo, son exigidas, ciertamente: su carácter incomprensible revela la fuente «originaria» que pone a trabajar el *Principium reddendae rationis*.

En efecto, el *Principium reddendae rationis* exige que las instituciones, etc. existan y sean comprendidas como exigencias que están en el futuro, siendo este un futuro *desconocido* que acontece en el tiempo presente (como los *incomprensibles* números de que ha pasado o está pasando que tal y tal) y en cuya diferencia se halla lo *misterioso* aún no acontecido, en calidad de señal de mundo. En su no poder ser explicado, en su dificultad de ser puesto en lenguaje, la señal de mundo es intrusa, es la intrusión de un mundo no habido; indica el aspecto futuro del *futuro intruso*. Se permita reiterar que estas instituciones, etc. *futuras* actúan como intrusiones del mundo intruso; lo hacen ciertamente en calidad de instituciones, etc. no existentes y, por lo mismo, no comprendidas ni comprensibles, de las que cuyo número es meramente un indicio. De allí la pluralidad de razones exigidas de unos acontecimientos inexplicables, que en realidad refieren un sentido ausente.

Continuaremos con la idea aquí esbozada del *Dasein*, como hasta ahora lo hemos tratado, en tanto afectado por una cierta exigencia de un *mundo intruso*; allí donde *acontece*, *no el ser que puede ser comprendido*, sino *el ser que no puede ser comprendido*, allí, decimos, donde el *Dasein* entra en pertenencia con *un mundo que no existe, pero que exige existir*.

## UNA CONCLUSIÓN INTRUSA

Hemos intentado mostrar, en general, a través de qué medios y por qué en el contexto de los debates de filosofía política en relación con la democracia liberal la hermenéutica cae bajo la sospecha de gestar un pensamiento político conservador; un peculiar uso conservador de la hermenéutica como el soporte débil de un ámbito de sentido cuyos consensos parecían a todos, desde los teóricos políticos a los periodistas más críticos, bastante poco débiles, incluso metafísicos, perentorios e indiscutibles, como lamentaba Gianni Vattimo en una poco difundida conferencia ofrecida en Lima, no accidentalmente dictada contra lo que llamó entonces «el fundamentalismo democrático» (2007). Se trata a nuestro juicio de la consecuencia en el plazo largo de un cierto uso del concepto de *Dasein* por parte de la filosofía política centrada en el liberalismo, que extrajo ciertas intuiciones conservadoras del carácter ontológico del comprender, algo que se hubiera expresado mejor con su nombre propio, que es «círculo hermenéutico», que hemos omitido por razones de utilidad y claridad expositiva de nuestra propia propuesta en el marco de la *hermenéutica del misterio*.

Nuestro propósito más acotado ha sido orientar al lector, de acuerdo al contexto esbozado arriba, al problema del acontecimiento del *ser que no puede ser comprendido* y no del *ser que puede ser comprendido*. Hemos enfocado la atención en la insatisfacción, la molestia y finalmente, el conflicto dentro del agrupamiento social al que el *Dasein* efectivamente pertenece y donde es en efecto instalado cuando esta insatisfacción, etc. no se transforman en algo así como un diálogo y donde no se cumple, por lo mismo, el dictamen gadameriano de que *el ser es lenguaje*. Tomando como base el ejemplo de Chile en 2019 no podemos inferir que *el ser que no puede ser comprendido* sea (por ejemplo) al modo de un dispositivo de la imaginación mental, una posibilidad que el hombre *nuevo* se planteara como



una revolución que llevar a cabo para hacer un mundo mejor o uno aún peor, o el más bien triste apetito político de la voluntad seducida por la ideología de tal o el movimiento político de tal, como ya hemos criticado antes de Vattimo y Zabala (2015; 2021b); se trata aquí del caso anómalo de la facticidad más originaria en la que el *Dasein* mismo no se halla instalado como alguien que comprende, sino que es acontecido e instalado como que no comprende.

Volvamos, para terminar, al esquema esbozado antes a partir del *Principium reddendae rationis*. El *Dasein* puede ser interrogado en un acontecimiento por razones que se ve en dificultad de explicar, como observan transversalmente diversos comentaristas relativamente a *De la esencia del fundamento* de Heidegger (REDAELLI, 2006; BASSO, 2014); hay un acontecimiento, un evento (*Ereignis*) que genera la exigencia de dar razón. Y entonces urge dar razón de lo que no existe, pues no hay nada como una precomprensión. Veamos esto en términos intuitivos; la idea de preguntarse cualquier cosa en general solo tiene sentido ante lo que, desde siempre, no se entiende: lo normal es entender sin preguntarse y lo sorprendente, la situación limítrofe del comprender, es ir acompañada de un elemento inusualmente nuevo y para el que, por lo tanto, el *Dasein* no se halla preparado, por así decirlo. A veces, claro está, el *Dasein* entiende y entonces descubre que ya estaba preparado, que es lo normal y constituye el horizonte del comprender. Sea como fuere, en cierto modo, esto es el abecedario de la hermenéutica: se pide dar razones cuando estas, en mayor o menor grado, se hallan ausentes. Gadamer refiere este asunto al tratar en *Verdad y método* a la hermenéutica universal de F. Schleiermacher (1993, pp. 238-239; 1992, pp. 258-259; GRONDIN, 2008, p. 31; 1999, pp. 188 y ss.). Uno no pide dar razones de lo manifiesto, sino de lo oculto, y quizá uno de los detalles más apreciables de *De la esencia del fundamento* es haberlo subrayado así. Lo oculto, el lugar del *misterio*, es la fuente más originaria de lo manifiesto.

La idea de preguntar y dar razones de lo desconocido se relaciona con la continuidad variable de un mundo, con el hacerle sentido al acontecer como parte del mundo ya de alguna manera comprendido, pero hay preguntas que afectan el conjunto del acontecer. Heidegger, en la conferencia *La época de la imagen del mundo*, de 1938, hace referencia a los casos que dan lugar a la cuestión del dar razones en *De la esencia del fundamento*, del año siguiente; Heidegger no subrayó el hecho de la pregunta en general, sin embargo, sino la inquietud ante «lo grande, lo singular» y también «lo raro» «de la historia», expresiones cuyo contenido político es manifiesto (1960, p. 93), lo que antes hemos llamado *novum*. Pero el *novum* en la historia afecta al *Dasein* y lo disloca: lo saca de su mundo, que es el mundo del ser comprendido, y le hace contestar allí donde el *Dasein* en realidad no está.

Hemos partido de un ejemplo de que es posible recibir mensajes de un mundo que no es del *Dasein*. Esto ya lo desarrollamos en otra parte como agenda de una *hermenéutica del misterio*, del mundo invisible de los invisibles (2017). Para concluir, vamos a hacer una última reflexión sobre cómo acontecen los cambios desde el ser que no puede ser comprendido. Sobre la base de hechos sociales respecto de los cuales no hay ni tiene sentido interpretar que hay tal cosa como un diálogo sobre consensos previos, al modo de algo así como un mundo pre-comprendido, resulta encontrarse ahora el *Dasein* él mismo con mensajes de un mundo que no conoce. No se trata ya más de mundo predecible en términos de algún supuesto consenso «no problematizable», del «conservadurismo filosófico» del Giddens de 1998 o de demócratas liberales como Thiebaut o Giusti, sino de un horizonte que acontece como un *misterio intruso* en este mundo. Se trata en realidad de la manifestación en este mundo del *Dasein* que adviene desde un mundo que es real en el futuro, en *el futuro intruso* (donde no hay la menor idea de qué va a suceder), el futuro a su vez de un mundo intruso para el que el *Dasein* no estaba

ni podría nunca estar preparado, e ingresa a él desnudo, por atisbos hacia lo invisible. en calidad de *Dasein sin mundo*.

El *Dasein* de lo que Vattimo y Mouffe llaman «democracias metafísicas» tuvo en 2019, en Santiago de Chile, *una temporada de sorpresas*, para decirlo de alguna manera. Desde el lenguaje de la hermenéutica interesada en el misterio, el 19 de noviembre de ese año se operaba un *milagro* en el mundo de los hombres (RIVERA, 2017). Allí donde, según Vattimo, del ser supuestamente no quedaba ya nada (1985, p. 23), hay ahora milagros; allí donde la aparición de lo «misterioso» daba Vattimo por una posibilidad que había sido desalojada (1998, p. 88), he aquí que el futuro acontece, misterioso e intruso, en *el milagro*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. ¿Qué es la filosofía? Adriana Hidalgo Editora, 2017.

ARTETA, Mikel. «La hermenéutica crítica de Habermas: una «profundización» de la hermenéutica gadameriana», **Revista Internacional de Filosofía**, v. 21, n. 2, p. 27-39, 2016.

BASSO, Leticia. «Aportes para una interpretación de la estructura del Dasein de acuerdo a su carácter bidimensional», **Areté. Revista de Filosofía**, v. 25, n. 2, p. 273-293. 2014.

CATOGGIO, Leandro. «El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer». **Contrastes**, v. 14, p. 81-97. 2009.

DOUZET, María Teresa. «La tradición en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer». **Revista CUHSO**, v. 13, n. 1, p. 73-88, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método II**. Sígueme, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, 1993.

GIDDENS, Anthony. **La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia**. Taurus, 1999.



- ESTRADA, Olga. «Desde una perspectiva de la diferencia: prejuicio, tradición y autoridad en Gadamer», **Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica**, vol. 53, n. 135, p. 9-23, 2014.
- GIORGIO, G. «La portata política del «pensiero debole» di Gianni Vattimo». *Trópos*, vol. 2, n. 1, p. 113-125, 2009.
- GIUSTI, Miguel. **Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia**. Dickinson, 2006.
- GRIJALBA, Miguel. «Hacernos cargo de los débiles. El regreso del pensamiento libertario y comunista como expresión del comunismo». *Pensamiento al margen*. **Revista digital**, v. 73, n. 88, p. 241-254, 2018.
- GRONDIN, Jean. **Introducción a la hermenéutica filosófica**. Herder, 1999.
- GRONDIN, Jean. ¿Qué es la hermenéutica? Herder, 2008.
- GREPPI, Andrea. **Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo**. Trotta, 2006.
- GREPPI, Andrea. **La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública**. Trotta, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. «Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa». *Debats*, v. 39, p. 18-21, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo. In **Sendas perdidas** (pp. 68-103). Losada, 1960.
- HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tiempo: trad. del alemán por José Gaos**. Fondo de Cultura Económica, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. **De la esencia del fundamento**. Elaleph.com, 2000.
- KOSSELLECK, Reinhart. **Crítica y crisis del mundo burgués**. Rialp, 1965.
- LEIRO, Daniel. «Gianni Vattimo, el último comunista». **Utopía y praxis latinoamericana**: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, v. 39, p. 143-152, 2007.
- MAISTRE, Joseph de. **Considérations sur la France**, d/éd, 1797.
- MEYER, Hermann. **La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros**. Gredos, 1966.
- MOUFFE, Chantal. La política y los límites del liberalismo. **La Política**, v. 1, n. 1, p. 171-190, 1996.
- MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**. Fondo de Cultura Económica, 2007.

PATRÓN, Pepi. «Tensión conceptual entre “aplicación” y “lingüisticidad” en la hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer». *Areté. Revista de Filosofía*, v. 1, n. 1, p. 109-130, 1989.

PATRÓN, Pepi. «Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible». En MONTEAGUDO, Cecilia (ed.), **Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad** (pp. 85-100). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

RAMONET, Ignacio. La pensée unique. *Le Monde Diplomatique*, 1, 1, 1995.

REDAELLI, E. Evento. In R. Ronchi (comp.), **Filosofia teoretica. Un'introduzione**, UTET Università, 21-45, 2009.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. Fondo de Cultura Económica, 1995.

RAWLS, John. «La justicia como equidad. Política y no metafísica». **La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad**, vol. 1, n. 1, p. 23-46, 1996.

RIVERA, Victor Samuel. Entrevista a Víctor Samuel Rivera. En OÑATE, T. et al. (ed.), **El compromiso del Espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín** (pp. 221-248). Aldebarán, 2010.

RIVERA, Victor Samuel. «Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú) 2009», **Estudios Filosóficos**, v. 63, n. 183, p. 323-342, 2014.

RIVERA, Victor Samuel. «Hermenéutica y violencia. Reflexiones a partir de **Comunismo hermenéutico** de Gianni Vattimo y Santiago Zabala», *Ideas y valores*, v. 64, n. 158, p. 319-336, 2015.

RIVERA, Victor Samuel. «Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?» **Diánoia**, v. 67, n. 79, p. 40-75, 2017.

RIVERA, Victor Samuel. «Pestilencia y alteración. La corrupción política como dispositivo». **Estudios Filosóficos**, v. 67, n. 194, p. 99-119, 2018.

RIVERA, Victor Samuel. **Pensar desde el mal. Hermenéutica en tiempos de Apocalipsis**. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2021a.

RIVERA, Victor Samuel. «Gianni Vattimo: política y democracia: más conflicto que diálogo». **Analecta Política**, v. 11, n. 21, p. 201-224, 2021b.

RODRÍGUEZ, Ramón. Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de Ser y tiempo de Heidegger. In J. Urabayen y S. Sánchez-Migallón (eds.), **Reflection on Morality in Contemporary Philosophy** (pp. 109-147), Olms/ Hildesheim, 2014.

ROLDÁN, Alberto. «La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer». **Enfoques**, v. 22, n. 1, p. 19-29, 2012.

SAIZ, Mauro (2021). «Gianni Vattimo, Charles Taylor y los corolarios políticos de la hermenéutica». **Revista de Estudios políticos**, v. 194, p. 43-64, 2021.

SCAVINO, Dardo. **La filosofía actual. Pensar sin certezas**. Paidós, 1999.

SCIVOLETTO, Gonzalo. «Apel y la hermenéutica filosófica de Gadamer». *Areté*. **Revista de Filosofía**, v. 30, n. 2, p. 333-355, 2018.

THIEBAUT, Carlos. **Los límites de la comunidad (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)**. Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

VATTIMO, Gianni. **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Gedisa, 1986.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Paidós, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Heidegger**. Gedisa, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Ecce Comu**. Ciencias sociales, 2006.

VATTIMO, Gianni. Fundamentalismo democrático e dialéctica del pensamiento. In Academia de la Latinidad, **Democracia profunda, reinenciones nacionales y subjetividades emergentes** (pp. 403-410). Editora Universitaria Candido Mendes, 2007.

VATTIMO, Gianni. Discurso de despedida de la enseñanza. In Oñate, T. et al. (ed.), **El compromiso del Espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín** (pp. 221-248). Aldebarán, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Esperando a los bárbaros**. Fedun, 2014.

VATTIMO, Gianni. **Alrededores del Ser**. Galaxia Guttemberg, 2020.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx**. Columbia University Press, 2011.

VERGÉS, Joan. «El “giro hermenéutico” del liberalismo político rawlsiano: exposición y crítica». **Éndoxa**, v. 20, p. 419-448, 2005.



The background is a complex, abstract composition of various colors and textures. It features a mix of deep blues, vibrant reds, and bright yellows, with some areas appearing more like a fine mesh or woven fabric. The overall effect is one of intense, layered energy and movement.

Parte

# IV

ANDANTE.  
PENSAMIENTO  
EN TIEMPOS  
DE PENURIA





# 14

Carlos Vargas  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

## Heidegger: la mirada que oculta<sup>261</sup>

<sup>261</sup> Este texto ha sido apoyado por el proyecto PAPIIT IN 404619, "Metafísica y paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.14



**Resumen:**

El presente artículo se concentra en dos textos de Martin Heidegger: *La época de la imagen del mundo* y *Sobre la doctrina platónica de la verdad*. La intención de tal acercamiento es la de enfatizar que Heidegger no solo hace una crítica a la Modernidad y a la idea de verdad en Platón en dichos textos, sino que ambas críticas entrañan un hilo conductor común, a saber, el hecho de que ha sido por lo que puede denominarse *el imperio de lo visual*, por lo que Occidente ha asumido la idea de *verdad* como correspondencia y la noción de *mundo* como *representación*. En este sentido, el artículo pretende exponer dicho hilo común y enfatizar que ha sido la visión y el ejercicio de la mirada lo que ha propiciado el encubrimiento del ser y la ilusión de que todo puede ser esclarecido.

**Palabras clave:** visión; intelección; ocultamiento; representación; escucha; intuición.



Desde la antigüedad, la vista ha sido el sentido más estimulante para los seres humanos. Mediante una mirada se presenta ante uno mismo la variada presencia de lo ente: dimensiones, texturas, colores, figuras, movimientos y quietudes. La multiplicidad, en su exuberante acontecer, desfila sin pudor ante la pupila y, en semejante danza a través de la visión, no solo acontece la posibilidad de entender lo que ocurre, sino que también se experimenta un gozo pleno en el acto de mirar. La visión, por ello, no solo dota de información sobre lo que se encuentra fuera de quien ve, sino que también confiere un placer inmarcesible. Acaso por esto, Aristóteles indica al inicio de su *Metafísica* que la prueba de que todo ser humano por naturaleza desea saber radica en el aprecio que se tiene a los sentidos, pero principal y fundamentalmente a la vista.

La visión y la mirada, además de ser de tremenda estima para todos los hombres y mujeres, en general, también han sido predilectas para los filósofos, en particular. Ya en su *República*, Platón indica que los *filósofos auténticos* son aquellos que logran *contemplar el espectáculo de la verdad* (475e)<sup>262</sup>. Desde luego, el llamado a la verdad es, en definitiva, una de las características esenciales del oficio filosófico, pero lo llamativo es la noción de *espectáculo*. Al plantear a la filosofía como el deleite de *contemplar* a la verdad, esta queda asumida como algo que se exhibe tras el esfuerzo de rebasar el mero aparecer de los entes. En este sentido, para el filósofo ateniense, la verdad sería algo, literalmente, *in-sensible*, pues la pura captación sensorial sería insuficiente para alcanzar la verdad de los entes. Con aquella simple, pero decisiva afirmación hecha por Platón, sin embargo, quedó asentada la predilección que ha tenido la filosofía por *mirarlo todo a fondo*.

262 No olvidemos que Faye publica su trabajo originariamente en 2005, es traducido y difundido al español en 2009 y reeditado actualmente por Akal en 2018.d». [Tal vez hubo una confusión y se "copió y pegó" este contenido de nota a pie que, en mi texto original, no aparece (incluso no tiene sentido respecto de lo que se está exponiendo en el cuerpo del trabajo). La llamada a nota a pie era para citar las palabras de Platón que aparecen en *República* 475e. Así, en el original de mi texto se leía en esta nota a pie lo siguiente: Donde se lee: «—[Habla Glaucón] Entonces, ¿a quienes llamas 'verdaderamente filósofos'? —[Responde Sócrates] A quienes aman el espectáculo de la verdad.»]

La visión, la contemplación, la imagen, el esclarecimiento, la evidencia y términos afines que comparten el campo semántico de la experiencia de la mirada han sido –y siguen siendo– nociones medulares que articulan el quehacer filosófico. En el afán por querer mirarlo todo, paradójicamente, se pierde de vista la imposibilidad de captarlo todo. Lo allende a la mirada siempre cuenta con un punto ciego, con algo que se oculta o que elude ser presenciado mediante contornos, colores y dimensiones. Subyace siempre algo que se resiste a ser desvelado por la pupila y por el intelecto, mostrando que la mirada no alcanza para verlo todo. Este límite del mirar, sin duda, ha acompañado siempre al quehacer filosófico. Aquello que se elude al intelecto, por supuesto, también rebasa los límites del lenguaje y, por lo mismo, queda como aquello que no puede ser dicho ni explicado cabalmente. El empeño por mirarlo y entenderlo todo revela una innegable frontera: no todo queda esclarecido con el proceder de la razón, no todo queda dicho con la palabra. El filósofo, como pensó Sócrates, ha de reconocer que no puede saberlo todo.

Ahora bien, la predilección por la visión que ha tenido la filosofía a lo largo de su historia no solo fue asumida por Platón, sino también por el que sin duda ha sido su mejor discípulo: Aristóteles. En efecto, como se mencionó líneas atrás, al inicio de su *Metafísica*, el estagirita indica, no solo que todos los seres humanos desean saber por naturaleza, sino que el elemento probatorio de dicha aspiración es el estimulante afecto que sienten los individuos por los sentidos y, concretamente, por la vista (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a, pp. 21-27)<sup>263</sup>. Sobre todo, la estima que se tiene por la vista deriva de su innegable poder: la capacidad de brindar, en unidad, la diversidad organizada de

263 Donde se lee: «Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– demás. La razón estriba en que esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias».

todo cuanto rodea al humano. En este sentido, mirar es comenzar a conocer de manera inmediata la complejidad del entorno, se trata de la antesala del conocimiento que se encuentra más allá de la presencia. Sin embargo –como se ha mencionado líneas atrás–, los ojos no bastan. Platón y Aristóteles indicarán que, para acceder a ese ámbito que rebasa lo sensible y coloca al ser humano ante lo continuo, lo inalterable y perenne, se requerirá el concurso de una facultad del alma que opera de manera análoga a la visión: *el intelecto*.

Tanto para el fundador de la Academia, como para el del Liceo, el intelecto o *nous* opera de manera semejante a como lo hace la vista. Se trata de una facultad que *contempla* lo *eidético* o *formal* que se insinúa en las cosas materiales que se ofrecen a la percepción, hasta comprender la unidad de aquello que *fundamenta* y, por lo tanto, sostiene y explica las presencias sensibles y múltiples que colman la cotidianidad. El intelecto, pues, *deja ver* lo que se evade de la pupila, pero que se halla *siempre ahí*, atravesando el desfile de imágenes sensibles. En este sentido, la intelección se constituye como una *mirada profunda*, acaso depurada, que se encontrará con aquello que, de suyo, *se deja contemplar* en virtud de su perenne estancia. Entonces, la labor filosófica, planteada en este esquema, consiste en afinar la mirada, esto es, no solo quedarse con lo recreado por la pupila, sino adentrarse en ello hasta conseguir mirar lo que es *siempre*.

Con base en lo anterior, no es descabellado afirmar que la denominada *metafísica de la presencia* –es decir, la asunción de que lo ente *siempre es* y lo *es del mismo modo*– se corresponde con la predilección que se ha tenido por la visión. En efecto, la posibilidad de llegar a la claridad noética o intelectual exige la convicción de que aquello susceptible de ser contemplado (las ideas en Platón, la sustancia en Aristóteles) *debe hallarse siempre ahí*: el mirar reclama siempre su imagen y, con ello, el deleite que produce la captación de la misma. Incluso, cabe pensar que es por el hecho de que se *desea ver* que se



fuerza a considerar que lo ente *siempre sea* y que se *corresponda* la visión con lo visto. Este último planteamiento explicaría el advenimiento de la noción de verdad como *adecuación*, pues la asunción de lo ente como presencia y la intelección como mirada ansiosa de aquel sería el fundamento de que se piense a la verdad como una correspondencia.

Por lo anterior, se puede afirmar que asir verdaderamente lo que siempre es parece ser la intención que, desde sus inicios griegos, ha tenido la filosofía, más específicamente la metafísica. Tal empresa, por lo expuesto en las líneas previas, parece estar motivada por el deseo de mirar o la predilección de la visión-intelección, junto con la exigencia de un modo recto de dirigir la mirada. No obstante, frente a esto cabe pensar si efectivamente ocurre un acoplamiento entre la visión-intelección y lo visible. ¿No es posible que, acaso, la visión determine lo visible? Más aún, ¿es imposible pensar que la visión configure la imagen que ve? No, no es imposible. El testimonio de ello es el despliegue mismo de la Modernidad, en tanto época de la representación (*Vorstellung*). En efecto, a partir de Descartes, la aporía en torno a la existencia en sí de lo que trasciende a la res cogitans abrió la puerta para pensar que aquello que se encuentra frente a un yo depende enteramente del único ente que puede ser conocido por el ego: él mismo. Como afirma Heidegger en su texto *La época de la imagen del mundo*, a partir de Descartes, la subjetividad se identifica con el ente humano y, desde este ente, todo cuanto aparece queda con-figurado y establecido, ejerciendo una modificación fundamental en lo ente.

Es innegable que la vista tiene una capacidad determinante, pues deliberadamente puede acudir hacia algo para forzarlo a que se muestre. La acción de penetrar con la mirada ha sido una posibilidad que el ser humano ha ejercido desde hace mucho. Sin embargo, acaso este modo del mirar, a saber, el que domina enfocando, precisando, calculando, distinguiendo y evitando la confusión, se ha agudizado, al punto de ser hegemónico, a partir de la época Moderna. Esta última

trajo consigo el dominio de la mirada y, con ello, una alteración de lo ente que aún persiste y se radicaliza en el mundo contemporáneo. En los días que corren, la urgencia de mirarlo todo, de hallarse ante la vista de todos, es el orden de las sociedades contemporáneas.

Inmerso ya en el claro dominio de lo visual, hacia finales de los años treinta del siglo pasado, Martin Heidegger meditaba sobre esta época que se vuelca hacia el dominio de lo ente mediante la mirada. Las reflexiones del filósofo germano al respecto pueden encontrarse explícitamente en su texto ya mencionado, La época de la imagen del mundo, aunque la cuestión fue abordada desde Ser y Tiempo, incluso antes, así como en otros textos publicados durante la década de los años treinta del siglo pasado. En La época de la imagen del mundo, Heidegger señala que el advenimiento de la Modernidad no consistió solo en ser un momento más dentro del devenir histórico de la humanidad, sino que se trató de un acontecimiento que comportó una alteración ontológica fundamental: la conversión del mundo en imagen, en la misma medida en que el ser humano se tornaba sujeto. A este respecto, Heidegger (2008) afirma:

Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. (p.74)

El mundo en tanto imagen, dice el filósofo de Messkirch, altera a lo ente en su totalidad, tornándolo aquello que puede ser situado *ante el ente humano*. El énfasis aquí está en el hecho de poder *situar ante*. En efecto, lo ente en la Modernidad se transfigura hasta volverse *ob-iectum*, es decir, «lo arrojado delante», lo que queda a disposición del ente capaz de desplegar la vista para configurar la imagen-mundo. El mundo Moderno, entonces, es concebido como *mundo objetivo*, esto es, como el habitáculo en el que las cosas han de ser interpretadas según las posibilidades del ente capaz de mirar óptimamente. Dicho ente, por

supuesto, no es otro que el sujeto. A partir de que este último configure lo ente como objeto, el mundo no solo será el resultado de la mirada transfiguradora de la subjetividad, sino que también hará posible la disposición a intervenir y aprovechar *técnicamente* los objetos presentes a la vista del sujeto. Como podrá notarse, el pensar de Heidegger acerca del mundo como imagen no se reduce a caracterizar una mera relación epistémica (es decir, al establecimiento de que el conocimiento es el resultado del agente que conoce –sujeto– frente a lo conocido –objeto–). Se trata del diagnóstico de una metamorfosis ontológica que determina a la época Moderna y cuyas resonancias persisten e, incluso, se han agudizado en los días que transcurren.

No obstante, ¿de dónde ha surgido esta hegemonía del mirar? Ciertamente, en la Modernidad, la visión asumió un papel fundamental para el despliegue de la subjetividad, pero... ¿ha sido un acontecimiento *ex nihilo*? La respuesta, desde luego, es no, y el propio Heidegger ofrece indicios para comenzar a indagar la preeminencia del mirar antes de la época Moderna. Aludiendo nuevamente a la conferencia *La época de la imagen del mundo*, se puede reconocer que Heidegger destaca el hecho de que en la Antigüedad griega, el ser humano no desplegaba su existencia bajo la noción de *imagen*. Al respecto, el autor de *Ser y Tiempo* declara lo siguiente:

La interpretación moderna de lo ente está aún más alejada del mundo griego. [...] Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero [...]. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: esta era la esencia del hombre durante la gran época griega. [...] El hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. (Heidegger, 2008, pp. 74-75)



La presencia óptica en el mundo griego, según Heidegger, se *da* junto con el ser humano: lo ente se muestra en el acto mismo de percibirlo o, si se prefiere, en el hecho de *sentir* la presencia de lo óptico. No parece haber predilección por la sensación visual, sino un dejarse envolver y soportar por el acontecimiento *estético* o *sintiente* de la presencia de lo ente. Empero, si así *habitaba* el griego y no requería de mediar con la imagen, ¿por qué acontece la predilección de esta última? Sobre esto, Heidegger (2008) da pistas:

Por el contrario [es decir, frente al hecho de que el hombre griego sea en tanto percibe el ente], el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος, (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen. (p. 75)

El pensador de Todtnauberg sugiere, pues, que Platón representó un cambio decisivo en el modo de vinculación que el humano tenía con lo ente. La predilección por lo visual proviene, entonces, de un modo de comprender y ejercer el pensar filosófico. Para Heidegger, tal proceder comenzó con Platón. La alusión al fundador de la Academia como aquel por quien la mirada comienza a ser considerada el modo óptimo de relación con lo ente no solo ha quedado registrada en la conferencia aludida. Poco después de haber presentado *La época de la imagen del mundo*, Heidegger publicó otro texto breve titulado *La doctrina platónica de la verdad*. En este breve pero sustancial trabajo, Heidegger piensa principalmente *la esencia de la verdad* y busca en Platón aquellos elementos que, a partir de lo escrito por el filósofo ateniense, se eluden y aparecen como lo *no dicho* sobre la verdad. El texto que Heidegger elige para llevar a cabo la labor mencionada es el célebre pasaje de la *alegoría de la caverna* que inaugura el Libro VII de *República*. El oriundo de Messkirch reconoce que la *alegoría* testimonia una conversión esencial de la verdad, en donde esta deja de ser comprendida como *desocultamiento* y se asume como *adecuación* o *correspondencia*.

Tal modo de comprender a la verdad (αλήθεια), de acuerdo con Heidegger, se corresponde esencialmente con un proceso que exige modificar al ser humano. Para el pensador germano, dicho proceso no es otro que la *paideia* y puede observarse pictóricamente a través de la alegoría de la caverna platónica. Esta última representa, para Heidegger, una doble transformación. Por un lado, respecto al ser del humano, pues este ente habrá de modificar su existencia a través de un proceso formativo, a saber, la comprensión de lo *eidético* como aquello que, auténticamente, es. Por otro lado, ocurre una transformación respecto de la verdad, la cual dejará de ser comprendida como desocultamiento para comenzar a ser entendida como *correspondencia*. Dice el pensador de Todtnauberg:

El «símil de la caverna» ilustra plásticamente, según la expresiva afirmación de Platón, la esencia de la «formación». Por el contrario, la interpretación que tratamos de hacer ahora del «símil» debe remitir a la «doctrina» platónica de la verdad. ¿Pero procediendo de este modo no se le añade al «símil» algo ajeno a él? La interpretación amenaza con convertirse en una violenta transformación del sentido del relato. [...] En la interpretación que se hace necesaria por mor de una necesidad futura el «símil» no se limita a ilustrar la esencia de la formación, sino que al mismo tiempo abre la mirada en dirección hacia una transformación de la esencia de la «verdad». Pero si el «símil» es capaz de mostrar ambas cosas, ¿no debería reinar una relación esencial entre la «formación» y la «verdad»? En efecto existe tal relación. Y consiste en que solo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la «formación» en su entramado fundamental. (Heidegger, 2007, p. 183)

Como vemos, Heidegger reconoce que el planteamiento platónico suscita una alteración en el modo de comprender la verdad. Dicho modo, a su vez, es lo que modifica o, si se prefiere, establece la manera de comprender el sentido de la formación, en tanto *corrección*. Sin embargo, así como el proceso formativo sería una suerte de intención correctiva, la comprensión de la verdad implicaría un modo correcto de *mirar* lo que es. Al respecto, Heidegger (2007) afirma:

Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa «orientación». En este orientarse la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésa es la «apariencia» de lo ente. (p. 192)

La mirada debe ser *correcta*. La precisión del enfoque debe venir, presumiblemente, del *aparecer de la idea del ente*. Para Heidegger, entonces, queda claro que es con la asunción platónica de un orbe ideal, con lo que la esencia de la verdad transita de ser comprendida como *desocultamiento* a ser entendida como *correspondencia*. Tal metamorfosis de la verdad hará que también se modifique la *paideia*: formar al ser humano será, entonces, la labor derivada de haber contemplado aquello que siempre es, pero que no se encuentra en lo inmediato, en el mundo circundante, en lo cotidiano. Bajo este esquema, la idea de verdad ahora comprendida como *adecuación* exige depurar la mirada de lo inmediato, y adentrarse en lo siempre presente para alcanzar, por fin, el *conocimiento verdadero: la visión de lo siempre ahí*. Correlativamente, aquel que logre tal conocimiento será llamado, con propiedad, alguien *formado*. Por ende, el poder de la mirada no solo altera lo visto, sino también al agente que ve: la mirada que inquiere, que busca alumbrarlo todo, en su pretensión, altera todo y, por lo mismo, termina ocultando lo que tan afanosamente anhela contemplar. De aquí que, al mirar, la rebotante claridad oculte siempre algo, que se eluda o rehuya el acaecer de *lo otro* que no cabe en imágenes, palabras, definiciones o contornos.

El diagnóstico de Heidegger sobre el imperio de la mirada y la imagen, así como el rastreo que emprende para comprender el sentido de ello, ayuda también a pensar que no todo se reduce a la visión. La mirada resulta espectacular, pero no lo es todo, ni tiene por qué serlo. Se dan otras vivencias que vinculan al ser humano con la enigmática y envolvente presencia de *lo que hay*. En el reconocimiento de tales posibilidades, se cifra la comprensión del encuentro con aquello que



envuelve y atraviesa al ser humano, más allá de la visión y la imagen. Lo que hay se *deja sentir*, aunque nunca de manera unívoca ni siempre definida. El encuentro con lo otro es siempre enigmático, acaso sorprendente por insólito en cada caso. Ello apenas se insinúa y, como pensó Heidegger, ofreciéndose se rehúsa, mas no se niega.

Queda por pensar, pues, otras formas en las que *lo que hay* se anuncia al ser humano. Una posibilidad, dicho apresuradamente, puede ser la escucha y su relación con el silencio. En todo caso, se trataría de modos en los que el pensar se abisma en lo que hay. Es que el despliegue de lo ente y la donación del ser, sin duda, rebasan toda visión o conceptualización esclarecedora. En este sentido, Heidegger ha sido un maestro que invita a adentrarse en los abismos de lo que hay, asumiendo la imposibilidad de mirarlo todo y desafiando los límites marcados por la tradición filosófica. Cabe pensar en surcar lo des-fundado o el abismo, sin imagen alguna y en silencio. Desde ahí, en un «ahí» que, en sentido estricto, no se ubica en ningún punto y, sin embargo, se expande hacia todos lados, aprender a maravillarse de otro modo que con el espectáculo de la verdad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica** (trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 2008.

HEIDEGGER, Martin. «La doctrina platónica de la verdad». En Heidegger, M. **Hitos** (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte) (pp. 173-198). Madrid: Alianza Editorial, 2007.

HEIDEGGER, Martin. «La época de la imagen del mundo». En Heidegger, M. **Caminos de bosque** (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte) (pp. 63-90). Madrid: Alianza Editorial, 2008.

PLATÓN. **Diálogos IV** (*República*) (trad. Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos, 2008.





# 15

Borja García Ferrer  
*Universidad Complutense de Madrid, España*

## La época de la técnica o la noche más oscura del mundo

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.15](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.15)



**Resumen:**

El presente trabajo se compone de dos grandes bloques interrelacionados. En el primero de ellos, analizamos a grandes rasgos la crítica de Heidegger a la técnica moderna, desde la óptica de sus presupuestos ontológicos fundamentales y en debate con otros autores contemporáneos. En el segundo bloque, examinamos las posibilidades efectivamente existentes de entablar una forma de relacionarnos con la técnica (un nuevo modo de habitar el mundo) que escape a su proyecto histórico de dominación, a la luz de las nociones heideggerianas de “angustia” (*Angst*) y “serenidad” (*Gelassenheit*).

**Palabras clave:** Heidegger; técnica; “serenidad”; “angustia”.



## DIAGNÓSTICO: LA INSTALACIÓN MANIPULABLE DE UN MUNDO CIENTÍFICO-TÉCNICO

Hablar de la reflexión sobre la técnica es hacerlo de un denominador común en la historia de las ideas desde tiempos inmemoriales, si bien el acta de nacimiento de la filosofía de la técnica como disciplina data del *Discurso sobre las ciencias y las artes* que Rousseau presentara, allá por el año 1750, en respuesta al requerimiento por concurso de la Academia de Dijon. A partir de entonces y de forma paralela al perfeccionamiento de su objeto de estudio, ha tenido lugar una proliferación formidable de filosofías de la técnica en nominativo, o sea, sistemas de pensamiento que hacen de la técnica un problema fundamental, capaces de dirigir la mirada a la totalidad para hurgar sus raíces; sirvan como botón de muestra algunos de los exponentes más significativos del pasado siglo: *Técnica y cultura* (Werner Sombart, 1911), *El trabajador* (Ernst Jünger, 1932), *Meditación de la técnica* (José Ortega y Gasset, 1939), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Walter Benjamin, 1936), *Perfección de la técnica* (Friedrich Georg, 1949), *El alma en la edad de la técnica* (Arnold Gehlen, 1949, 1957), *La técnica o el riesgo del siglo* (Jacques Ellul, 1954), etcétera<sup>264</sup>.

Con todo, y pese a participar del clima de desconfianza en el progreso científico-técnico que reinaba en el novecientos (en contraste con el desmesurado optimismo del que hace gala la época moderna), Heidegger lleva la cuestión de la técnica a un nivel de radicalidad sin precedentes. El objeto fundamental del análisis desplegado por el filósofo de Messkirch, a partir de los años treinta, no es otro que pensar

264 Lamentablemente, empero, son las filosofías de la técnica en genitivo las que disfrutaron de un mayor respaldo académico en el contexto de la vigente disciplinarización del saber, a pesar de que ejercen una función subalterna y apenas orientadora, ya que se centran en los problemas de detalle, en detrimento de las grandes cuestiones filosóficas.

radicalmente el acontecer histórico en el presente inmediato. A partir de la premisa husserliana de volver «a las cosas mismas», Heidegger se interroga desde una perspectiva totalmente novedosa sobre *la cosa misma* que designa, a su juicio, el verdadero objeto de la filosofía. En primera instancia, el pensamiento ontohistórico heideggeriano se constituye como una vuelta del pensar a su elemento, esto es, a lo más digno de ser pensado: el *ser*<sup>265</sup>; de tal suerte que el lema fenomenológico aparece reformulado en su filosofía como «a la *esencia* de las cosas mismas». En segunda instancia, su verdadero objeto es desvelar el *modo* en que el ser acontece en una época histórica determinada; pues en la medida en que el ser es histórico<sup>266</sup>, la esencia también lo es<sup>267</sup>.

En este contexto temático, Heidegger trata de desentrañar la esencia misma de la técnica moderna. En sus *Aportes a la filosofía* (1936), Heidegger define la técnica como «maquinación» (*Machenschaft*), es decir, como «dominio del hacer y de la hechura» (HEIDEGGER, 2003, p. 117), en la línea de la concepción tradicional (antropológico-instrumental) de la técnica. Sin embargo, en *La pregunta por la técnica* (1953), el maestro de la Selva Negra se retracta de este punto de vista para afirmar que la técnica no es, al menos originariamente, una suerte de hacer del hombre, un hacer concebido como «medio» (*to metaxy*) para alcanzar ciertos fines. Porque si bien es correcta desde la óptica de lo que podemos constatar como estando ahí delante, esta determinación de la técnica no es plenamente verdadera, en el sentido de que no logra captar lo esencial de lo que aparece ante nuestros ojos.

De hecho, el filósofo considera que la técnica ni siquiera es algo susceptible de ser manipulado siguiendo nuestro propio arbitrio; lejos de responder a nuestra iniciativa personal, la técnica se define como un «destino» (*Geschick*), esto es, algo que fue gestado en el pasado

265 Véase Heidegger (1995, p. 79).

266 Véase Heidegger (1966, p. 109).

267 Véase Heidegger (1973, p. 147).

y que nos pertenece ya de manera inexorable<sup>268</sup>. En este sentido, nos dice Heidegger, la esencia de la técnica no es nada humano, como tampoco es nada técnico:

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles (HEIDEGGER, 1994, p. 9).

Es que, a juicio del filósofo, ninguna esencia (del tipo que sea) puede designar lo común de una clase de objetos: «[Eso] general, que vale igualmente para todo particular es siempre lo indiferente, aquella 'esencia' que nunca puede ser esencial» (HEIDEGGER, 1973, p. 127). Más que un mero *instrumentum* o un artefacto humano más entre otros, la técnica designa en sentido estricto un modo de *habitar el mundo*, o bien, hablando con Aristóteles, de *estar en la verdad*<sup>269</sup>. Más que convivir con la técnica, vivimos en ella.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que, lejos de agotarse en su mismidad, el ser humano es «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*)<sup>270</sup>, o sea, estamos necesariamente «in-cursos» en la «sub-sistencia» de un mundo de sentido históricamente determinado<sup>271</sup>. Desde esta perspectiva, nuestra relación original con el ser y los entes no es primordialmente una relación epistemológica sino un *habitar*, esto es, una

268 Que la esencia sea histórica no implica que sea determinable historiográficamente o que no perdure, véase Heidegger (1965, p. 15). A propósito de la duración de la esencia, Heidegger sostiene que «solo lo confiador» perdura, inspirándose en el uso de los términos *Fortwähren* («siempre-perdurante») y *Fortgewähren* («confiar siempre») por parte de Goethe. Como expresa el término *Gewähren* («confiar»), la esencia perdura *reuniendo* (la sílaba *ge-* puede considerarse como un prefijo con el significado de «reunión») y *garantizando* el ser de lo que reúne (*Gewähr* tiene el significado de «fianza», «garantía»), véase Acevedo (1983, pp. 48-49).

269 En *Ética a Nicómaco* (1139b, 18). Véase Heidegger (2002).

270 Véase Heidegger (1994, pp. 66-67).

271 En este sentido, Heidegger advierte que el proyecto del mundo es un «proyecto yecto» (*geworfener Entwurf*), o sea, estamos «yectos» en el «proyecto» de nuestra existencia. Véase Vigo (2008).



relación anterior a la de sujeto-objeto y que constituye su condición de posibilidad. Pues bien, lejos de renegar de ella, la noción de «ser-en-el-mundo» se constituye como una noción fundamental en el Heidegger pensador de la técnica, toda vez que, según su diagnóstico, el hombre del presente *habita técnicamente* el mundo. En la época de la técnica, sin embargo, el «ser-ahí» (*Dasein*) no tiene ya la centralidad que tenía en su obra magna: ha dejado de ser el principio estructurador del mundo, y el artefacto ya no es un «ser-a-la-mano» (*Zuhandensein*) o a su disposición; por el contrario: «El mundo [...] ha dejado de ser una encrucijada flexible de referencias para convertirse en un rígido sistema que emplaza a todos los entes [...] a convertirse en algo que esté listo para ser usado» (BOBURG, 2009, p. 26).

Heidegger denomina «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*) a la esencia de la técnica moderna, un horizonte de sentido que impone su «dominio» (*Gewalt*) de manera violenta sobre todos los entes. En cuanto modalidad de la ποιησις, la técnica *produce* lo existente como tal y en su decurso, es decir, hace que lo presente venga a darse (de- venga) de un cierto modo (técnicamente), convirtiendo el mundo humano en un mundo técnico:

Lo que ahora es está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información (HEIDEGGER, 1966, p. 100).

En la medida en que produce lo real, la técnica es una «figura de la verdad» (*Gestalt der Wahrheit*)<sup>272</sup>, un modo de «acontecer» (*Ereignis*) la verdad del ser que se caracteriza por impulsar la naturaleza hacia la

272 Véase Heidegger (1976, p. 340). Heidegger rompe con el concepto de verdad como correspondencia en favor de la noción griega de ἀλήθεια, esto es, el «salir de lo oculto» (*Entbergen*) por el que el ser viene a un ente determinado y se hace presente como tal, un «desocultamiento» (*Offenbarkeit*), «desencubrimiento» (*Unverborgenheit*) o «desvelamiento» (*Unverborgenheit*) en virtud del cual podemos decir que el ente, efectivamente, es. Véase Heidegger (1953).

máxima *utilización*, en el sentido de un «emplazamiento» (*Ersetzbarkeit*) a la totalidad de los entes para que extraigan energía que como tal pueda ser transformada, almacenada, distribuida y conmutada:

¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. [...] A una región de tierra [...] se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral (HEIDEGGER, 1994a, p. 17).

De tal suerte que «la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas» (HEIDEGGER, 1989, p. 23). Así pues, la técnica ha domesticado técnicamente la «naturaleza natural» o Φύσις<sup>273</sup>, convertida en puro *material de explotación*, disponible y manipulable.

En este contexto de tecnificación a ultranza, todo lo explotado de la naturaleza se convierte en meras «existencias» (*Bestände*) en el *stock* de almacenamiento, o sea, *objetos de encargo*, subsistencias, reservas, fondos o recursos disponibles al uso que deben ser administrados racionalmente<sup>274</sup>, con menoscabo de su carácter de «objeto» (*Gegenstand*). La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como *fondos de reserva*) no es la «permanencia constante» (*Beständigkeit*), sino la *Bestellbarkeit*, o sea, el estar permanentemente a disposición: en la *Bestellbarkeit*, lo ente se *pone* como fundamental y exclusivamente *disponible* para el consumo planificado. Sirva como botón de muestra uno de los fenómenos más recurrentes de nuestro presente, cuando la naturaleza se manifiesta ante nuestros ojos «como objeto de visita

273 En su acepción griega, la naturaleza se define como «el brotar en ser, surgir, advenir, lo fuerte y potente, que mantiene y retiene y *da* ser: aspecto, forma, figura y brillo en la propia mismidad». Véase Soler (1983, p. 17).

274 Véase Soler (1983, p. 19). Las «existencias» (*Bestände*) se caracterizan esencialmente por lo «gigantesco» (*Riesenhafter*), en el sentido de que la *cantidad* o *calculabilidad* de los objetos se erige como su cualidad principal: «Ya no es lo objetivo re-presentable de un 'cuantitativo' ilimitado, sino la cantidad como cualidad» (Heidegger, 2003, p. 121). Véase Heidegger (1995, pp. 77-78). Por lo demás, esta caracterización descansa sobre una comprensión metafísico-técnica de la realidad como algo dividido, como una suma o agregado de partes simples. Véase Gutiérrez (2009, p. 119).

establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas» (HEIDEGGER, 1994a, p. 16). En este contexto, todos los entes devienen esencialmente *reemplazables*, como pone de manifiesto la *revolución permanente* de los modelos y productos de consumo en el universo del mercado<sup>275</sup>.

Llegados a este punto, es de recibo aclarar que la crítica de Heidegger no responde simplemente a un discurso académico, pues la esencia de la técnica no carece ni mucho menos de relación con el hombre; bien pensado, lo esencial de algo es aquello de ese algo que *nos va* decisivamente en nuestro «hacer-por-ser», sin que eso signifique que la esencia sea algo subjetivo: «Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar. El ser se dona, se da o destina al hombre actual [...] en la figura de la técnica moderna» (ACEVEDO, 1983, p. 50). En nuestra coyuntura histórica, por tanto, la relación del ser humano con lo real en su conjunto (la relación sujeto-objeto) es indiscernible del mundo técnico, toda vez que la técnica designa el horizonte histórico de sentido que dispone todo cuanto hay en su ser, vertebrando *a priori* dicha relación:

En la «época de la tecnocracia», el verdadero sujeto de la historia es la técnica; un *factum* desde el que hay que entender las transformaciones que origina y que tienen que ver con las que experimenta el propio ser humano, ya que sus comportamientos y necesidades están determinados técnicamente, al igual que lo están sus diferentes formas de experiencia y categorías de pensamiento, pues nada escapa al dominio planetario de la técnica. (RODRÍGUEZ, 2018, p. 147)

Así pues, el ser humano se constituye como tal en un horizonte trascendental, la técnica, donde se inscribe esencialmente y que «por sí mismo, no puede inventar ni hacer» (HEIDEGGER, 1985, p. 35). Desde este prisma, Heidegger sostiene que el destino de la técnica es el

275 Véase Fédier *et al.* (1975, p. 111).



peligro, en tanto que «consiste en la amenaza que afecta a la esencia del hombre en sus relaciones con el ser mismo» (HEIDEGGER, 1977, p. 295). Es que, si bien es cierto que el *Dasein* posee, en cuanto «ser-en-el-mundo», una inclinación constitutiva hacia el mundo<sup>276</sup>, esta tendencia también puede terminar absorbiéndolo hasta derrumbar ontológicamente su existencia, tal y como acontece con la técnica moderna. Efectivamente, el despliegue del dispositivo técnico supone que los individuos se adhieran impertérritamente a sus dinámicas. El *Ge-stell* es un «enviar» (*Schicken*) que nos sitúa en una actitud provocante, interpelándonos a descubrir lo real como «existencias» (*Bestände*) y exigiéndonos una adaptación rápida a tal efecto, en lo que constituye una «provocación» (*Herausforderung*) que atenta claramente contra el azar y la libertad humana: «A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)» (HEIDEGGER, 1994a, p. 23). Emplazado, solicitado y provocado en este sentido, el hombre se trueca en una pieza necesaria para el funcionamiento del *Ge-stell*, es decir, se convierte en un *empleado de la técnica* y, como tal, en un mero *recurso humano* o *mano de obra*, un objeto disponible (tal y como ocurre con los entes) para el uso y correcto funcionamiento del mundo técnico. Así pues, la técnica moderna lleva hasta sus últimas consecuencias la idea que Marcuse no había hecho más que avanzar, a saber, que la fuerza liberadora de la tecnología (la instrumentalización de las cosas) ha terminado comportando la instrumentalización del hombre<sup>277</sup>. Es de recibo reconocerlo: a la altura del presente, nuestra «existencia» (*Ek-sistenz*) se

276 Ningún humanismo ha sabido reconocer antes que Heidegger la grandeza y la dignidad del ser humano. Según el maestro, hablar del hombre es hacerlo del único ente que habita en la cercanía del ser; de tal suerte que, en virtud de «lo destinal y adecuado a su esencia [...] lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser» (Heidegger, 2000, p. 272). En cambio, contraviñendo su verdadera esencia, la técnica moderna ha develado al animal racional como un mero «animal trabajador». Véase Heidegger (1994b).

277 Véase Marcuse (2005).

inscribe en la categoría de las «existencias» (*Bestände*) de una forma más original si cabe que en el caso de la propia naturaleza.

Vistas las cosas así, en la medida en que nos pro-duce como meros solicitadores de «existencias» (*Bestände*) —el *Dasein* como la *materia prima* más importante para el dominio técnico—, las repercusiones de la tecnificación de la totalidad no son solamente *técnicas*. En otras palabras, si la técnica representa una amenaza sin parangón (en palabras del propio Heidegger, el «*máximo peligro*»), no es ni mucho menos porque las máquinas sean algo diabólico en sí mismas<sup>278</sup>, o porque podría avecinarse la destrucción atómica del mundo de manera inminente<sup>279</sup>. En realidad, la técnica representa un peligro radical y supremo porque, en cuanto que nos interpela *exclusivamente* a traer al aparecer objetos disponibles o «existencias» (*Bestände*), erigiéndose como el único modo de «desvelamiento», oculta otras formas de la verdad situadas más allá del horizonte del *Ge-stell*, otros sentidos de la vida y cualquier modo imaginable de resistirse a su tutela histórica, sustrayéndose de tal manera que, sin embargo, le hace conservar una «peculiar e incomparable cercanía» (HEIDEGGER, 2005, p. 79)<sup>280</sup>; así, la técnica obtura la original apertura al ser donde radica nuestra esencia en nombre de la calculabilidad, de la utilidad y del rendimiento, en lo que constituye la consumación histórica del «desencantamiento del mundo» de weberiana memoria:

En la era de la técnica [...] el ente ha sido despojado de todo misterio, [...] ciertamente está al descubierto, pero de una forma si se quiere obscena, tan solo como un recurso, que se agota en su utilidad y del que hay que sacar el máximo provecho. [...]

278 Véase Heidegger (1985, p. 32).

279 Véase Heidegger (1989, pp. 28-29).

280 Esta sustracción u ocultamiento no debe atribuirse solo ni principalmente al hombre, sino que es el ser mismo el que se retira por sí mismo; en palabras de Heráclito: Φύσις χρύπτεσθαι φιλεῖ («la naturaleza ama esconderse»). Heidegger denomina «nihilismo propio» a la radical «copertenencia» (*Zusammengehören*) entre el ser y la nada, según la cual ambos son «simultáneos»: el ser se «des-cubre» y se «en-cubre» en el mismo acto porque, como potencia que abre, no puede permanecer en lo ente que ha abierto.

Con ello el ente ya no tiene nada de extraño, nada hay en él indisponible. [...] La técnica se caracteriza porque «encuera» al ente, y al hacerlo no deja nada oculto, nada enigmático. [...] Hoy [...] no hay espacio alguno en el que se cobije aún lo enigmático. [...] La era de la técnica es el momento de máximo olvido del ser. (BOBURG, 2009, p. 31)

En otras palabras, nos encontramos en un momento historiográfico donde *del ser mismo no hay esencialmente nada*, concebido como el ámbito luminoso en cuya luz los entes pueden mostrarse como lo que son; por así decirlo, el ser es aquello que «serea» a los entes, en el sentido de que los «determina» (*Bestimmt*) y les «permite ser» (*Sein-lassen*) en un modo determinado<sup>281</sup>. De tal suerte que nuestra época es también la época del *desarraigo*: el «desamparo» (*Unheimlichkeit*) o indigencia del ser humano constituye la cifra esencial de nuestros *tiempos de penuria, la noche más oscura del mundo*:

Muchos alemanes perdieron su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades expulsados de su suelo natal. Otros, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades [...] Se volvieron extraños a ella ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están mucho más desarraigados que los exiliados. Cada día a todas horas están hechizados por la radio y la televisión [...] Todo esto con los instrumentos técnicos de información que estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío [...] más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo

281 Heidegger denomina «diferencia óntico-ontológica» al «entre» (*Zwiefalt*) que se da entre el ser y el ente. El ser, en el sentido de la «sobrevvenida que descubre» (*entbergenden Überkommnis*), y lo ente como tal, en cuanto la «llegada que se encubre» (*sich bergenden Ankunit*) se muestran como diferentes gracias a lo mismo, esto es, la «inter-cisión» (*Unter-schid*). La «inter-cisión» da lugar y mantiene separado a ese «entre» dentro del cual la sobrevvenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en cuanto «inter-cisión» entre la sobrevvenida y la llegada, es la «resolución» (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas. En la «resolución» reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevvenida y la llegada. Véase Heidegger (1988, p. 134).



en que ha nacido. [...] El arraigo del hombre está hoy amenazado en su ser más íntimo. (HEIDEGGER, 1989, p. 21)

Se entiende, desde esta perspectiva, el actual monopolio del «pensar calculador» (*das rechnende Denken*), ese pensamiento entitativo, objetivante y cosificador que somete la totalidad de lo real a cálculo (a resultado), con menoscabo de la «reflexión meditativa» (*das besinnliche Nachdenken*), esto es, el pensar más pensante, aquel que reflexiona acerca del sentido que impera en todo lo que es *en tanto que* es. Como atestigua fehacientemente la proliferación de ciencias y técnicas cada vez más particulares y especializadas, se impone la tendencia de sobervalorar el conocimiento de los entes, mientras que la pregunta por el ser permanece denostada en el olvido. Es un hecho: «La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale por todas partes. [...] La creciente falta de pensamiento reside en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su *huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento» (HEIDEGGER, 1988, pp. 17-18). Por esta razón, como se lamenta amargamente Deleuze, los libros de filosofía ya no interpelan a nadie: la supremacía de lo pragmático trae consigo la crisis de la filosofía, una crisis que no tiene solo que ver con su progresiva postergación en los planes de estudio de todo el mundo, sino que también alcanza su eco en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), en nuestro modo de vida y en nuestra visión del mundo. Es que, en la época de la técnica, no sirve de nada saber cómo es el mundo, de lo que se trata es más bien de controlarlo técnicamente, o sea, mediante la planificación y el cálculo de los entes:

Y el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostiilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás. (ACEVEDO, 1983, p. 54)

Paradójicamente, empero, el hombre del presente no solo se deja administrar sumisamente por los portadores del saber técnico y su voluntad dominadora; para más escarnio, se pavonea insistentemente de su triste condición, convencido como está de ser el amo y señor del planeta:

[...] La huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá (y esto con todo derecho) que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. (HEIDEGGER, 1989, p.18)

En la era del pensar planificador e investigativo, la pérdida de la «tierra natal» (*Heimat*) y la inhospitabilidad del mundo se vuelven difusas; la crisis no se autoextraña: se envanece. Asistimos a la «penuria de las penurias»: «Su penuria (*Not*) es precisamente su 'ausencia de penuria' (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar» (Cerezo Galán, 1990, p. 48).

## TERAPIA: DE LA «ANGUSTIA» (*ANGST*) A LA «SERENIDAD» (*GELASSENHEIT*)

Si bien reconocen su acierto a la hora de subrayar la importancia de la técnica para nuestra época, convocando de este modo a los filósofos para que se hagan cargo del problema de forma urgente, los críticos de Heidegger le recriminan que su crítica es demasiado abstracta y especulativa, en la medida en que se muestra incapaz de proporcionar indicaciones técnicas para reencauzar la técnica y ponerla al servicio del hombre, en lugar de que el hombre se ponga al servicio de la técnica. Ahora bien, como se ha dicho, el objeto de su crítica es en

primera instancia la *verdad* de la técnica, y esto excluye por principio todo empeño por someterla a la voluntad del hombre, porque en la medida en que la esencia de la técnica es una manifestación del ser, escapa necesariamente al arbitrio humano:

Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época. (HEIDEGGER, 1989, p. 25)

No se trata de decidir, por tanto, cómo administramos la técnica de la forma más adecuada, como tampoco se trata de aumentar nuestro control sobre ella: la solución al problema abierto por la técnica no requiere, desde luego, de más técnica.

En tal disposición de los términos, la pregunta es si existe alguna forma de abrir horizontes de vivencialidad alternativos al modo de habitar técnico y establecer una relación con la técnica que logre escapar a su proyecto histórico de dominación, bajo el supuesto de que nuestra relación con ella no implica ningún tipo de fatalismo o resignación de cara al destino; y es que, como afirma el propio Heidegger, el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción<sup>282</sup>. Pues bien, según nuestra hipótesis, el «temple de ánimo» (*Befindlichkeit*) de la «angustia» se revela como un fenómeno capaz de poner en entredicho el dominio del *Ge-stell* a nivel planetario<sup>283</sup>. En la analítica existencial del *Dasein* que desarrolla en *Ser y Tiempo*<sup>284</sup>, Heidegger caracteriza la «angustia» como un fenómeno *existencial* y no patológico, en la medida en que se constituye como una disposición afectiva fundamental (inseparable) de la «existencia» (*Ek-sistenz*). Desde esta perspectiva,

282 Véase Heidegger (1994a, p. 27).

283 Véase Rodríguez (2018, pp. 150-156).

284 Véase Heidegger (1986, sec. 40).



el filósofo diferencia tajantemente entre la «angustia» (*Angst*) y el «miedo» (*Furcht*)<sup>285</sup>. Mientras que la experiencia del «miedo» emerge siempre ante la presencia amenazante de un ente concreto intramundano, la amenaza desatada por la «angustia» es indeterminada, como un destello de la nada. En esta medida, la experiencia de la «angustia» está siempre latente en la «**cotidianeidad**» (*Alltäglichkeit*) y puede acontecer en el momento más inesperado. Además, nunca puede ser fruto de nuestra decisión voluntaria, ni mucho menos de un acto reflexivo o de una elaboración teórica; más bien, se trata de una experiencia afectiva que vivimos como una «voz de la conciencia» (*Stimme des Gewissens*)<sup>286</sup>. Una interpelación que nos asalta y embarga como un clamor y que nos deja, literalmente, sin palabras<sup>287</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste, propiamente, la «angustia» existencial de la que habla Heidegger? Cuando la «angustia» acontece, descubrimos que la muerte constituye un destino ineluctable, en virtud de lo cual descubrimos el tiempo como el tiempo del *mientras tanto* ante la muerte. En este contexto, experimentamos un sentimiento de «inquietud» (*Die Beunruhigung*) o desamparo en virtud del cual el mundo se torna totalmente *insignificante*, de manera que las referencias estructuradas por el *Ge-stell* (aquellas con las que nos sentimos más familiarizados, absorbiendo nuestra atención cotidianamente) se desvanecen. Así pues, el temple anímico de la «angustia» nos conduce a una suerte de «aislamiento» (*Vereinzelung*) con respecto a las referencias mundanas que constituyen nuestra existencia en el horizonte técnico, toda vez que han dejado de interpelarnos y ya no significan *nada* para nosotros:

285 En el curso de Marburgo del semestre de verano de 1925, Heidegger aclara preliminarmente que el «miedo» es un fenómeno derivado que se funda en la «angustia». Véase Heidegger (2007, p. 354).

286 Véase Heidegger (1986, p. 268).

287 Véase Heidegger (2006, pp. 81-82).

En la experiencia de la «angustia» se vive la falta de significatividad del mundo, de sus referencias técnicas constitutivas, es decir, se vive una falta de sentido del mundo técnico. [...] El mundo es vivido como una totalidad sin sentido, o lo que es lo mismo, como una nada. (RODRÍGUEZ, 2018, p. 153)

Para decirlo con Hölderlin, el ser humano se constituye en esta tesitura como un «extranjero», en la medida en que, desgajado de su «*tierra natal*», se muestra incapaz de experimentar la seguridad cotidiana de la «familiaridad» (*Heimatlichkeit*) o, por decirlo con Rilke, del «estar en casa» (*Zuhause sein*):

Para el análisis existencial, la angustia es precisamente el modo del encontrarse del *ser en el mundo* que descubre que a uno le va *inhóspitamente*: *es wird einem unheimlich*. *Unheimlich* es la extrañeza de quien se siente fuera del ámbito familiar como un extraño o incluso un extranjero y, por tanto, puesto al descubierto, expuesto a la intemperie, sin abrigo, sin la seguridad que encuentra uno en su hogar. La angustia le recuerda que el habitar o el estar familiarizado del *ser en el mundo* no da pábulo a toda seguridad, sino que siempre el *ser en* está como no estando *en casa*. [...] La angustia es el modo de ser del ente que es el Dasein en cuanto deslocalizado no por no tener un lugar sino porque su lugar sea la nada (CHILLÓN, 2018, p. 673).

Hablar de la «angustia» es, por tanto, hacerlo de la nada. Pues bien, en la misma medida en que «palpamos la nada», por así decirlo, bajo su égida, la «angustia» existencial nos aproxima a los dominios del ser, ya que «cuando el mundo ya no tiene nada más que decirle a uno», cabe la posibilidad de que «el estar-siendo-en-el-mundo y el mundo sin más se nos muestren» (HEIDEGGER, 2006b, p. 365). Dado que interrumpe el sentido que envolvía nuestra existencia cotidiana, el fenómeno de la «angustia» despierta en nosotros una suerte de «extrañamiento» (*Befremdung*) por el que nos volvemos conscientes de la distancia o, mejor dicho, de la *diferencia* existente entre los hombres y el mundo, una distancia que es ante todo capacidad crítica. En esta tesitura, nos descubrimos no ya como un ente más cabe los entes del mundo, sino

como aquel ente ocupado por el ser en cuya pregunta *le va* su propio ser; en otras palabras, lejos de experimentarnos agotados en el aparecer, nos sabemos *proyectados* hacia sus posibilidades como seres futurizos, en una especie de *donación ontológica*:

Y esto es lo que es el *Dasein*: el estar sumergido en la nada, estar llamado a ir más allá de lo ente en una trascendencia que desborda lo concreto y enfrenta al ser de cara al tiempo que deja de lado los entes (CHILLÓN, 2018, p. 670).

De tal suerte que el fenómeno de la «*angustia*» nos pone en contacto con lo desconocido y extraño, demostrando una capacidad inusitada para abrir mundo: en la medida en que nos lleva a abandonar la familiaridad y la seguridad características del mundo tecnificado enteramente, desconectándonos afectivamente del dispositivo técnico y de sus falsos ídolos, la «*angustia*» existencial favorece una apertura extraordinaria para que la existencia pueda expandirse y empuñar formas del «desocultamiento» del ser más originarias, en lugar de permanecer atrapados unilateralmente en la representación de la técnica. Una apertura hacia otro poder-ser más singular y propio, donde la producción y la creación no participen de la dominación de los entes y del mismo ser humano. Una apertura, por tanto, que instaura la promesa de amplificar exponencialmente nuestro horizonte de sentido, posibilitando una relación más libre con la técnica: un *nuevo inicio*.

Llegados a este punto, es de recibo precisar que, contra lo que cabría pensar a ojos vista, nuestra apuesta por la «*angustia*» existencial para sobreponernos al peligro técnico no significa que debamos condenar la técnica o maldecir el cálculo y la eficiencia como expresiones maléficas del demonio, en una suerte de romanticismo pre-tecnológico o de rechazo bucólico de la técnica. En primer lugar, porque no nos está permitido ubicarnos en alguna suerte de exterioridad respecto al horizonte desde donde surgimos y nos constituimos como seres humanos. Y en segundo lugar porque, como reconoce el mismo Heidegger: «Para todos nosotros son hoy insustituibles las instalaciones,



aparatos y máquinas del mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; estos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora» (HEIDEGGER, 1989, p. 26). Por otra parte, tampoco se trata, evidentemente, de refugiarnos en el mundo de la técnica y deyectarnos acriticamente en el infranivel de los artefactos y sus presuntos prestigios. Pero entonces, ¿cómo se traduce la disposición afectiva de la «angustia» en el *hic et nunc* del existir?

Para responder a semejante interrogante, nos basaremos en el magnífico estudio de J. L. Quintana Montes sobre la crítica heideggeriana de la técnica moderna<sup>288</sup>. Siguiendo a Klaus Held<sup>289</sup>, Quintana apunta que la desmesura característica de la técnica moderna ha dado lugar a dos sentimientos contradictorios en el acervo colectivo: por un lado, el entusiasmo, la confianza y la fe de los «progresistas»; por otro, la desazón, la desconfianza y el temor de los «conservadores». Una voluntad quiere de alguna manera la permanencia del pasado, la otra tiende hacia un progreso infinito. Pues bien, frente al voluntarismo moderno que identifica el progreso infinito con lo mejor, Heidegger propone una nueva forma de materializarse la voluntad, a saber, una *voluntad del no-querer*. Se trata, desde el punto de vista de la ética, de la forma contemporánea de la «moderación» (σωφροσύνη) aristotélica (definida como el justo medio entre el exceso y el defecto de la acción), en la medida en que no apela por la tradición ni por el progreso, sino que se decanta por el término medio entre ambos extremos opuestos.

En su *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo* (1945), una vez alcanzada plenamente su madurez filosófica, Heidegger denomina «serenidad» a esta nueva voluntad del no-querer, para terminar reconociendo cuatro años más tarde que la «serenidad» designa, en cuanto cualidad del *Dasein* que

288 Véase Quintana Montes (2019, pp. 51-65).

289 Véase Held (2009).

piensa meditativamente<sup>290</sup>, la actitud más adecuada para hacer frente a la propensión impositiva y dominadora del *Ge-stell*. Aunque solo constituye un *hápax legómenon* en la obra de Heidegger, el concepto de «serenidad» posee una fertilidad hermenéutica que se torna más inteligible si nos atenemos a su raíz paulino-cristiana<sup>291</sup>. Como es sabido, los estudios teológicos y los autores cristianos han ejercido una enorme influencia en el pensamiento juvenil del filósofo, cuando tenía como propósito principal el de renovar la fenomenología husserliana. A nuestro juicio, sin embargo, la cosmovisión de la teología constituye una impronta imborrable en la totalidad de la obra firmada por Heidegger, y sus reflexiones sobre la «serenidad» no constituyen precisamente una excepción; y es que, como reconoce el propio autor: «Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar» (HEIDEGGER, 1990, p. 95).

Siguiendo a san Pablo, la esperanza cristiana en el final adveniente de la parusía no guarda relación con el concepto cronológico de tiempo como sucesión (los tiempos del mundo), como ocurre en el caso del mesianismo judío; por el contrario, «vive el tiempo» (*lebt die Zeitlichkeit*) como un *kairós*, esto es, el tiempo propicio de la salvación, el momento salvífico que le toca vivir (la «facticidad», en términos de Heidegger). No obstante, dicho *kairós* tiene lugar en un mundo plagado de tribulaciones, dolores, persecuciones y angustias, de tal suerte que el cristiano siente continuamente la tentación irresistible de abandonarse a toda suerte de placeres mundanos. Desde esta perspectiva, emergen inmediatamente las siguientes preguntas candentes: «¿Cómo se puede vivir auténticamente en este contexto hostil? ¿Qué actitud hay que tomar con las cosas del mundo para no caer en sus redes? ¿Rechazarlas sin más? ¿Acomodarse a ellas y quemarse?» (Chillón, 2018, p. 663). Pues bien, la respuesta ofrecida por Pablo tiene el mismo significado que la «serenidad» heideggeriana: *hos me*, o sea, viviendo las cosas del mundo «como si no»:

290 Para indagar la vinculación existente entre el pensar que medita y la «serenidad», recomendamos consultar el trabajo de Anderson (2007).

291 Véase Chillón (2018, pp. 670-675).

“Como” si expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este *hos* significa positivamente un nuevo destino que se añade. El “me” concierne al complejo ejecutivo de la vida cristiana. La vida cristiana no es rectilínea sino quebrada. (HEIDEGGER, 2005b, p. 149)

La premisa paulina implica un comportamiento práctico determinado que sirve al cristiano para *cuidar* el mundo circundante pero sin sucumbir a una existencia mundana, o sea, «poner los ojos en las cosas sin quedar fija la mirada» (CHILLÓN, 2018, p. 674), en lo que constituye el aspecto fundamental que determina su grado de compromiso con la temporalidad del advenir definitivo, más aún, el sentido básico de su vida; una actitud, digamos, de provisionalidad, según la cual vive una especie de existencia *en el mundo sin ser del mundo*, es decir, sin apegarse a las cosas del mundo o confundirse con ellas:

Vivir *como si no* es vivir cara al futuro donde toda plenitud mundana resulta vana, donde todo hartazgo de placer deviene vaciedad, donde toda ganancia humana es considerada pérdida. En ese sentido, el cristiano vive ya no *en el tiempo* sino *el tiempo mismo*». (CHILLÓN, 2018, p. 674)

Desde esta óptica, Heidegger analiza en la conferencia conmemorativa por la muerte de Conradin Kreutzer, publicada precisamente con el título *Serenidad* (1949), la relación entre el hombre y la técnica, pero lo hace no ya desde el punto de vista de su «*provocación*» a la naturaleza, sino que se interroga acerca de nuestra cotidianidad en el mundo técnico, o sea, piensa la vida atravesada por los artefactos técnicos. En esta tesitura, el maestro llega a la conclusión de que, queriendo el no-querer, la «serenidad» dice simultáneamente «sí» y «no» («*Als*» ob «*nicht*») al mundo técnico: «sí» al inevitable uso de los aparatos técnicos, «no» a que nos requieran de tal manera que nos dobleguen y «devasten nuestra esencia» (HEIDEGGER, 1989, p. 27). Así, dejamos que las tecnologías descansen en sí mismas como algo que no nos compete propiamente, de manera que podemos «desembarazarnos» (*Loslassen*) de ellas en todo momento, sin dejarnos avasallar por el imperar de su esencia.



Desde este prisma, nos dice Heidegger, tenemos la responsabilidad de elegir en situaciones concretas el momento oportuno para que los artefactos tecnológicos tengan cabida en nuestro mundo cotidiano<sup>292</sup>, limitando de este modo la explotación ejercida por el *Ge-stell* en aras del progreso ilimitado y sin sentido:

Decir sí y no a la técnica no es caer en una relación equívoca e insegura con los útiles, sino precisamente llenar de sentido el uso de la técnica, pensar sus límites, aprovechar sus potencialidades y seguir considerando los instrumentos como lo que son, puros medios. (CHILLÓN, 2018, p. 665)

En resumen, tenemos que la «*serenidad*» completa la «*angustia*» que sobreviene al *Dasein* cuando este descubre que se encuentra abocado hacia un futuro inapelable que le pertenece: la muerte. La actitud de la «*serenidad*» no es una actitud activa ni pasiva, sino un «dejar-ser-al-ser», esto es:

[...] permitir que brille su luz para que por ella queden iluminados los hombres y surja así otra humanidad [...] consciente de la imperiosa necesidad de renovar una nueva relación con lo ente sin las premisas de lo calculable y sin la férrea doctrina de la productibilidad sumisa de las cosas. (CHILLÓN, 2018, p. 665)

En la «*serenidad*»:

[...] dejamos de ver las cosas tan solo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido (*Sinn-los*). (HEIDEGGER, 1989, p. 27)

Efectivamente, la «*serenidad*» proporciona un tiempo de *resguardo* o *amparo* necesario para elevar el pensamiento reflexionante o meditativo que llevamos dentro a la altura del presente, aproximándonos a

292 A este respecto, es de recibo señalar que no existe ninguna ley o norma fija que determine el deber-ser de la «*serenidad*» (entendida como «*término medio*», en sentido ético), sino que su decisión depende en última instancia de cada caso específico. Para decirlo en términos kantianos, es la facultad de juzgar la que determina, a tenor de las circunstancias, cuál es la acción correcta o incorrecta. Véase Quintana Montes (2019, p. 63).

aquello que se oculta en el mundo técnico y que Heidegger denomina «misterio» (*das Geheimnis*):

La *Serenidad* para con las cosas y la *Apertura del misterio* nos hace posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza. (HEIDEGGER, 1989, p. 28)

Aguijados por la suscitación «alentadora» (*Zuspruch*) del ser, emprendemos el camino de regreso al «origen» (*Ursprung*). El advenimiento de un nuevo arraigo se hace posible.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Jorge. «Introducción a la 'Pregunta por la técnica'». En M. Heidegger, **Filosofía, Ciencia y Técnica** (pp. 87-110). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983.

ANDERSON, J. M. «On Heidegger's Gelassenheit: A Study in the Nature of Thought». **Journal of Existentialism**, v. 5, p. 339-352, 2007.

BOBURG, F. «Heidegger y el problema de la técnica». En R. Guerra Tejada y A. Yáñez Vilalta (eds.), **M. Heidegger. Caminos** (pp. 373-389). México: UNAM, 2009.

CEREZO GALÁN, Pedro. «Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger». **Taula: Quaderns de pensament**, v. 13-14, p. 31-63, 1990.

CHILLÓN, José Manuel. «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger». **Pensamiento. Revista de Investigación Filosófica**, 74(281), 661-680, 2018.

FÉDIER, François *et al.* **Protocolo a Seminario de Le Thor**. Viña del Mar: Universidad de Chile, 1975.

GUTIÉRREZ, E. «Heidegger y la técnica o de cómo la metafísica ilumina el ocaso del segundo milenio». En R. Guerra Tejada y A. Yáñez Vilalta (eds.), **Martin Heidegger. Caminos** (pp. 119-122). México: UNAM, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **La doctrina de la verdad según Platón**. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1953.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué es eso de filosofía?** Buenos Aires: Sur, 1965.

- HEIDEGGER, Martin. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». **Revista de Filosofía**, v. 1, p. 95-113, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. «Hölderlin y la esencia de la poesía». En Heidegger, M. **Arte y Poesía** (pp. 125-148), México: FCE, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. «Brief über den 'Humanismus'». En F.-W. von Herrmann (ed.) **Gesamtausgabe**, vol. 9, *Wegmarken* (pp. 313-363). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. «Wozu Dichter?». En F.-W. von Herrmann (ed.), **Gesamtausgabe**, vol. 5, *Holzwege* (pp. 269-321). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. «Die Frage nach der Technik». En G. Neske (ed.) **Vorträge und Aufsätze** (pp. 13-44). Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». En H. Cortés y A. Leyte (trads.), **Identidad y diferencia** (pp. 99-158). Barcelona: Anthropos, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidad**. Barcelona: Serbal, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **De camino al habla**. Barcelona: Serbal, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica». En E. Barjau (trad.), **Conferencias y artículos** (pp. 9-37). Barcelona: Serbal, 1994a.
- HEIDEGGER, Martin. «La superación de la metafísica». En E. Barjau (trad.), **Conferencias y artículos** (pp. 51-73). Barcelona: Serbal, 1994b.
- HEIDEGGER, Martin. **El Ser y el Tiempo**. Madrid: FCE, 1994c
- HEIDEGGER, Martin. **Caminos del bosque**. Madrid: Alianza, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. «Carta sobre el 'humanismo'». En H. Cortés y A. Leyte (trads.), **Hitos**. Madrid: Alianza, pp. 259-297, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía: acerca del evento**. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar**. Madrid: Trotta, 2005a.



HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid: Siruela, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. **Zollikoner Seminare**. *Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a.

HEIDEGGER, Martin. **Seminarios de Zollikon**. Barcelona: Herder, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza, 2007.

HELD, K. «La serenidad como virtud de la época técnica». En A. Xolocotzi y C. Godina (eds.), **La técnica ¿orden o desmesura?** (pp. 15-28.) México: Los libros de Homero, 2009.

MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**. Barcelona: Ariel, 2005.

QUINTANA MONTES, Jorge Luis. «La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell), Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte». **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, v. 76, p. 51-65, 2019.

RODRÍGUEZ, Luisa Paz. «El sentido de la angustia en el mundo técnico». **Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social**, v. 80, pp. 145-158, 2018.

SOLER, F. «Prólogo». En M. Heidegger, **Filosofía, Ciencia y Técnica**. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp. 53-85, 1983.

VIGO, Alejandro. **Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Biblos, 2008.





# 16

Irene Borges-Duarte  
*Universidad de Évora, Portugal*

**Pobreza y cuidado  
en Heidegger**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.16](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.16)



**Resumen:**

La cuestión de la pobreza, que Heidegger expone en comentario a Hölderlin, en textos producidos entre 1943 e 1945, solo tardíamente publicados (1992, 1994), no remite hacia lo socio-económico, sino hacia la forma de relación por la que se da la experiencia del ser en la existencia humana. No es, pues, una cuestión meramente óptica, sino la de una correlación óptico-ontológica, por la que la dinámica del cuidado se manifiesta a diferentes niveles, en su estructura temporal característica y en el contexto epocal del mundo técnico. Partiendo de la facticidad hacia su correlato ontológico, la presente tematización fenomenológica de la pobreza, en cuanto *tonalidad de fondo* de la transición, alerta al peligro, procura destacar en la estructura formal del cuidado el *novum* que ella representa relativamente a la concepción heideggeriana de *Ser y Tiempo*.

**Palabras clave:** Heidegger; Hölderlin; pobreza; cuidado; tonalidad afectiva; Peligro.



En la historia de la civilización occidental, que arrastra la del planeta y que nos acoge en diferentes configuraciones epocales y modalidades de vida cotidiana, el proyecto técnico del mundo autoafirmase, tediosa pero peligrosamente, imparable y devastador. La pobreza socioeconómica solo es el rostro fáctico de una privación aún más profunda, que se deriva de la pérdida de significado y riqueza del vínculo primordial entre el hombre y el ser, a la que Hölderlin nombrara poéticamente en una voz, que Heidegger hizo suya: *Geviert*, la *quaternidad*. La recuperación de este vínculo no significa un retroceso, sino sencillamente pensar, sintiendo, el anhelo de lo originario (*andenkendes Denken*), sin el cual no es posible el salto a ningún «otro comienzo». La experiencia de este anhelo manifiesta una pobreza muy diferente de aquella. Mas, si acaso pudiese hacerse un camino que abriese otra posibilidad, ello solo puede darse en el mundo fáctico, en el que somos y estamos –que es el de la técnica o, como dice Heidegger en la conferencia de Atenas, del «proyecto cibernético del mundo»–. Ello significaría: atravesarlo hacia otra cosa, que hay que poner al descubierto.

Partiendo, pues, de la facticidad hacia su correlato ontológico, la cuestión heideggeriana de la pobreza, expuesta entre 1938 y 1945, la presenta como la *tonalidad de fondo* de una posible transición de la experiencia metafísica tradicional y de sus aporías hacia la experiencia afectiva de otra atmósfera de existencia, de la que el cuidado constituye la estructura. Frente a la noción óptica común, la «pobreza» en cuanto relación tonal ofrece un *novum*, correspondiente al rastro de sentido de lo que, en los primeros tiempos de su producción, Heidegger llamaba «indicación formal». El contraste implícito entre el sentido óptico y el sentido ontológico de «pobreza», en estos textos, aclara explícitamente, además, dimensiones del cuidado, que no aparecían en *Ser y Tiempo*<sup>293</sup>. Este será el camino que ahora iniciamos.

293 Las citas se harán, siempre que posible, por la edición de referencia –*Gesamtausgabe* [GA]– seguida del correspondiente volumen. Excepcionalmente, en el caso de *Sein und Zeit* [GA 2], la paginación indicada corresponde a la que figura al margen, que reproduce la 7.ª edición (en Tübingen: Niemeyer).

En la obra de 1927, la correlación óptico-ontológica originaria quedaba explícita en el nombre mismo del *Dasein* o *ahí-ser*, según múltiples modalidades de articulación de la comprensión ya de antemano densa de afecto, es decir, en la producción de sentido. El ser y su ahí en el mundo humano se abren co-originariamente como correlatos en una relación o vínculo dinámico, por el cual ambos se muestran fenomenológicamente en su verdad, articulándose en palabra u obra. El *cuidado* (*Sorge*) es la forma de esa relación, por la cual las cosas y los humanos se revelan en presencia, pero también en proyecto y como retaguardia vital. El cuidado atraviesa nuestra existencia no solo formalmente, como ejercerse temporal, sino también ópticamente, en la producción de configuraciones comportamentales y simbólicas específicas. En sentido propio, de máxima autenticidad, o en sentido impropio, o incluso cayendo en descuido, el vínculo hombre-ser es el cuidado.

En años posteriores, sin abandonar esta idea del cuidado en cuanto estructura fundamental del ser-en-el-mundo, Heidegger encuentra otras maneras de hablar de lo mismo, en sus diferentes matices, incorporando referencias nuevas. La Historia del Ser, heredera de la fenomenología *aletheológica*, acentúa el carácter errante del sentido o de la verdad, a la manera griega de no-estar-encubierto o *a-letheia*. La atención especial al *a-* privativo, registro del rehusarse originario del ser a dejarse aparecer, marca también una inflexión en la orientación del análisis heideggeriano, ahora centrado en mostrar la guardia y salvaguardia de lo secreto, a la vez que, de la alarma, apenas apercebida, que denuncia el peligro del olvido absoluto (de lo que se oculta) y proclama la necesidad del «paso atrás».

En este enfoque de la cuestión del cuidado surge el tema heideggeriano de la pobreza. Su contexto óptico está marcado por la facticidad de la guerra y de su fin inminente (1943/45). Pero la preocupación que expresa introduce una importante caracterización del cuidado: su carácter de protección (*Schonung*, *Hut*) de lo que, en la tierra y mundo devastados, «la pobreza» viene a permitir divisar de modo *excepcional*

– la penuria (*Not*) como necesidad de una mudanza de dirección (*Notwendigkeit*) y ruptura (desconstrutiva) relativa a la maquinación–. Este término constituye aún el paradigma de lo que, pocos años más tarde (1949), surgirá bajo la designación de *Ge-stell*. Percibir en su agudeza esta miseria ontológica –que excede la meramente óptica– pone en guardia y distingue<sup>294</sup> lo que, en *Sein und Zeit*, constituye el carácter ontológico *ejemplar* del *Dasein*.

El presente ensayo busca justificar esta lectura de la noción heideggeriana de pobreza, en correlación con el mundo de la tecnología avanzada, yendo al encuentro de su base existencial: el cuidado. Procederemos en 5 momentos: 1. La cuestión de la pobreza; 2. La temporalidad; 3. Pobreza, en sentido común; 4. Pobreza como «tónica fundamental»; 5. Peligro y cuidado.

## LA CUESTIÓN DE LA POBREZA

La meditación que Heidegger dedica específicamente a la «pobreza» se reparte por varios textos, de diferente alcance y datación. El más importante y conocido, y también el más extenso, es un escrito de singular importancia en la historia de su autor, presentado en 1945 y publicado póstumamente, por primera vez, en 1994<sup>295</sup>. En él, se desarrolla un boceto, con el mismo título, de 1943 e inicialmente difundido como *Jahresgabe* 1992 por Heidegger-Gesellschaft<sup>296</sup>. Alrededor de estos y, ciertamente, del período que comienza en 1938, en la atmósfera del *Beiträge* (HEIDEGGER, 1989), y se extiende hasta 1949, encontramos varias

294 Heidegger (2013) menciona: «Die Auszeichnung zur Armut in der Gewahrnis (Schonung)» (p. 1205).

295 Véase Heidegger (2013, pp. 871-871). La edición original es de F. W. von Herrmann (1994). De este texto existe una versión en castellano, para la que se remitirán las citas, aunque no siempre sea reproducida literalmente: Heidegger (2006).

296 Véase Heidegger (2013, pp. 710-712). La primera edición también es de von Herrmann. Alexandre Schild ubica su redacción en 1943 (*vide* SCHILD, 2013, p. 971).



notas y reflexiones importantes, que contribuyen a reflexionar sobre la importancia del tema para su autor<sup>297</sup>. Nos adentraremos en el texto de 1945, proporcionando las referencias restantes a su debido tiempo.

Una modulación complementaria del tema podría ser la que Heidegger había introducido inicialmente, en el marco de las Lecciones de 1929, al mencionar la «pobreza de mundo» del animal, en contraste con la «falta de mundo» de la piedra y la capacidad humana de hacer o formar mundo (HEIDEGGER, 1983, 274 ss.). Sin embargo, el propio Heidegger aclara, en los *Beiträge*, que este contraste está fuera de lugar, porque lo que entonces llamara *Weltarmut* debería entenderse como *Weltlosigkeit*, caracterización esta que ya no le parece ser atribuible a la piedra, puesto que lo inanimado carece de toda dinámica comprensiva, sin la cual no puede haber mundo. Por ello, considera inapropiado, en este contexto, el uso que antes diera al concepto de pobreza<sup>298</sup>. La referencia, sin embargo, es importante, en la medida en que revela una variación de vocabulario, que está ligada a la diferente amplitud conceptual del término *Armut*, que ya está presente, por lo tanto, *in statu nascendi* en los *Beiträge*.

Partamos, pues, del texto de 1945. Es una alocución, con fecha de 27 de junio de 1945, diseñada para la circunstancia específica del cierre de ese singular semestre de verano del 45, que no tuvo lugar en la Universidad de Friburgo, sino en el Castillo de Wildenstein, en el alto Danubio, cuando se produjo la derrota militar, la capitulación (7/8 de mayo) y la partición de Alemania. Más que el anuncio de tiempos de escasez o que el miedo a la invasión y a las represalias, que ya se

297 Ambos textos (el de 1943 y el de 1945), junto con las anotaciones y reflexiones que se les ligan, están hoy incluidos en Heidegger (2013). A estas fuentes hay que añadir algunas preciosas referencias en otros dos volúmenes editados por Trawny: GA 69, *Zur Geschichte des Seyns* y GA 97, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)* (Heidegger, 1998 e 2015); además del que editó P. L. Coriando: GA 70, *Über den Anfang* (HEIDEGGER, 2005).

298 Véase Heidegger (1989, p. 277): «Die Erdunkelung und die Weltlosigkeit. (Früher als Weltarmut! Missdeutbar. Der Stein nicht einmal weltlos, weil sogar ohne Erdunkelung)» (GA 65, sec. 154). Este asunto merecería por sí mismo un tratamiento detallado, que no es posible en este contexto, por lo que aquí queda meramente señalado.

estaban experimentando, es el momento de la llamada a un nuevo comienzo, a un amanecer. La «pobreza», cuyo problema se plantea ahí, es, por lo tanto, la que, lejos de la ambición de llegar a un concepto, se traduce como *experiencia y fenomenología de un camino de retorno al centro y al medio de todo el esfuerzo y de todo el proyecto*. La saga, aún indecible, encuentra su punto de partida y apoyo, como había sucedido a lo largo de ese semestre y también antes, recurrentemente, desde 1934/35, repensando la poesía de Hölderlin, regurgitada hasta su transfiguración. Lacoue-Labarthe, en su comentario bien conocido, llama a este texto «la homilía de Heidegger», defendiendo que su estilo, estructura e intención son más «litúrgicas» que pedagógicas o retóricas (LACOUÉ-LABARTHE, 2006, p. 10).

Creo, sin embargo, fiel a mi principio de comprensión del camino fenomenológico heideggeriano, que lo que queda por leer es menos la reflexión sobre la reflexión del poeta, en su contexto histórico y filosófico –que el autor francés considera especialmente importante enfatizar–, que tratar de hacer en común, es decir, en el encuentro de unos con otros, *la experiencia espiritual de la pobreza, en su sentido originario*, es decir, en la forma de lo que, en *Ser y Tiempo*, llamaría un «existenciario» y que, en el Heidegger tardío, podría entenderse como una forma de relación. La «pobreza» es, aquí, una manera de entender y sentir articuladamente el llegar al lenguaje –en el cotidiano y en la historia, de múltiples maneras– del vínculo ontológico, por el que el ser a la manera humana se instituye como local instantáneo (*Augenblicksstätte*) del apropiarse recíproco o mutuo servicio que vincula dinámicamente el hombre y el ser. La traducción de esta idea, que no está en línea con una lectura sociológica o economicista, pero no impide una aplicación meta-ontológica de ese tipo, implica, como es característico de la metodología heideggeriana, una cierta *práctica antifilológica*, consistente con desplazar el contexto de análisis de lo que es lo más obvio y habitual, para poner el tema y sus implicaciones en un horizonte inesperado. Seguiremos este camino con brevedad.

El lema del que parte es una parca cita de Hölderlin. Se trata de un fragmento del esbozo de meditación sobre las etapas de la Historia del mundo, escrito en Bad Homburg, entre 1798 y 1800, cuando el poeta, en casa de su amigo Sinclair, todavía estaba profundamente impregnado de las ideas revolucionarias, que él entendió como un «comunismo del espíritu», en un sentido casi religioso. A diferencia de Lacoue-Labarthe, quien insiste en colocar el fragmento de Hölderlin en su momento y lugar peculiares, que a su ver deberían marcar su significado, sin distorsionarlo, Heidegger, aunque sin dejar de dar las indicaciones relevantes, se ocupa de él *als die Sache selbst*, sin atender a la circunstancia concreta en la que el autor lo concibió<sup>299</sup>. En esa desnudez, de la que parte, que aísla *lo dicho en su puro ser dicho*, que trasciende el presente fáctico, se desarrolla la interpretación.

Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres, para llegar a ser ricos.

*Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden um Reich zu werden.* (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2013, p. 871; 2006, p. 93)

«Nosotros» –dice– es el poeta en su ejercicio de ser-poeta [*dichtend*], «presintiendo» [*ahndend*: arcaísmo poético que enlaza lo ancestral con lo porvenir], en su tiempo propio, el tiempo del proyecto de su estar siendo los unos con los otros en el mundo. Proyecto, es decir, una comprensión anticipada de lo que adviene, de lo que, aunque todavía encubierto,

299 Lacoue-Labarthe, en abierta crítica a la reflexión heideggeriana, centra su interpretación justo en ese contexto histórico, que Heidegger, en el momento de la elaboración de este texto, no parece nada interesado en atender: por una parte, las circunstancias concretas de la meditación hölderliniana original; por otra, la consideración del peso de la inminente derrota alemana en la guerra, que le da ocasión. Con ello, Lacoue-Labarthe se dedica a hablar de lo que, justamente, queda fuera de la intención de Heidegger, pasando completamente al lado del sentido de esta última y de la novedad que aporta. Por otra parte, aun concediendo, con Robson Reis (2013), que quizá no sean «las palabras de Hölderlin [...] la *Vorhabe* adecuada a una meditación sobre la pobreza, en medio de la devastación tecnológica de una guerra mundial» (p. 220), no es menos verdad que, para Heidegger y seguramente para todos los que han vivido su mismo destino, en aquel momento –al que se llamó la «hora cero»– se asistía al descalabro de la «voluntad de riqueza», lo que, justamente, como dice Trawny (1999, p. 426), constituía la ocasión propicia para un giro en el modo de pensar. Volveremos sobre ello más adelante.



llegará a ser. En este texto, el poeta «*ahndend auf das sinnt, was sich im Verborgenen der abendländlichen Geschichte ereignet*». El poeta, de quien dice Heidegger, en los *Beiträge*, que era «el que más venidero de todos los venideros» (HEIDEGGER, 1989, p. 401), recoge en su palabra la articulación que, en la dinámica del cuidado, pone al descubierto y cubierto (abre albergando) el acaecer originario y oculto: el inicio, que marca la apertura de posibilidades y que se encubre en el proceso de realización de lo posible, en su configuración concreta. El pronunciamiento poético dice, entonces, *el tiempo*, no en el sentido cronológico, físico o histórico, sino en el de la experiencia más propia del ser, que es, formalmente, la del cuidado y, existencialmente, la del ser en el mundo. Para Heidegger, aquí: «*die eigene Zeit*» del poeta, su tiempo como persona histórica, se desborda yendo al encuentro de los «*Jahre der Völker*», el tiempo histórico del *Dasein* como estar unos con los otros en el mundo en devenir. Este tiempo es el de la Historia del Ser.

El primer aspecto por tener en consideración en la elaboración de la noción de «pobreza» tiene, pues, el cuño de la temporalidad.

## LA TEMPORALIDAD

El «tiempo del poeta», el «tiempo de Heidegger» y «nuestro tiempo» son expresiones que nombran el tiempo con fecha del convivir en el mundo fáctico, históricamente situado y existencialmente marcado por los acontecimientos coetáneos de la ocupación vital de cada uno<sup>300</sup>. Incluso, sin limitar su alcance a una mera crónica, esta consideración del tiempo vivido es estrictamente intratemporal y corresponde al vivir en el horizonte del tiempo de cada uno en el mundo.

300 Véase Heidegger (1989a, pp. 54-55): «[...] el carácter fechado del tiempo. No se trata de una fecha meramente en el sentido del calendario. Se trata de un tener-data más originario, sobre el que la fecha del calendario se funda. El carácter datado del tiempo puede incluso ser bastante impreciso, sin que por ello deje de pertenecer necesariamente al tiempo su carácter de datado».

Otro es, para Heidegger, el tiempo de la palabra poética: porque es *lenguaje* y porque es *poético*, es decir, porque es Palabra en su sentido más puro y más propio: un nombrar inaugurador de sentido. En cuanto dictado poético (*Dichtung*), lo dicho produce sentido, al sacar a la luz la verdad, al acogerla y guardarla, en adelante descubierta. Como lenguaje, la comprensión densa de afecto del poeta se articula en el poema, en el que el ser se da a ver –o a oír o a leer–, en el lugar donde se abre y libera. En la *perspectiva poética*, la palabra es *Ereignis*: apropiación propicia del ser por su ahí humano y del hombre-poeta por el ser, que así se da en forma de poema. En el lenguaje de los *Beiträge*, es el local instantáneo (*Augenblicksstätte*) de un inicio. Su tiempo es el del instante. En la perspectiva lingüística (de la lengua fáctica), es una manifestación del habla (*Rede*), es decir, de la estructuración discursiva de la comprensión afectiva, que se extiende y discurre en presencia de aquello que preocupa y de que se habla. Su tiempo es, por lo tanto, el del ser-en (un mundo): el tener presente, aguardando y guardando (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*) (HEIDEGGER, 1977, p. 354), en que consiste el ocurrir y transcurrir de la existencia en su ejercicio cotidiano cabe los entes, que vienen a su encuentro dentro del mundo.

Sin poder detenernos en este punto, baste recordar que, en *Ser y Tiempo* (sec. 68d) el habla-discurso, co-originariamente con la comprensión y el afecto, pero, a diferencia de estos, se caracteriza por no temporalizarse «primariamente en un éxtasis determinado» (HEIDEGGER, 1977, p. 349), por lo que le es primordialmente inherente la estructura del cuidado *en su unidad triádica*: «el advenir que hace presente siendo sido» (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*) (HEIDEGGER, 1977, p. 350). Sin embargo, cuando se lleva a cabo en el ejercicio lingüístico cotidiano en el mundo circundante, el habla que articula el mundo circundante, cuidándolo y hablando de él, termina siendo, sobre todo, un hacerle presente<sup>301</sup>, por el que se extasía, privilegiadamente, como *presente*. Por lo tanto, hemos de considerar la

301 Véase Heidegger (1977, p. 349): «Como el habla se expresa, *de facto*, regularmente mediante el lenguaje y a la manera de un dirigirse ocupado al "mundo-circundante", el hacer-presente tiene, de todos modos, una función constitutiva privilegiada».

cuestión del lenguaje siempre en esta doble implicación temporal: el habla es la proyección articulada de lo sido en el porvenir, pero, sobre todo, el estar extasiado en el presente y junto a él.

Hay, pues, un margen para *hablar de la pobreza* de dos maneras bien distintas: (1) temporalizándola en el mundo fáctico, del que parte la solicitud concreta, la llamada siempre inmediata a la comprensión; y (2) propiciando una apropiación auténtica de su sentido ontológico más extremo. En el poema de Hölderlin, aquello a lo que se alude puede ser interpretado en una perspectiva o en la otra, sin que entre ambas haya propiamente una contraposición<sup>302</sup>, pues se hallan en planos distintos. En verdad, solo con base en lo ontológico es posible reapropiarse de lo óntico, en su carácter esencial, por lo que solo por la vía meta-ontológica sería posible una consideración apropiada de la problemática concreta de la pobreza.

## PRIMER ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO: POBREZA EN SENTIDO COMÚN

Fiel a su práctica fenomenológica propia, Heidegger busca en el lenguaje la peculiar articulación del ser en su aparecer –en este caso, el decir poético, tan radical como proyectivo–. La exploración lingüística, básicamente etimológica, constituye la vía de acceso de la comprensión de lo que se muestra en la inmediatez de su mostrarse, a pesar de que sea interpretativamente que «la comprensión se apropia, comprendiendo, de lo comprendido» (HEIDEGGER, 1977, p. 148). El rasgo hermenéutico es inherente y constitutivo de la fenomenología

302 En crítica a Lacoue-Labarthe, André Duarte contrapone a la lectura «geo-etno-política» de aquel la hermenéutica epocal, definiendo la oportunidad del texto heideggeriano, con su fuerza «paradójica», pues sin ignorar la realidad de la «pobreza en su carácter premente y empírico», es capaz de dar voz al «instante de la historia mundial como oportunidad privilegiada de pensar la pobreza y la necesidad según un registro teórico distinto del de las ciencias ónticas» (DUARTE, 2013, pp. 309-310).



heideggeriana. Lo que se muestra es el *ser* en su relación al *ahí* (humano), que le acoge bajo la forma del sentido, ya de siempre afinado con acepciones culturalmente sedimentadas, o bien, en ausencia de estas, desafinado por alguna forma de inquietud<sup>303</sup>. Hemos, pues, de interrogarnos acerca de lo que se nos muestra como pobreza.

Se trata de una forma de *ser* del *Dasein*, de su ser-en-el-mundo-los-unos-con-los-otros cabe los entes, que vienen a su encuentro dentro del mundo. De inmediato y en la mayor parte de las veces, los entes integran el pequeño mundo-ambiente del cotidiano de cada uno. Son algo de lo que se necesita para vivir y que está más o menos a la disposición de todos los que habitan el inmenso almacén en el que la realidad se volvió, por estar a-la-mano de los humanos, ya sea en el actual contexto civilizacional de la sociedad tecnológica, ya sea en épocas anteriores, en las que las múltiples formas y fuerzas naturales presentaban más resistencia al antropocentrismo hoy dominante. En todos los casos, los humanos experimentan el mundo circundante como fuente de satisfacción de sus necesidades, al cuidado de su sobrevivencia, de alcanzar y mantener el bienestar, (individual y social), incluso de algún lujo. Dependen de él como quien carece de lo que él tiene para ofrecerle. La relación intramundana es, pues, *de dependencia y de carencia*: se expresa como un tener o no-tener aquello que hay ahí-delante, lo que la «voluntad de poder» nietzscheana, trasmutada en «voluntad de querer» por Heidegger, muestra en su *nihil*. La primera y más habitual imagen de «pobreza» es, por ello, la que traduce este «no-ter» y su correlativo «precisar de»:

«Pobre» y «rico», en sentido común, tienen que ver con posesión, con el tener. (HEIDEGGER, 2013, p. 878; 2006, p. 106)<sup>304</sup>;

303 En un paralelo elemental entre la fórmula husserliana de correlación noésis-noema y la que, de manera introductoria, el mismo Heidegger (1975, 26 ss.) usa en los *Problemas Fundamentales da Fenomenología*, habríamos de colocar el *Dasein* como grafo de la vinculación prerreflexiva del ahí-ser, siendo ontológica la relación que se da entre el poder darse del ser y el poder dársele cobijo en la comprensión ya de antemano siempre afectiva y articulada –o sea, el ser a la manera humana, en a su máxima dignidad–.

304 Texto de 1945.

[...] designan el poseer, sea poco o mucho. La riqueza es lo contrario de la pobreza. Mas lo «poco» y lo «mucho» y todo lo que es «posesión» dependen de lo que hay para poseer y por alguien. (HEIDEGGER, 2013, p. 710)<sup>305</sup>

Esta acepción del término menciona la «mera indigencia» (*blosse Arm-seligkeit*), de la que Heidegger, en el comentario a *Andenken*, dice ser «una falta que siempre se liga a un no-tener, que al no tener, inmediatamente desea «tener» todo, aunque sin la aptitud para ello» y que, por ello, «queda imparablemente pendiente de la riqueza, incapaz de saber acerca de su esencia propia, ni de querer asumir las condiciones de hacerla propia» (HEIDEGGER, 1981, p. 133)<sup>306</sup>. Esta pobreza aquí mencionada –la mera falta de riqueza– no es aquella de la que Heidegger llegará a hablar y a la que, en este texto, tan solo alude como a un «ánimo de pobreza», *Mut der Armut*. Por ahora, dejaremos en suspenso lo que ello implica, para centrarnos aún en el sentido vulgar del término.

En una perspectiva fenomenológica, esta vivencia de «mera indigencia» expresa la correlación entre un sujeto carente y deseante (individual o colectivo) y un objeto deseado y saciante (singular o plural), tan intramundano el uno como el otro, siendo la dependencia su forma de relación. En la óptica ontológica de *SuZ*, encontraríamos la estructura triádica siguiente: sentimos necesidad (*Notdurft*) de, es decir, ante algo (*das Wovor*), de lo que carecemos (*das Nötige*), en virtud de experimentar nuestro *Dasein* él mismo (*das Worum*) como carente (*das Genötigte*). El primer momento –el ante qué– indica urgencia en obtener o poseer algo *vorhanden*, intramundaneamente presente, que tiene el carácter de urgente (*Nötigendes*). Solo es urgente si, de algún modo, integra nuestras expectativas y experiencias vitales, nuestro

305 Texto de 1943.

306 Alexandre Schild (2010) resalta la importancia de este contraste, del que parte en su estudio: «Denn das Entbehren verstrickt sich stets in ein Nichthaben, das gleich unmittelbar, wie es nicht hat, alles auch unmittelbar, ohne die Eignung dafür, «haben» möchte. Dies Entbehren entspringt nicht dem Mut der Armut. Das habenwollende Entbehren ist bloße Armseligkeit, die sich unausgesetzt an den Reichtum hängt, ohne dessen echtes Wesen wissen zu können und die Bedingungen seiner Aneignung übernehmen zu wollen» (pp. 69-71).

estar-ocupado en medio de las cosas alrededor nuestro. Por tanto, lo que funda esta urgencia es el cuidado de ser-en-el-mundo. Pero hay también una cierta anticipación e inquietud por el carácter potencialmente amenazante del no-tener, para el cual esa urgencia alerta. El segundo momento estructural es *el carecer* propiamente dicho, el *tener necesidad*, que articula dinámicamente lo que urge con aquel en virtud de [*Worum*] quien se siente el urgir como tal –el propio *Dasein*, que constituye el tercer momento–. Carecer conlleva, entonces, el abrirse del mundo, en el que somos y estamos, como algo que tiene sentido en cuanto respuesta a nuestras necesidades y urgencias (*Bedürfnisse*), siendo potencialmente nociva su falta. Desde este punto de vista, el mundo consiste en aquello que debe poder asegurar no tener que pasar necesidades: es un reservatorio de abastecimiento al que recurrir.

Sobre esta base fenomenológica podemos fundar una comprensión meta-ontológica de la pobreza como fenómeno social en las sociedades humanas, dependiendo su caracterización positiva concreta de la configuración epocal. En el tiempo de *Ge-Stell*, la composición tecnológico-industrial del mundo busca asegurar la posesión potencial de lo que es necesario a través de la figura de una cultura de la abundancia y del bienestar, de la circulación de mercado dentro de un mundo que no es sino un fondo de almacén (*Bestand*). La sociedad industrial se impone al garantizar que los bienes fundamentales están accesibles para consumo y técnicamente controlada la disponibilidad de materias primas, medios de producción, fuerzas energéticas y mano de obra, en proporción a necesidades más o menos estables, si bien, en cierta medida, variables, de poblaciones por todo el globo. Peter Trawny sintetiza bien este horizonte, partiendo de los textos heideggerianos de la conferencia de Bremen de 1949 (HEIDEGGER, 1994) y del seminario de Le Thor de 1969 (HEIDEGGER, 1986):

Todo lo que hay está bajo el dominio «circular» de la necesidad y del uso, del encargar y volver a encargar. Todo está «listo para distribución en permanencia», todo está disponible



continuamente. «Todo» también incluye aquello que, habitualmente, querríamos considerar fuera de esta «circulación» de «piezas en stock». Como las obras de arte, por ejemplo. [...] En «Ge-stell» no hay nada ni lugar alguno libre de esta red omnidireccional del encargar. [...] Todo, sin excepción, está disponible. [...] El poder disponer de todo y algo más es la riqueza (*Reichtum*) de la metafísica plenamente consumada. «Ge-stell», en esa medida, es el caparazón que encapsula el espíritu, revolviéndose dentro de sí mismo, al final de la historia. Es el «presente absoluto» de la «movilización total». El mundo es un almacén. Es el dominio del más pleno estar-lleño. (TRAWNY, 1999, pp. 419-420)

Es importante registrar que a la «pobreza» le toca ser banida de esta imagen del mundo, no debiendo sobrevivir sino como reducto excéntrico, al margen de ese ambiente o fuera de él, o incluso, ocasionalmente, como un espacio intersticial entre fases de desarrollo de un proceso, integrante de varios determinismos, que pueden acaso colidir entre sí –por ejemplo, una guerra con su peculiaridad–. La miseria fáctica y común, empero, la que sigue vigente y urge respuestas al nivel de lo inmediato y positivo, queda como lo innominable, fuera de cuadro socioeconómico, aporofóticamente ajena al diseño o proyecto de lo futuro<sup>307</sup>. La pobreza solo viene a ser comprendida como lo temible y negativo de la riqueza, siendo esta la que ocupa el lugar de lo que corresponde al *animal laborans*, si se me permite usar la expresión de Hannah Arendt. Traer a la palabra es distinguirla, darle visibilidad como señal de lo que es el peligro:

La vecindad de la muerte es la señal de esta distinción. Esta consiste en distinguir el hombre para la pobreza, para habitar esencialmente en un dejar, que acontece como protección del

307 El trabajo de Adela Cortina (2017) es, en este sentido, preclaro y ontológicamente relevante. Su denuncia conceptual de la «aporofobia» en nuestra sociedad, del rechazo social tácito al pobre miserable, invisibilizándole, deja ver fenomenológicamente la articulación comprensiva de esa encubierta presencia. Ella es el correlato de la gente, que abre pre-comprensivamente el mundo en la tónica del miedo a lo que no espeja la figura de la cultura gestélica de la abundancia y del consumo asegurado. La facticidad de la pobreza óptica exhibe descarnadamente lo que se guarda de aparecer: la pobreza ontológica en su autenticidad.

estar-en-guardia [*Hut der Gewahrnis*]<sup>308</sup>, y en la que el servir es pertenencia de la pobreza, como su propiedad. Mas esta distinción queda, desde el primer momento, olvidada al olvidarse el no-olvido. Aunque es verdad que el hombre acontece en el estar-en-guardia del «Ser», y [...] preserva lo que viene a la presencia, pues él, en tanto que presente a lo que se le presente, es el que lo percibe y lo lee y, así, está él mismo ante ello [...]. La distinción de la pobreza queda olvidada en favor del alzamiento por tener lo que está disponible! (HEIDEGGER, 2015, pp. 291-292)

Las dos «pobrezas» se unen y separan aquí: en la atención al ser, en la que el *Dasein* consiste, al habitar el mundo, dejando ser y dejándose usar por el ser para su aparecer –el *Er-eignis*–, en cuanto apropiación por la que lo humano se propicia o acontece. Pero el ser se oculta y olvida los entes en-presencia, y el humano concede y cede ante la humana gana de poseer lo presente. La pobreza, que distinguía su estar al servicio del ser, ya solo queda como marca de su carencia, por tanto, de su gana de poseer. No es, empero, esta noción «común» de pobreza, que depende de la de riqueza como su negativo –y que solo en esa medida queda completamente olvidada–, que Heidegger trabaja a fondo en su texto de 1945.

## SEGUNDO ACERCAMIENTO: POBREZA COMO «TÓNICA FUNDAMENTAL»

Como casi siempre, Heidegger sigue un camino deconstructivo, que parte de una acepción habitual, para llevar al *novum*, aunque sin prescindir de matices de sentido tradicionales, que subrayan la novedad a su lectura. Parte, como hemos visto, de la voz de Hölderlin, poética y plena de autenticidad, sin duda densa, también, de sedimentaciones

308 Traduzco *Gewahrnis* (de *gewahren* ou *gewahr werden* –divisar, percibir, percatarse), que en inglés se traduciría con propiedad por *awareness*, no tiene un buen equivalente en las lenguas latinas. Opto por la versión «estar-en-guardia» por respetar la raíz *wahr-* (que pasó a las lenguas latinas como *guar-*) en el sentido de vigilancia, de estar alerta y, por ello, tener cuidado.

culturalmente investigables<sup>309</sup>, mas orientándola en otra dirección. En el fragmento inicialmente citado, Heidegger relaciona «pobreza», justamente, con una *Kehre*, un giro en el camino –temática que constituye el *leitmotiv* de su pensar a lo largo de los años 30, traduciendo, entre 1936 y 1938 en la perspectiva de una *Kehre im Ereignis*, de que trata en los *Beiträge*–. Atendamos: «Se nos concentra todo en lo espiritual. Nos hemos vuelto pobres, para llegar a ser ricos» (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2013, p. 871).

Pobreza y riqueza son, pues, los *dos extremos reversibles* de un camino, que el uso de la primera persona del plural indica ser el nuestro: el *Dasein* (el ahí-ser) es el que, siendo pobre, llegará a ser rico. Esta *reversibilidad* en el darse del ser a su ahí, en el abrirse del ahí al ser, es la *cuestión fundamental del pensamiento de Heidegger*, desde la mitad de los años 30, siendo la reflexión sobre la gracia o desgracia el momento apical de esta posibilidad intrínseca a la dinámica de ser<sup>310</sup>. La frase citada, sugiere que hay una «concentración» en lo «espiritual» subyacente a la inversión de camino, que así acontece. Casi la mitad del texto final de Heidegger está dedicado a la comprensión de estos dos últimos términos. La otra mitad trata de mostrar el acontecer de la reversión misma, en su articulación lingüística y en cuanto posibilidad.

309 Robson Ramos dos Reis subraya la presencia en Heidegger de las concepciones paulina y ekhartiana de pobreza, además de establecer un puente hacia el uso que Karl Marx hace de la «pobreza del proletariado» y hacia el planteamiento de W. Benjamin acerca de la misma en la época tecnológica. (REIS, 2013, pp. 215 y 221). La base cristiana de la noción de pobreza también subyace en la lectura de Lacoue-Labarthe, al hallar este una «intención litúrgica» en el texto de Heidegger –lo que André Duarte (2013) refuta–. Schild destaca, por otra parte, que tampoco se trata de «pobreza en el sentido que cierta tradición del cristianismo concibió como «voto» de acceso a la “vida consagrada”» (SCHILD, 2010, p. 66). Considero que la presencia y proximidad del lenguaje del cristianismo es obvia en muchos textos y expresiones heideggerianas, entre las que se cuenta la conocida designación de «el pastor del ser» (que debería suceder al «señor del ente»), en la *Carta sobre el Humanismo*. Pero la intencionalidad del uso heideggeriano de la terminología no señala, sin embargo, en la dirección del cristianismo nada más que desconstructivamente.

310 La cuestión de la reversibilidad de gracia y desgracia surge con fuerza en la interpretación de la *Antígona* de Sófocles, en el curso de *Introducción a la Metafísica* de 1935, pero no dejará de impregnar toda la meditación de Heidegger hasta sus últimos años, ligada a la estrofa hölderliniana de «Patmos»: «Pero donde está el Peligro, crece también lo que salva». Esta sentencia marca –en sentido inverso al del coro de los Viejos tebanos, no debemos olvidarlo– el momento final de la meditación sobre la técnica y la problemática del «paso atrás». Más largamente, a este propósito véase Borges-Duarte (2017, pp. 76-77).



El término «espiritual» es el que está más preñado por la tradición. Heidegger se detiene, por ello, en la evocación de posibles lecturas metafísicas espurias (como voluntad, como consciencia de sí, como entendimiento o como subjetividad)<sup>311</sup>, antes de invocar de nuevo a Hölderlin para aclarar a qué puede estar aludiendo lo «espiritual». Lo hace en un pasaje, que se considera proceder de la misma época en la que inauguró, como mote, toda esta meditación, y en la que lo «espiritual» se contrapone a lo «maquinal» (*Maschinengang*) –explicitado como «un dios un el mundo»<sup>312</sup>–, que solamente podrá alcanzarse mediante una «relación sublime», que «se eleve sobre el urgir de las necesidades (*Nothdurft*)». Lo maquinal, aquí, significa lo que está inmerso en el determinismo causal, en el engranaje inherente a la intramundanía en el mundo circundante, mundo de objetos y de utensilios, a los que estamos presos. «Espiritual» sería lo que «se eleva» por encima de esa opresión, sublimándose, es decir, liberándose (de la relación sujeto-objeto) y «llegando a la cumbre» (HEIDEGGER, 2013, p. 877; 2006, p. 103). El modo como Heidegger describe este ápice introduce un nuevo detalle relevante: elevarse hasta ese punto culminante significa alcanzar el *Grundton*, la «tónica fundamental». El término es abiertamente comprendido de manera musical: «deja que en ti sea tocada la tónica fundamental y, entonces, en su timbre los acordes repercutirán en armonía» (Heidegger, 2013, p. 883). De este modo, la sublimación libertadora se revela ser una afinación, de tipo afectivo: un acuerdo tonal<sup>313</sup>. En el texto breve de 1943, preparatorio de la charla de 1945, dice Heidegger (2013): «lo “espiritual” es lo que está afinado con el espíritu y desde el espíritu, siendo, por ello mismo, lo que afina» (p. 712)<sup>314</sup>.

311 Véase Heidegger (2013, pp. 374-376 y pp. 882-883).

312 Véase Heidegger (2013, p. 876; 2006, p. 101). «Ni él solo ni los objetos que lo rodean pueden hacer sentir al hombre que existe algo más que un funcionamiento mecánico, que hay un espíritu, un Dios en el mundo, pero una relación más viva con aquello que [lo] rodea, una relación sublime que lo eleva por encima de la necesidad» (Hölderlin, 1978, p. 861).

313 En el texto de 1943, comentando a Hölderlin, dice: «der „Geist“ ist der Gott» (HEIDEGGER, 2013, p. 712).

314 «Das «Geistige» ist das aus dem Geist auf den Geist Gestimmte und also Stimmende» (HEIDEGGER, 2013, p. 712).

Se trata, pues, de un «libertarse» (de lo opresivo) que se traduce en la disponibilidad para lo no-intramundano, un afecto –pero no una inclinación hacia– por lo que no puede poseerse. Ese “disponerse” o “abrirse a” es lo que Heidegger entiende como «concentración»: traer lo periférico al centro –que es la cumbre– como apertura tonal. La concentración trae el hombre hacia *su medio propio: hacia su ser*. Ello significa: se intensifica en acuidad su estar-en-guardia (*Gewahrnis*) hacia aquello que le constituye ontológicamente, en sentido propio: hacia su ahí-ser, *Dasein*.

Por ello, también la concentración misma es caracterizada como «tónica fundamental»: *Grundton* (Heidegger, 2013, p. 882) Ella conlleva una otra forma de relación (co-relación) *de quien es pobre* con lo que no puede poseerse –una *erhabene Beziehung* (2013, p. 876)–. Los términos de la relación se han modificado. Ya no es el sujeto en su (inter) dependencia de los objetos del mundo circundante, sino el *Dasein*, en su máxima dignidad como ahí-del-ser; no son tampoco los entes, ahí delante, sino el Ser, que jamás está a-la-mano ni es poseído por nadie; y la forma de relación no es tampoco de dependencia, carencia o urgencia, mas de algún otro tipo. En los *Beiträge*, la co-relación es descrita como precisar/usar –*Brauchen*: un mutuo *servicio*, que constituye el acontecimiento fundacional, el propiciarse de la apropiación recíproca del hombre (en su existencia histórica, en su ser comprendiente) por el Ser y del Ser por el hombre. El ser precisa del hombre para aparecer «ahí», y el hombre se deja usar en reciprocidad. De ese modo, el *Dasein*, o bien se enriquece hasta la plenitud, o bien se atiene a las configuraciones ópticas, en las que se pierde, olvidando lo que es su «espíritu»: el ámbito libre para el don del aparecer. El Ser precisa poder ser acogido y cuidado. El hombre precisa acogerle y cuidarle. La *nueva relación* viene a ser, pues, un «liberar» [*freien*] el «ahí», él mismo para cuidar, para «celar» por el Ser:

Liberar [*freien*] significa, originaria y propiamente, preservar [*scho-nen*], dejar a algo reposar en su esencia, protegiéndolo. Pero

proteger [*Behüten*] es: retener la esencia en el cobijo donde solo permanece si se le permite retornar al reposo de su propia esencia. Proteger es: ir asiduamente en auxilio de este reposo, poner esmero en este retorno. (HEIDEGGER, 2013, p. 878; 2006, p. 109)

En el texto de 1943, este dar celoso cobijo es nombrado «amor» [*Liebe*]:

Liberar [*freien*] –en ello consiste la esencia del amor–. (El término sánscrito corresponde al germánico «*fry*», que significa «amor»– liberar la esencia, proteger uniendo, celoso y parco, eso es la esencia del amor y del amar. [...] Amor es lo que liberta para el goce de todo el Ser, procedente de la libertad gratificante. Por ello, el «amor» y la palabra [que lo dice] también son lo callado en la gracia del silencio. Y, así, el amor es protector de lo no-dicho». (HEIDEGGER, 2013, p. 705)

La referencia afectiva, en creciente intensidad, caracteriza, por tanto, la apertura existencial al Ser, que no se deja encarcelar en la lengua fáctica, sino que se mantiene en relación, como pura dádiva: el reverberar de una armonía. De esa manera, en el texto de 1943, *la pobreza viene ella misma a ser* «la tónica fundamental del diálogo poético» (Heidegger, 2013, p. 708), que subyace en la voz de Hölderlin, cuando menciona, en el de 1945, ese «nosotros» de la concentración en lo espiritual: «la tónica fundamental de la esencia aún encubierta de los pueblos occidentales y de su destino» (HEIDEGGER, 2013, p. 880).

Esta descripción tonal de la pobreza deriva, por otra parte, del parentesco lingüístico de *Armut* con *Mut* –el ánimo o dinámica cordial, que mueve y alienta el *Dasein* en su estar siendo–. En un fragmento de 1941, integrado en *Über den Anfang*, Heidegger registra variantes afectivas de lo que se entiende por *Mut*, corazón de *Gemüt*, hacia donde señala la concentración, destacando centralmente la pobreza:

El ánimo (*Gemüt*) anima y desanima, espera y desespera. Ánimo es estar-afinado por la afinación de la voz del Ser. El ánimo es del ahí-ser (*Da-sein*). [...] El ánimo descubre y encubre, insta en el entremedias del claro del Ser. La pobreza (*Armut*) y la plenitud del Ser como acontecimiento de apropiación; la dulzura (*Sanftmut*) y la calma del Ser; la paciencia o longanimidad (*Langmut*) y la duración; la gracia (*Anmut*), esta tríade cordial como brillo del inicio



(la magnanimidad de la longanimidad para la dignidad de la pobreza de la apropiación propicia); la magnanimidad (*Großmut*) y el Ser como encubrimiento (dignidad); la melancolía (*Schwermut*) y el carácter abismal del Ser; la ecuanimidad (*Gleichmut*) y la ambivalencia del Ser; el disgusto y el mal-humor (*Unmut, Mißmut*) y la no-esencia del Ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 135)

De este elenco de afectos, que concentra el Ser en el «ahí» cordial en que inicialmente se da a ver, la pobreza surge no como un concepto, en referencia a un hecho o a una situación, en su objetividad empírica y científicamente comprobables, sino como una modalidad de afinación ontológica, como una modalidad del abrirse tonal del ahí-ser. En ese sentido, ya aparece en 1941, como «apropiación» (*Ereignis*) en «plenitud» (*Fülle*), como dignidad (*Würde*), como la posibilidad más auténtica de dar cobijo y, por tanto, como la «afinación afectiva de la transición»<sup>315</sup>. Por todo ello, no tiene nada de raro que, en el texto de 1945, Heidegger incluso lamente que uno no sea pobre «lo suficiente»: «[...] pobreza es la alegría enlutada por no serse jamás pobre lo bastante. En este tranquilo desasosiego consiste su serenidad, acostumbrada a superar todo lo relativo a la necesidad» (HEIDEGGER, 2013, p. 880).

Pero, aquí, en lo que me parece constituir el punto apical de la concepción existencial de la pobreza, lo ontológico y lo óntico vuelven a tocarse, exigiendo un último acercamiento que recoja las implicaciones de la *Kehre im Ereignis*.

## EL PELIGRO Y EL CUIDADO

La cuestión, en verdad, se coloca sobre la base óptica del ejercicio corriente del vivir cotidiano y de cómo, ocupados en hacer por la vida, puede ser posible que se dé una deriva ontológica, saltándose de «pasar necesidades» o «privaciones», con el apremio que implican,

315 «Pero la afinación afectiva de la transición (Übergang) es: la magnanimidad de la paciencia en la pobreza, desde la riqueza de la propiciación de la apropiación (*Ereignung*) del ahí-ser a través de la intimidad de lo más inicial del primer inicio» (HEIDEGGER, 2005, p. 134).

hacia el sentir otra necesidad o privación: la de un sentirse abierto/libre para lo que no apremia<sup>316</sup> –lo espiritual, el Ser–. Esa actitud o tónica fundamental es la que viene Heidegger a describir como «esencia de la pobreza»: «Ser pobre quiere decir: no carecer de nada, salvo de lo no necesario; no carecer de nada sino de lo Libre-que-libera [*das Freie-Freie*ndes]» (HEIDEGGER, 2013, p. 878; 2006, p. 111).

Toda la meditación responde a una experiencia, que es la del riesgo de pobreza, en el sentido vulgar del no tener aquello que es necesario tener para vivir y que, al faltar, urge procurar. La caída en esa experiencia intramundana –y en la ansiedad y en las conductas destinadas a evitarla o a hacerle frente– estructura una forma de existencia, que corresponde a la errancia:

El peligro más propio de la necesidad y de los tiempos de indigencia [*Notzeiten*] está en que tanta necesidad impida que sea verdaderamente experimentada la *esencia* de la necesidad y que sea percibida a partir de esta esencia la señal que llama a poner fin a la necesidad. [...] La «vida» gira sobre ella misma en su propio vacío, que la asedia bajo la figura, apenas notada y a menudo inconfesada del aburrimiento. En este vacío, el hombre se extravía. Se equivoca de camino sobre el cual aprehender la esencia de la pobreza. (HEIDEGGER, 2013, p. 880; 2006, pp. 115-117)

El ansia de supervivencia y el trajín cotidiano que busca garantizarla no son, pues, lo único que hace que los humanos se desencaminen de la experiencia de apertura al ser en plenitud. También es decisivo el que no sean capaces de reconocer el vacío ontológico que ronda el corazón del habitante en las sociedades tardo-modernas, des-animándoles

316 La lengua alemana ofrece una vía de acceso a esta experiencia: el término *Notwendigkeit* que, al significar «necesidad» en el sentido de lo que obliga, une dos raíces: *not-* (penuria, urgencia) y *wend-* (mudanza, cambio de dirección), sugiriendo etimológicamente que al urgir de la miseria se liga la necesidad de una mudanza de conducta o de situación. En el texto de 1945, Heidegger explota esa implicación lingüística hasta los límites de la traducibilidad, teniendo en cuenta todas las variantes posibles. Lo cual no es sino la manifestación de su vía fenomenológica (*Ser y Tiempo* §7), en cuanto dejar aparecer el ser que accede a mostrarse en la comprensión afectiva articulada en lenguaje. El momento de escuchar lo que la lengua dice es, por lo tanto, fenomenológicamente fundamental.

y dejándoles presa del tedio, la más terrible de las miserias espirituales. Es entonces, como dice Robson Reis, cuando «la pobreza no se muestra ella misma como fenómeno y precisa de ser aprehendida»<sup>317</sup>. Recorrer ese camino es preparar el acceso al giro ontológico del que antes hablábamos, pues es donde hay peligro que puede tener lugar la salvación.

Sin embargo, este aprendizaje –que Heidegger, con Hölderlin, tradujo como un «elevar-se» sobre la miseria, concentrándonos en lo espiritual– tiene su base óptica en el mismo *Dasein*: la existencia, el haber de plasmarse siendo, jugándose en cada caso su ser como siendo suyo (HEIDEGGER, 1977, 11 ss.). Esta miseria tiene, pues, que ser comprendida, en cada caso, en sus características epocales, existencialmente singulares: en el momento tecnológico de la civilización occidental, se presenta, es vivida y gestionada bajo el modelo de la sociedad industrial globalizada. La pobreza socio-económica no es sino el rostro fáctico de una penuria espiritual más profunda, que deriva de la pérdida de sentido y riqueza del vínculo primordial hombre-ser, que Hölderlin expresó poéticamente y Heidegger tradujo como *Geviert*, la «cuaternidad». Recuperar esa vinculación no significa retroceder, sino sentir (pensando) el anhelo de los orígenes (*andenkendes Denken*), sin el que no cabe saltar, en la poética de «otro inicio». Ese anhelo incorpora la experiencia de la pérdida, dolorosamente revisitada con la memoria afectiva del ánimo (*Mut*), que no recuerda cosas sino relaciones, afectos<sup>318</sup>. Pero este camino solo puede partir del mundo fáctico en el que vivimos: el de la técnica, del «proyecto cibernético» del mundo y de los pueblos que lo echaron.

El camino es largo. Pero mayor aún que esa largura es la incapacidad de pensar verdaderamente y de estar a la escucha atenta

317 Con razón, Robson Ramos dos Reis (2013, pp. 228-229) habla, a este propósito, de una «fragilidad de la pobreza», pues «también es preciso aprender que hay que aprender la pobreza» y «no solo la pobreza se oculta como necesidad, sino que es grande también la incapacidad de oír el lenguaje, que dice el aprendizaje de la pobreza».

318 A este sentir conmemorativo es a lo que, en portugués, se da el nombre de «saudade».



de lo ya-pensado y lo ya-dicho, de hacer oír a partir de ellos la única vez y lo antaño; y de transformar esta escucha en un saber. Las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos, porque reposan ya en decisiones espirituales y se atiesan justamente sobre estas. Ni siquiera las guerras mundiales son capaces de ello. Pero ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación. Esta meditación misma, sin embargo, brota de otras fuentes. Estas deben comenzar a abrirse desde la esencia propia de los pueblos. Por eso, hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros. (HEIDEGGER, 2013, p. 881; 2006, p. 118)

El texto sobre la pobreza viene, así, orientado a explicitar el «nosotros» y su tiempo, implicados en la frase-mote de Hölderlin. «Nosotros» somos «las naciones europeas», cuyo diálogo puede ser fundador y es imprescindible. El camino no es, como hemos visto, el de la importación del concepto óntico de pobreza, que podría ser interpretado, de una u otra manera, en nuestra actual coyuntura, como una versión más ruda del concepto economicista de «austeridad» o «sustentabilidad», hoy vigentes. La idea de Heidegger tiene otra radicalidad, que arranca de la experiencia singular de lo que pudiera esperarse fuera el fracaso del proyecto de la «voluntad de poder» y la movilización total<sup>319</sup>. Sin embargo, esta visión, desde los *Beiträge* llamada Historia del Ser, recupera lo que en el lenguaje de la Ontología Fundamental nombraba «cuidado», *Sorge* en cuanto ser del *Dasein*. Es lo que podemos leer en el texto siguiente, procedente del *convolutum* con el título *La Historia del Ser*, redactado entre 1938 y 1940:

319 En este sentido, véase la interpretación de Peter Trawny, ya mencionada, en «*Die Armut der Geschichte*», considerando que la revelación de *Ge-stell*, en toda su amplitud de devastación y fracaso, al final de la guerra, parecía ser el momento propicio para una mudanza radical: «una mutación (*Verwandlung*) no es una alteración (*Veränderung*)» (TRAWNY, 1999, p. 409); «cuando la voluntad de «riqueza» (*Reichtum*) parecía ser responsable de no haber producido sino solo miseria y empobrecimiento, ese era el momento de una mutación de la historia». Sin embargo, «la guerra no dio lugar a una mutación del «señor» en «pastor», del rico en pobre, sino que puso el terreno para un nuevo incremento de la circulación de *Ge-stell*» (TRAWNY, 1999, pp. 426-427).

El ser como acontecimiento de la apropiación originaria propicia el ahí-ser para esenciarse (le instituye en ese momento como lo contrario de la nada). En esta a-propiación, el acontecimiento da a la manera de un recusarse (jamás se presenta en una posible objetivación). El regalo es em-pobrecimiento [*Ver-armung*] (un dejarse esencialmente pobre) en la riqueza de lo único que está siendo el ser, al contrario de todo ente. El em-pobrecimiento en la pobreza esencial da fundamento para el posible estar-instado en el ahí-ser, el cual no es sino el cuidado [*Sorge*], el cuidado de la verdad del Ser. Ese cuidado es abismalmente diferente de una miserable preocupación [*Bekümmernis*] o aflicción. El cuidado es el esenciarse de la riqueza en sencillez de su ofrecerse en propiedad, donde el estar siendo del Ser (como acontecimiento de la apropiación) encuentra su esencia. Es exigencia fundamental del pensar de la Historia del Ser saber que al empobrecimiento corresponde la oferta suprema. (GA 69, p. 123)

Atendiendo a la distinción establecida entre «cuidado» y la mera «preocupación» y entre el Ser y cualquier manifestación susceptible de objetivación, el cuidado consiste en el dejarse apropiar del ahí por el ser, en el acontecimiento del *Dasein* en cuanto tal. En tal «em-pobrecimiento» o despojamiento, en la simplicidad en cuanto escucha, el ahí-del-ser se instituye como ser-el-ahí en cuanto historia. La estructura temporal del cuidado no está, por ello, ausente, aunque se prime lo kairológico. Ser es puro *Er-eignis*, acontecimiento y apropiación originaria en ofrecimiento inagotable –y, por tanto, riqueza como donación de ser<sup>320</sup>–, es decir, de la única manera como el Ser, al contrario de todo ente, es. Comprender esto es la «exigencia» fundamental y el momento oportuno del «paso atrás», de la recuperación posible de lo que distingue al *Dasein* en cuanto ente, en cuyo ser le va su mismo ser y el de todo lo que hay, y siempre en peligro. Entonces,

[...] esa distinción es la de la pobreza. Pobreza no como falta, ni como riqueza, sino, precisamente, pobreza como protección

320 «Armut ist die aus-sich-abgründig-entschiedene Unerschöpflichkeit der Schenkung. Die Ver-armung aus der Armut, die in solcher Verarmung entspringende Gründung des Daseins ist Geschichte» (HEIDEGGER, 2015, p. 110).

del estar-en-guardia (*Hut der Gewahrnis*). (Heidegger, 2013, 1205) La vecindad de la muerte es la señal de esta distinción. Y esta consiste en que el hombre se distingue en la pobreza, al habitar esencialmente en un dejar (*Lassen*), propiciado como protección del estar-en-guardia, al que el servicio de pobreza pertenece. (Heidegger, 2015, p. 291)

Para concluir con una palabra: *Schonung*, la pobreza viene a ser, en la eco-ontología fenomenológica heideggeriana, sinónimo de preservar el ser, celar por él, cuidarle, acogiendo y salvaguardando con sencillez su inagotable ofrecimiento.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORGES-DUARTE, Irene. «Mesura e desmesura em Heidegger. O ponto de vista ético». **Studia Heideggeriana**, v. VI, p. 63-100, 2017.
- CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre**. Barcelona: Paidós, 2017.
- DUARTE, André. «Pobreza de Espírito? Philippe Lacoue-Labarthe e a crítica ao nacional-espiritualismo de Heidegger». En CASANOVA, M. & MELO, R. F. (eds.), **Fenomenologia Hoje IV. Fenomenologia, Ciência e Técnica** (pp. 303-330). Río de Janeiro: Via Verita, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* [GA] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975a.
- HEIDEGGER, Martin. **Grundprobleme der Phänomenologie** [GA 24] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975b.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [GA 2] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung** [GA 4] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit** [GA 29/30] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. **Seminare** [GA 15] (C. Ochwadt, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.



HEIDEGGER, Martin. **Zollikoner Seminare**. *Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Ed. de M. Boss, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie**. *Vom Ereignis* [GA 65] (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. **Bremer und Freiburger Vorträge** [GA 79] (Petra Jaeger, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Die Geschichte des Seyns** [GA 69]. (P. Trawny, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Über den Anfang** [GA 70] (Paola-Ludovika Coriando, ed.). **Frankfurt am Main**: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **La pobreza** (Irene Agoff, trad.). Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-Denken** [GA 73.1. e 2] (P. Trawny, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Anmerkungen I-V Schwarze Hefte 1942-1948** [GA 97] (P. Trawny, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke und Briefe** (vol. 1 e 2). München: Hanser, 1978.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. «Presentación». En Heidegger, Martin, **La Pobreza** (pp. 11-84). Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2006.

REIS, Robson Ramos dos. «A fragilidade da pobreza». En Casanova, M. & Melo, R. F. (eds.), **Fenomenologia Hoje IV**. *Fenomenologia, Ciência e Técnica* (pp. 209-232). Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

SCHILD, Alexandre. «Pauvreté». **Heidegger Studies**, 26(2010), 65-82, 2010

SCHILD, Alexandre. «Pauvreté». En **Le Dictionnaire Martin Heidegger** (pp. 971-977). Paris : Cerf, 2013.

TRAWNY, Peter. «Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger». **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 53, n. 407-427, 1999.





# 17

Alberto Constante  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Tiempo  
de amparo

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.17](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.17)



**Resumen:**

Tendríamos que preguntarnos si hay una disposición fundamental para poder pensar esencialmente; luego, interrogarnos si en verdad hay una “tierra natal” que permita ese pensar esencial, tierra natal que da asiento, cobijo, resguardo, la tierra que acoge. Necesitamos de una “tierra natal” para tener arraigo. ¿Es posible aún esta tierra natal? ¿Es posible aún una tierra natal que nos dé el arraigo necesario y la disposición fundamental para el pensar esencial? ¿Cuál es el tiempo de este pensar esencial? Lo primero que asoma es el hecho de la cohabitación: ¿cómo puede haber un pensar esencial en medio del pensar calculador? Heidegger experimenta esa crisis de la tierra natal ante los poderes de la técnica moderna, y por eso reconoce la necesidad de ampliar la filosofía en la dirección de la búsqueda de condiciones de una nueva forma de existencia frente a la existencia tecnificada, proyecto que desembocará en la *Gelassenheit*.

**Palabras clave:** Tierra natal; disposición fundamental; pensar esencial; técnica moderna; *Gelassenheit*.



## Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

La estructura de emplazamiento [*Ge-stell*] deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro.

-Martin Heidegger

Pitágoras, cuando era preguntado sobre qué era el tiempo, respondía que era el alma de este mundo

-Plutarco

Heidegger escribió en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989) que «todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental». Agregaba, sibilamente, como advertencia ante esta época de tecnificación y rudeza uniformada y desde donde se preguntaba también si «aún hay hoy tierra natal»: «Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras» (HEIDEGGER, 1989, p. 35).

Estas notas me sirven para empezar mi conferencia hablando del mundo tecnologizado y de la transformación de nuestra idea de tiempo que impera en lo que ha conllevado la técnica moderna, de la indistancia y del arrobo del mundo por ese suceder que elimina las diferencias. En segundo lugar, expondré cómo para Heidegger, en el camino de reapropiación de nosotros mismos, ante un mundo técnico, se pueden usar los objetos técnicos y servirnos de ellos de manera apropiada, «pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos» (HEIDEGGER, 1959, p. 13), esto es, decir «sí» a su inevitable uso, y decir «no» al rehusarnos a que nos requieran de modo que nos dobleguen y «devasten nuestra esencia» (HEIDEGGER, 1959, p. 27).

Asimismo, hablaré de cómo la *Gelassenheit* es el estado de ánimo fundamental que permite decir «sí» y «no» al mundo técnico, y con ello deja ver un *tiempo de resguardo*, un *tiempo de amparo* que nos acerque aquello que se muestra y se oculta en el mundo técnico y que Heidegger denomina «misterio» (HEIDEGGER, 1959, p. 28).

## I

Heidegger escribió que: «Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír. Ambos tienen que ser del mismo origen» (HEIDEGGER, 2003, p. 77). Esto apunta necesariamente hacia un decir que afirme y que de igual forma podamos escuchar la pregunta que arroja la propia afirmación. Por esto, Heidegger precisaba que:

«[...] necesitamos prestar atención a la pregunta que lanza la afirmación cuando reflexionamos sobre su forma de decir. Nosotros entendemos esa forma de tal manera que no implica un simple modo. La forma de decir equivale aquí a melodía, a sonido y tono, lo cual no solo afecta al sonar en el que toma cuerpo el decir. La forma del decir es el tono desde el cual y de cara al cual está templado lo dicho. Con ello insinuamos que ambas preguntas, la que se refiere al 'tono' de nuestra afirmación y la relativa a su carácter de enunciado, guardan una conexión recíproca», (HEIDEGGER, 2005, p. 31).

El decir que procuramos tendrá que implicar una doble pregunta sobre sí mismo, aquella que nos refiere a lo que dice y a cómo lo dice. Porque Heidegger señala que todo decir del ser se mantiene en palabras y nombramientos que son malinterpretables y, sin embargo, «la palabra misma ya descubre algo (conocido) y encubre con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado» (HEIDEGGER, 2003, p. 81). El decir que procuramos implica el preguntar, puesto que la experiencia fundamental no es el enunciado o la proposición, sino el contenerse de la afirmación. Lo que esta calla, lo que de esta surge como silencio. A su vez, el silencio surge del origen esencial del lenguaje, «el decir como silencio funda», en tanto que decir propiamente desde lo que en esencia el lenguaje es.

Asimismo, tendríamos que preguntarnos si hay una disposición fundamental para poder pensar esencialmente; luego, interrogarnos si en verdad hay una *tierra natal* que permita ese pensar esencial, tierra natal que da asiento, cobijo, resguardo, la tierra que acoge. Necesitamos de una *tierra natal* para tener arraigo. ¿Es posible aún esta tierra natal? ¿Es posible aún una tierra natal que nos dé el arraigo necesario y la disposición fundamental para el pensar esencial? ¿Cuál es el tiempo de este pensar esencial?

Lo primero que asoma es el hecho de la cohabitación: ¿cómo puede haber un pensar esencial en medio del pensar calculador? Desde luego que la alusión que hace Heidegger al mundo moderno como un mundo donde todo está determinado «metafísicamente» y está dispuesto y elaborado progresivamente a través de una elucidación de la realidad como un objeto simple y llano, no nos deja nada a la imaginación: de hecho todos sabemos que el pensador alemán discurre sobre la técnica como el «fenómeno» primordial del mundo moderno y ve en la tecnología «la metafísica de la era atómica».

Esto solo debería bastarnos para comprender que la cadencia de la vida actual es inquietante; que, por otra parte, el mismo compás que marca nuestro ritmo nos impone un conjunto de movimientos, actividades y trabajos ya regulados y definitivos: y todo esto lo que manifiesta es la naturaleza de un tiempo en la que una sociedad existe, se pronuncia, se da, se otorga o se cierra; un tiempo que, inevitablemente, es el tiempo que nos exige una determinada subjetividad, es el tiempo del *Das man*, el de la indistancia de las cosas y de los hechos; un tiempo que nos restringe a las actividades productivas, un tiempo de desacato, del instante, de lo inhóspito, de lo yermo; la tierra baldía, un tiempo cuya simetría es pauta, normalizada, discrecional justo donde transcurre la vida misma del hombre.



Simmel decía que:

Nuestra vida en todos sus órdenes depende del ritmo de elevación y descenso..., del cambio del día y la noche... El ritmo de la vida social satisface, al mismo tiempo, las necesidades básicas de multiplicidad y proporcionalidad, de cambio y estabilidad, por cuanto que cada período está compuesto, para sí, de elementos, de elevación y depresión, de disparidades cualitativas o cuantitativas y, en cambio, la repetición regular de los mismos procura la tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes. Los órdenes vitales individuales y sociales, objetivos e históricos, encuentran su ejemplo esquemático abstracto en la simplicidad o la complicación del ritmo, en la longitud o brevedad de sus períodos aislados y en sus regularidades, interrupciones e, incluso, en su inexistencia. (SIMMEL apud BERIAIN, 1977, pp. 613-614).

No obstante, en la época de la técnica, este tiempo es inhóspito, hay una quiebra de su ritmo, de esa continuidad que pareció siempre ininterrumpida, y que ahora nos parece voraz, inaudita, sin medida. Contrastan en nuestro ánimo el «Todo lo sólido se desvanece en el aire» de Marx con el «tiempo líquido», «modernidad líquida» de Bauman.

Todo se ha acelerado, todo está inmerso en esta velocidad que deshace el tiempo vital, el tiempo del éxtasis heideggeriano, ese tiempo en el que:

[...] lo que tiene su lugar en el pasado o en el futuro no está en este momento presente, sino está ausente. La ausencia de algo es el opuesto de su presencia; no hay un tercer término que medie entre los dos. En esta medida entre el presente, por una parte, y el pasado y el futuro, por otra parte, existe una lejanía insuperable. (HELD, 2009, p. 36)

Diría que una de las cuestiones básica de esta comprensión del pasado es que este permanece vivo en mí. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger denomina a este pasado vivo como «el haber-sido» (*Gewesenheit*). *Lo sido*:

[...] designa una ausencia que, en tanto ausencia, y por consiguiente sin negar la lejanía insuperable de lo pasado, permanece presente para mí o, expresado de otra manera, que precisamente como lejanía me es cercana. Algo semejante vale para el futuro. No solamente se da lo futuro, que para mí está insuperablemente ausente y está en la lejanía, sino también lo futuro que me es cercano precisamente en su lejanía. Pero ella permanece simultáneamente en una lejanía insuperable. En el advenir viene hacia mí, por consiguiente, la lejanía futura precisamente como lejanía cercana. El tiempo experimentado originariamente está, de acuerdo con *Ser y Tiempo*, estructurado «extáticamente», es decir, como una extensión en la que la lejanía de pasado y futuro está cercana a nosotros. (HELD, 2009, pp. 36-37)

¿Y el presente? Cuando Heidegger escribe que «se da tiempo», esto quiere decir que ese infinito abismo que separa el pasado del futuro es franqueado cuando el:

[...] advenir hace posible lo sido y este hace posible el advenir. Cuando esto acontece, lo sido y el advenir logran la cercanía de uno a otro, se «acercan» el uno al otro. El éxito de este acercamiento lo experimentamos como presente. (HELD, 2009, p. 37)

Hablamos entonces de cercanías y lejanías, de acercamientos, y distancias, de lo dado, de lo que me ha sido donado, como un don. Pero pensemos por un momento en este tiempo del mundo contemporáneo donde campea el pensar calculador. ¿No es acaso solo un mundo presente? ¿No nos da la impresión de que con él se borrara ese abismo del que hablamos y solo queda el tiempo presente como un tiempo aletargado, un tiempo sin cualidades ni distancias, ni cercanías, sin espacios ni interrupciones, un tiempo homogéneo y sin matices? Como dice Byung-Chul Han (2016):

El presente se reduce a la punta de la actualidad. Así el tiempo pierde la duración. La causa del encogimiento del presente y de la duración que desaparece no es la aceleración, contra lo que se cree de manera errónea. Más bien, el tiempo, a manera de alud, se precipita hacia adelante porque no tiene ya ningún soporte. Aquellas puntas del presente entre los que no hay

ninguna fuerza de atracción temporal y ninguna tensión, pues son meramente aditivas, desatan el arrastre del tiempo, que conduce a la aceleración sin dirección, es decir, sin sentido. (p. 13)

Heidegger había hablado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que toda cosa «tiene su tiempo». ¿Cuál es el tiempo de esta suerte de presente eterno y sin matices? En este tiempo, por eso estamos sometidos a la constante amenaza de «perder el tiempo». A todos nos asusta perderlo. Nos apresuramos a estar a tono con el tiempo de la ocupación.

## II

La sociedad tardomoderna queda aplastada por esa pura actualidad que se desgaja en una aceleración insólita. La filosofía moderna tiene un concepto «técnico» de la realidad; un proyecto que, por un lado, piensa lo real como «material de explotación», transformable y reducido a mera disponibilidad, tras la planificación y el cálculo que convierte todo en puro medio e instrumento; y, por otro, en esa su contracción de lo real que oculta y encubre cualquier otro sentido de la vida misma y cualquier otro modo de oponerse a ella.

En la entrevista a *Der Spiegel*<sup>321</sup>, Heidegger declaró: «Veo la esencia de la técnica en aquello a que llamo *Ge-stell*, palabra a menudo ridiculizada y quizá desafortunada». El imperar de *Ge-stell* significa que el hombre es emplazado, solicitado y provocado por un poder que se hace patente en la esencia de la técnica y que él mismo no domina. Contribuir a la comprensión de esto: más no se puede pedir del pensar. La filosofía llega a su fin.

La técnica ha acelerado el tiempo, con ello lo que se ha creado es una nueva clase de temporalidad histórica donde el futuro de la humanidad, alguna vez limitada por la fe cristiana en el apocalipsis



y el Juicio Final<sup>322</sup>, ahora está radicado en «el calentamiento global». La forma secular de ver nuestro tiempo histórico, su cambio, su transformación, que se dieron a partir de la época moderna, fueron cambiando lentamente las formas de vida, la manera de racionalizar la cultura: «la diferenciación funcional de las tareas y ocupaciones y la domesticación instrumental de la naturaleza, no se pueden entender sin un cambio fundamental en las estructuras del tiempo que rigen los diversos ritmos sociales» (VALENCIA GARCÍA, 2007, p. xiv)

La técnica no es sin más la transformación instrumental-tecnológica de la existencia; tampoco es el sometimiento de la realidad con su carácter «impositivo y dominador»; la técnica es, pensada filosóficamente y originalmente, una forma de «manifestar, descubrir e interpretar» el mundo, una manera de presentar lo que es tutelado por la «calculabilidad, utilidad y rendimiento», en suma, un modo de estar y participar en el mundo. De ahí, la extrema preocupación por la concepción de tiempo que se transforma.

La técnica comporta y simboliza un «riesgo», una alarma, un peligro en su extrema gravedad, porque se ha mostrado como una forma de deshabitar, de desarraigo, y ese peligro estaría para Heidegger no en la destrucción atómica del mundo, sino en el sometimiento del mismo hombre al dominio de la técnica, a la instrumentalización de sí mismo y a la consideración de la idea «técnica» del mundo como algo «natural». De hecho, la «cosa» de la técnica no solo se ofrece allí como lo que «hay que pensar hoy», sino que constituye también, la trama con la que se apura el tránsito del pensar filosófico a un «otro pensar». La tecnificación ha arrancado al hombre del suelo en que vivía y lo ha dejado sin raíces, literalmente desarraigado y en donde el mundo se le ha hecho hostil. La inhospitalidad del mundo parece hoy hacerse difusa, la «caída» del *Dasein* parece no tener fin, y se acomoda al imperio del *Man*.

322 Véase Beriaín (1977).

Como ha apuntado Alfredo de la Rocha (2012):

La civilización mundial como expresión del desarraigo producto del predominio técnico-científico, y la carencia de lo natal no son más que la negación de las posibilidades mismas de lo propio. Esto quiere decir que el mundo actual, que se entrega hasta en sus más mínimos detalles al pensar que calcula y su unilateralidad, deja de ser el lugar propicio para el despliegue del pensar que pregunta por el sentido de lo que es y, de esta manera, para el habitar en lo propio, que no puede ser reducido simple y llanamente al hecho de 'estar en un lugar' (pp. 37).

No obstante, la técnica al tiempo, que es algo que tiene lugar en la modernidad, pertenece al destino del ser el que llegue a ser percibida de esta manera. Ella es precisamente la expresión profunda del proyecto moderno, que encuentra su fundamento en la concepción teleológica de la subjetividad, contraída a través del examen del primado de la praxis sobre la pura teoría. La técnica es la marca de la época en la que termina, plenamente cumplida, la metafísica occidental impuesta a escala planetaria.

La fuerza de la época técnica es proporcional a la oscuridad e inhabitabilidad de nuestro mundo, a la pérdida de la tierra natal. Lo que caracteriza nuestro tiempo es el ser un tiempo sin suelo. Estamos necesitados de un estado fundamental que permita hacer un espacio y un tiempo adecuados al pensar esencial. La técnica y el pensar calculador nos dejan a la intemperie en el punto del conticinio donde la oscuridad es más oscura y nos hacen visible que «somos pobres de pensamiento», «faltos de pensamiento».

La falta de pensamiento –dice Heidegger– es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale por todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. (HEIDEGGER, 1959, p. 13)

Estamos a la intemperie, sin poder guarecernos de la tormenta. Heidegger (1959) dice:

La creciente falta de pensamiento reside en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá —y esto con todo derecho— que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. (p. 18)

Su singularidad radica en su propio servicio, pues adquiere presencia, rango, consistencia, partiendo de la intención calculada en función de determinadas metas, sabemos de antemano los resultados de su quehacer, tenemos claro qué es lo que podemos esperar de él, esa es su garantía. Saber qué es lo que podemos esperar es prácticamente todo, pues este pensamiento se instituye como un pensar planificador e investigativo.

Este pensar es el gobierno del cálculo, el tiempo del desarraigado, el tiempo reinante de la transformación de la subjetividad y de todas nuestras relaciones interhumanas. Este pensar es un pensar que cuenta, calcula, determina, ejecuta. El pensar calculador no se detiene nunca, su tiempo es el tiempo de la prisa, del abatimiento, del agobio, el tiempo de la aceleración donde no se encuentra ni paz ni serenidad para la meditación. Al respecto, Heidegger escribe que

[...] si la maquinación del ente predomina sobre el hombre y se suelta hacia la esencia del poder sin barreras, o si el ser (*Seyn*) obsequia la fundación de su verdad como la indigencia desde la cual la réplica del dios y del hombre se cruza con la contienda de la tierra y el cielo. Tal cruce es la lucha de las luchas [...]. (HEIDEGGER, 2006, p. 29)

El pensar calculador no es un pensar meditativo, no es un pensar que reflexione sobre el sentido que impera en todo lo que es. Su tiempo es el tiempo medible, el tiempo que se tasa con un reloj y depende de nuestra puesta en juego frente a los objetos; es el tiempo público, un «tiempo para», o un «tiempo de no...» (*Zeit zum*). El tiempo no es un existente,



y en tanto que no lo es no está fuera ni dentro, pero todos sus modos posibles se fundan en las diferentes maneras en las que el ser humano se temporaliza<sup>323</sup>. Dice Heidegger: «Hay así dos clases de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador (*das rechnende Denken*) y el pensar pensante (*das besinnliche Nachdenken*)» (HEIDEGGER, 1988, p. 18). Esta es su única arma eficaz en contra de la prepotencia de la técnica: pensar.

Por ello y como forma de contrarrestar el dominio del pensamiento calculador, Heidegger recomienda hacer despertar el pensamiento reflexivo que llevan dentro todos los hombres. Heidegger llama a los hombres a optar por el camino de la reflexión diciendo: «el pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección» (HEIDEGGER, 1988, p. 26). Para llevar a cabo esto requerimos no condenar al mundo técnico, más bien hay que aceptarlo y decirle «sí» y «no» de forma simultánea, dejar entrar a nuestro mundo cotidiano el uso de artefactos técnicos al decirles «sí» y al mismo tiempo poderlos mantener fuera, dejarlos descansar como cosas que no dependen de ellas mismas para decirles «no» a modo de rehusar que «nos dobleguen, nos confundan y devasten nuestra esencia». A este proceso de decir «sí» y «no» simultáneamente al mundo técnico se le llama: «[...] "Serenidad ante las cosas", dejar ser a las cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*)» (HEIDEGGER, 1988, p. 27). *Gelassenheit* es exactamente lo que admite al hombre verificar su esencia de *Dasein*, lo que consiente la realización del hombre como lugar del ser.

323 Véase Heidegger (1986, p. 419). Por esto, no podría decirse que el tiempo es objetivo ni que es subjetivo sin más. No es objetivo porque el tiempo no es un existente, no es algo que esté en sí, o subsista en sí y porque de hecho está fundado en el ser humano. Pero tampoco es subjetivo, porque está sustraído a los caprichos de cada uno de los seres humanos. Pero es objetivo -y más objetivo que ningún otro- porque su proyección está ligada a la del mundo y constituye la condición de la aparición de todo objeto, sea cual fuere, «en el tiempo». Es también más objetivo que todo sujeto, porque surge en virtud de nuestra preocupación deseosa de ordenarse, y porque esta, anclada en el cuidado, constituye la existencia misma del sujeto que soy yo en cada caso.

Por esto mismo *Gelassenheit* es el espacio que deja ser al ser, el espacio que deja ser a las cosas, que permite que resuenen, que hablen<sup>324</sup>.

Pensar es entregarse al «pensamiento meditante», según nos señala François Fedier<sup>325</sup>. El camino hacia el pensar es ese pensamiento meditante. Heidegger ha encontrado ese nombre para el pensar: el pensar meditante en el sentido de dejar (*lassen*) ser y dejarse en el ser. Esta actitud de *dejación* ya no mira a las cosas técnicas solo técnicamente.

Con ella, podemos estar en actitud abierta ante el sentido oculto del mundo técnico, es decir, entrevemos ese sentido, pero a la vez se nos escapa y nos resulta extraño. Entrever algo y a la vez ocultársenos se llama *misterio*. Mantenerse abierto a lo que a la vez se revela y desvela es lo que Heidegger llama: «la apertura al misterio».

Tenemos entonces que la:

*Serenidad* para con las cosas y la *Apertura del misterio* nos hace posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de sus amenazas. (HEIDEGGER, 1988, p. 28)

Con esto salvaguardamos la esencia del hombre, su pensar esencial, alcanzar el estado fundamental preciso para meditar, para pensar

324 Cfr., Gutiérrez Pozo, Antonio (2003), «Arte y *Gelassenheit*. Estética, ética y lógica originarias en el pensar de Heidegger», en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Número 36, pp. 153-186.

325 En el texto que Heidegger ha publicado bajo el título *Gelassenheit* (PFULLINGEN, 1959), se encuentran breves observaciones preciosas para nuestro tema. Así, allí se trata del «pensamiento meditante» (*besinnliches Denken*: quizás sería preciso traducir «el pensamiento lleno de sentido», porque *besinnlich* tiene el sentido de «quien no es más que consideración» —*besinnen*, esto es, precisamente, *be-sinnen*, seguir el sentido, descubrir el sentido dejando manifestarse su animación {o agitación: *mouvementation*})—. *Das besinnliche Denken* es el pensamiento convertido en *Besinnung*: pensamiento del sentido; *Be-sinnung*: asignación o, incluso, dación del sentido —ahí donde se deja dar la dación—. En François Fedier, *Hannah Arendt, a propósito de Heidegger. Correspondencia con Heinrich Blücher (Carta del 24 de mayo de 1952)*.

esencialmente, para tener arraigo ante el mundo. Serenidad ante las cosas y apertura al mundo es la doble y sencilla actitud que Heidegger ve como la más adecuada frente al mundo técnico y de la que espera que algún día surja un suelo nuevo para el hombre y sus obras.

Es claro que el «pensar pensante» (*das besinnliche Denken*) requiere de otro tiempo vital que nos otorga la misma *Gelassenheit* ante las cosas, nos dota de otra disposición de ánimo, de una determinada disposición fundamental que nos dona el cobijo. «Tiempo de albergue», «tiempo de resguardo», tiempo del pensar pensante, «tiempo de amparo». Requerimos de la articulación de la temporalidad<sup>326</sup>.

La Serenidad (aquí deberíamos escribir el «pensar pensante») para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva de un nuevo arraigo. Algún día, este podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece. (HEIDEGGER, 1988, p. 28)

Tal vez esa nueva actitud y ese nuevo suelo podrían asumir, aunque en una figura distinta, la antigua actitud y suelo, y lo pasado quedaría salvado. No obstante, y quizá por mucho tiempo, esa situación de peligro se mantendrá. Un peligro que radica en que la gran revolución técnica sujete, retenga, fascine y ciegue al hombre; en que la mentalidad técnica y calculadora llegue a convertirse en la única vía que el hombre valora y ejercita; en que junto a la creciente agudeza de visión para todo lo que sea planificación calculadora, cunda la indiferencia para el pensar meditativo (*nachdenken*) y, al final, la indiferencia para

326 Pero se hace necesario atender a varias cuestiones. La primera atañe al orden pues el futuro, en Heidegger, aparece dentro de la articulación con una prioridad, porque además el futuro nunca desaparece. En realidad, el significado de la muerte, por ejemplo, estriba en quedarse sin futuro, de ahí que mientras exista, el hombre siempre tenga futuro; en segundo lugar, el pasado no tiene el significado trivial de algo que ya no está ahí. Su significado es, literalmente, «lo que ha sido», pero de ninguna manera lo que ha desaparecido. En tercer lugar, «presente» significa eso que queda mejor expresado con el futuro perfecto, algo así como «yo me habré enseñoreado en mi tristeza». En todo esto es claro que se pueden conservar los nombres de «pasado, presente y futuro», pero siempre que se eluda la convención cotidiana de estos tiempos o de esta concepción del tiempo porque de lo que se trata es de comprender que como temporalidad ese pasado, presente y futuro son «éxtasis» del tiempo.



el pensar sin más. Sin el *pensar pensante*, el hombre se habrá despojado de su propia esencia.

La esencia del hombre es lo que hay que salvar ante todo y, para conseguirlo, el hombre tiene que mantenerse en el «entre» del mundo técnico, vigilante y atento para el pensar meditativo, serenidad ante los objetos técnicos y apertura al misterio. Dos dones que «solo crecen desde un pensar incesante y vigoroso». Dones que tienen que brotar al calor constante del pensar que Heidegger llama «pensar cordial».

Tenemos que comprender que es cierto que Heidegger insiste en la peligrosidad de la técnica, por ser una forma de conocimiento que encubre el ser y con ello desfigura la propia esencia humana. También es cierto que añade: «donde está el peligro, está la salvación»; el peligro que es la técnica es, en cuanto peligro, salvación. La salvación radicalaría en recuperar del olvido el ser. Quizá la clave de la salvación está en lo que el mismo Heidegger nos insinúa que la podríamos encontrar sin salirnos del mundo técnico; a través de la actitud de *Serenidad* habría que descubrir en los objetos técnicos un nuevo sentido, que tal vez pudiera expresarse de la siguiente manera: no quedarse en lo que tienen de objetos, sino en lo que tienen de cosas.

Hoy es tiempo del pensar pensante, de lo que se ha traducido como *Serenidad*; es el tiempo de la apertura al misterio, es tiempo de amparo para poder reflexionar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERIAIN, Josexo. **Aceleración y voluntad de poder**. Recuperado de <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/551.pdf>. [Consulta: 29/09/2018], 1977.

BYUNG-CHUL, Han. **Por favor cierra los ojos, a la búsqueda de otro tiempo diferente**. México: Herder, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Gelassenheit**. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidad** (Yves Zimmermann, trad.). Barcelona: Serbal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** (tomo 65 *Gesamtausgabe*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento** (Dina V. Picotti C., trad.). Buenos Aires: Biblioteca internacional Martin Heidegger, Almagesto, Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué significa pensar?** (Dina V. Picotti C.). Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, Martin. «Besinnung» [*Gesamtausgabe*, t. 66]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Meditación** (tomo 66 de las Obras Completas) (Dina V. Picotti C., trad.). Buenos Aires: Biblos, 2006.

HELD, Klaus. «La última pregunta directriz de Heidegger: ¿Hay aún hoy tierra natal?». En **Acta fenomenológica latinoamericana** (vol. III) (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Rocha de la Torre, A. (2012). «Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia». *Revista De Filosofía*, 37 (1), 37-55. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2012..v37.n1..](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2012..v37.n1..), p. 392-96, 2009.

ROCHA DE LA TORRE, A. «Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia». **Revista De Filosofía**, v. 37, n. 1, p. 37-55, 2012. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2012.v37.n1.39296](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n1.39296)

VALENCIA GARCÍA, Guadalupe. **Entre Cronos y Kairós: las formas del tiempo histórico**, Madrid, Anthropos/UNAM, 2007.





# 18

Holger Zaborowski  
*Universidad Erfurt, Alemania*

## Origen, libertad y serenidad.

Sobre el segundo diálogo  
de Martin Heidegger  
en *Caminos de Campo*<sup>327</sup>

327 Traducción del alemán a cargo de Rolando González Padilla (Universidad Erfurt, Alemania).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.18



### Resumen:

Este trabajo interpreta el segundo de los diálogos de *Caminos de Campo* como un importante texto clave de la obra de Heidegger que ha sido a menudo pasado por alto. Se muestra en qué medida este diálogo asume la posición de un variado “entre” o ámbito intermedio y cómo Heidegger en él formula puntos de vista fundamentales de su pensamiento tardío en discusión con la historia de la metafísica y principalmente con la ciencia y la técnica moderna. De particular importancia en este texto es su interés por alcanzar una nueva forma de pensar que enfatice de manera especial el origen del pensar, de la libertad y la tarea de la serenidad más allá de la voluntad y de la indiferencia.

**Palabras clave:** Obra tardía de Martin Heidegger; Diálogos de Caminos de Campo; Giro de la Metafísica; Ciencia; Técnica; Modernidad; Serenidad; Libertad.

«El pensar del ser, como corresponder, es una cuestión muy sujeta al error y a la vez muy menesterosa. El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría nueva. El camino es como mucho un camino de campo, un camino en el campo, que no solo habla de renuncia, sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu. Todo está en el errabundo paso que retrocede a la consideración que atiende al giro del olvido del ser, giro que se prefigura en el destino del ser. Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la Metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser en la que está y anda este corresponder» (HEIDEGGER, 1994, p. 161)

## EN EL *ENTRE* DEL PENSAR

Alrededor del final de la Segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger escribió tres textos que se encuentran en una detallada y polifacética etapa intermedia y que a menudo son subestimados en su complejidad. Estos textos se hallan entre los grandes manuscritos de la década del treinta y de los primeros años de la década del cuarenta –entre otros, *Aportes a la filosofía (Acerca del Evento)*, *Meditación*, *Sobre el comienzo* o *El Evento*<sup>328</sup>– y los muy discutidos textos con los cuales Heidegger, a partir de 1945, volvió a dirigirse al público filosófico. Los textos en cuestión muestran el camino del pensar heideggeriano entre importantes «estaciones» (o «hitos»), proporcionan claridad sobre el carácter de ejecución y movimiento de su pensamiento y son testimonios de un pensar que comienza de nuevo a discutir sobre las simples, aunque no fáciles, preguntas sobre la historia de la metafísica, la esencia del pensar, la técnica, el arte, la naturaleza, que a partir de mediados de

328 Hasta el momento no hay traducción al castellano de esta obra. Con la traducción del título como *El evento*, he querido mantener el término con el cual Dina Picotti vierte al castellano *Ereignis*. (Nota del traductor)

la década del treinta se encuentran en el primer plano del camino del pensar de Heidegger. Nos referimos a los textos que se publicaron con el título *Caminos de campo*: «Anchibasie. Un diálogo en un camino de campo entre un investigador, un erudito y un sabio», «El maestro encuentra al velador de la torre en la puerta de la subida a la torre» y el «Diálogo al atardecer entre un joven y un anciano en un campamento de prisioneros de guerra» (HEIDEGGER, 1995)<sup>329</sup>.

De acuerdo con la datación de los textos, Heidegger concluyó el primer diálogo el 7 de abril de 1945 en Messkirch. El «Diálogo al atardecer» se terminó el 8 de mayo de 1945 en el «Castillo de Hausen» en Donautal<sup>330</sup>. El tercer diálogo fue concluido probablemente también en abril o a principios de mayo. La fecha de redacción de estos textos muestra que ellos no solo se encuentran en una etapa intermedia de la obra de Heidegger, sino también en un periodo histórico intermedio. En el caso del primer diálogo, se trata de ese sábado después de Pascua, al principio de abril de 1945, cuando las SS comenzaron a evacuar el campo de concentración de Buchenwald y, en cuanto al tercer diálogo, del día de la rendición incondicional de Alemania. Entre el 21 y el 22 de abril fueron ocupados Freiburg y Messkirch por las tropas francesas. Además, estos textos se sitúan en una etapa biográfica intermedia. La referencia al castillo de *Hausen im Tal*<sup>331</sup> –una ruina desde 1813– muestra que también la vida de Heidegger en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial se hallaba en un momento intermedio. Había abandonado temporalmente Freiburg y se había retirado a Messkirch, a la casa del guardabosques en la cercanía de la ruina del Castillo de Hausen, en las inmediaciones de Beuron.

329 No hay traducción al castellano de esta obra. (N. del T.)

330 Heidegger comenta ese día lo siguiente: «El día en que el mundo celebró su victoria sin haberse dado cuenta que ya desde hacía siglos había sido derrotado por su propia sublevación» (HEIDEGGER, 1995, p. 240).

331 Hausen im Tal es el distrito más grande de la comunidad de Beuron en Baden-Württemberg en Alemania. (N. del T.)



Sin embargo, los diálogos también se ubican en otros ámbitos intermedios que tienen una significación más profunda. Mientras que el primer diálogo tiene lugar en un camino de campo –y por tanto también en el *entre* de los campos– y el tercer diálogo, en un campamento de prisioneros de guerra –entre Frente y Patria, entre Guerra y Paz, pero también entre día y noche–; el segundo diálogo tiene lugar entre Messkirch y el camino de campo –especialmente si con esto se mienta el «recorrer» el camino de campo y no el simple ir por él–. Al final del segundo diálogo, el maestro supone «que nosotros nos movemos desde hace mucho en un ámbito intermedio del campo» (HEIDEGGER, 1995, p. 202). El huésped que llega al final del diálogo pregunta: «¿Se refiere usted al camino que se encuentra entre los campos?», a lo cual el maestro responde: «Eso sería estupendo» (p. 202)<sup>332</sup>. El velador de la torre explica: «Pero no es así, ir por el camino de campo no significa necesariamente recorrerlo» (p. 202). Entonces caminar por ese camino que se encuentra entre los campos significa, como el maestro agrega, «que él nos mueve» (p. 202). Por tanto, no es suficiente con solo ir por el camino que se halla entre los campos. Depende de un cambio en la relación con el camino que podamos ser movidos por su curso o que podamos escuchar su rumor alentador<sup>333</sup>. El movimiento ya no es, por tanto, la acción de un sujeto autónomo, sino algo que también le acontece a quien camina por el camino de campo. Un movimiento tal por el camino de campo, como se mostrará de manera más clara posteriormente, presupone un pensar diferente, un pensar hacia el que se dirigen el velador de la torre y el maestro<sup>334</sup>. La ubicación del segundo diálogo en el camino de campo,

332 Además, el velador de la torre pregunta al maestro: «¿No se da cuenta usted que nosotros ya caminamos por el siempre fiable camino de campo?» (HEIDEGGER, 1995, p. 177).

333 «Pero el rumor alentador del camino de campo habla solo mientras haya hombres, que nacidos en su aliento, puedan escucharlo. [...] Cuando el hombre no está en sintonía con el rumor alentador del camino de campo, intenta en vano mediante su planificar poner en orden el globo terrestre» (HEIDEGGER, 1990, p. 89).

334 En este contexto, véase también las declaraciones de Heidegger sobre «El camino de campo del pensar» con motivo de la fiesta de inauguración para el liceo de Meßkirch, que se encuentran en «El camino de campo». Además, Heidegger (2000, pp. 733-735) se refiere a la expresión kantiana sobre «Campo del pensar».

los campos y lo abierto del paisaje es, por tanto –de igual modo que la ubicación del primero y del tercer diálogo– mucho más que un lugar externo específico. Ella remite al lugar y al movimiento del pensar mismo y muestra que el pensar de Heidegger también se mueve en un ámbito intermedio, esto es, entre el pensar del primer inicio y el del otro comienzo, en un pensar que ya no es metafísico<sup>335</sup>.

Lo que acontece en este texto se desarrolla también en otro ámbito intermedio. Tal y como solo los títulos del primer y tercer diálogo muestran claramente, se trata de diálogos que acontecen siempre en un ámbito intermedio, entre interlocutores que al mismo tiempo son oyentes. Puede comprenderse como expresión de una visión fundamental de la esencia del lenguaje y de la conversación, que Heidegger aquí –como rara vez en su obra– se sirve de esa forma que de acuerdo con las categorías literarias se denomina «Diálogo artístico». En los suplementos del primer diálogo se encuentra la siguiente indicación a lo que, según Heidegger, acontece en él: «¿En qué otro lugar podría protegerse, cuidarse, la pureza de lo no dicho si no en un auténtico diálogo?» (HEIDEGGER, 1995, pp. 159). Esta es una pregunta retórica que por sí misma quiebra cualquier tipo de tendencia hacia el monólogo, porque presupone –al menos en la intimidad del soliloquio que Heidegger en tanto pensador lleva a cabo consigo mismo– la reacción de una respuesta, especialmente si la respuesta es evidente. Las preguntas son, por tanto, siempre dialógicas y «comunicativas»; y ello, de tal manera que, si se contempla el pensamiento meditativo y cuestionador de Heidegger, este no puede entenderse como un monólogo, sino más bien como diálogo, o al menos como una contribución a ese «auténtico diálogo», al cual Heidegger se refiere en este

335 Véase la relación con el primer y el otro inicio, así como el paso de uno a otro, entre otros textos, en Heidegger (1989, pp. 171-197).

punto<sup>336</sup>. En los suplementos se encuentra también una segunda idea sobre el lenguaje, que Heidegger luego consideró cuidadosamente con frecuencia: «El lenguaje es el bien más peligroso porque no puede salvaguardar lo no dicho (porque no oculta mucho, más bien revela demasiado)» (HEIDEGGER, 1995, p. 159). El que habla se encuentra en peligro de decir mucho. Las palabras que se hacen reales remiten al silencio. En una auténtica conversación se debe prestar atención, por tanto, a lo que no se está diciendo, a las pausas, al silencio y a los hiatos entre las palabras.

A partir de las ideas sobre el lenguaje y sobre el asunto del habla que hasta aquí se han enunciado, se vuelve comprensible por qué Heidegger escribió los diálogos «Caminos de campo» en un tiempo que se le presentaba a él como el tiempo del riesgo más elevado. Si en su opinión existía el riesgo de que lo no dicho no pudiera salvaguardarse más en el lenguaje, entonces solamente un «diálogo real» podría proteger lo no dicho de forma pura y remitir hacia ello. En estos tres diálogos se muestra, por tanto, no solo el *entre* en el que acontece el correspondiente diálogo, es decir, ese ámbito intermedio entre los interlocutores, sino también el *entre* que se abre entre lo que se dice y lo que no se dice, entre lo que se ha revelado y lo que se mantiene oculto. De acuerdo con la intención de Heidegger, cada uno de estos diálogos es, por tanto, un acontecimiento, en el cual lo que

336 Contrariamente a lo que sugiere una crítica extendida, Heidegger era completamente consciente del significado de la conversación o, mejor dicho, del diálogo. Así se expresa en el semestre de invierno 1941/42, por ejemplo, sobre el siguiente modo de proceder: «Cambio del discurso: para ello es necesario: salir de sí. También no rehuir las presuntas preguntas ridículas. Ellas son más valiosas y van más allá de las afirmaciones que supuestamente tienen un sentido profundo», lo cual Heidegger desarrolla en: 1. *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens / 2. Einübung in das philosophische Denken* [GA 88]. Véase para ello Heidegger (2010): «El decir es escuchar y el escuchar es decir. [...] La casa natal del lenguaje es la conversación» (p. 103). Véase también Heidegger (2010, 104f.): «'La conversación', a diferencia del obrar y del hacer, parece un simple discurso y una habladuría; así parece que no sucede nada, y aquí todo está aconteciendo» (p. 114). El significado del diálogo para Heidegger (y esto quiere decir: el carácter dialógico de todo su camino del pensar) ha sido poco atendido hasta el momento por la investigación. Una relectura del pensar heideggeriano a partir de los diálogos «Caminos de campo» sería aquí una importante tarea.



se dice protege y preserva lo no dicho, lo que se calla y oculta; y que, sin embargo, se muestra en su ausencia. Si también aquí el discurso tiene lugar por medio de su escritura, con ello se indica al mismo tiempo otro ámbito intermedio. El lector tiene que lidiar con diálogos escritos. Cada palabra de ese diálogo oscila entre la innegable palabra escrita de un texto y la palabra dicha en un diálogo que en cuanto tal pretende ser entendida –contra el poder de atracción de la palabra escrita o incluso impresa, que desde Platón ha sido repetidamente reconocida en su ambiguo doble sentido–.

Al acceder a estos textos se trata de repensar, reconstruir y darle un nuevo curso a esas palabras que se encuentran escritas. Aunque esta es una tarea prácticamente imposible, sin embargo, es válido asumirla, ya que Heidegger, en cuanto autor de estos textos, no solo pensó lo que en ellos dice como un ámbito intermedio del diálogo interno del autor consigo mismo y luego lo escribió, sino también con vistas a ese espacio intermedio del diálogo entre el autor y un posible lector. Aquí se muestra otro ámbito intermedio, como si Heidegger lo hubiese deseado planear cuidadosamente. Esto se debe a que el primer diálogo, del cual Heidegger publicó ya una parte en 1959<sup>337</sup>, se encuentra en esa zona intermedia entre los escritos que Heidegger publicó en vida y los que permanecieron sin publicar. Estos últimos, a su vez, se encuentran en esa zona que se abre entre el pensar de Heidegger de ese entonces y una comprensión de su pensar presente<sup>338</sup> o futura<sup>339</sup>. La situación se complica incluso aún más porque Heidegger no toma simplemente partido por una figura de los diálogos y exhibe figuras contrarias, como se podría pensar en una lectura superficial. Pero si se

337 Con el título «Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)» publicó Heidegger una parte del primer diálogo (primero en: *Gelassenheit* [Serenidad], 1959, pp. 29-73 [Ed. en C.: HEIDEGGER, 2002, pp. 33-85]; ahora también en Martin Heidegger (1983, pp. 37-74) [De este volumen solo hay traducciones parciales en castellano]).

338 En el sentido de la comprensión «actual» o «contemporánea» del pensar de Heidegger de ese entonces. (N. del T.)

339 En cuanto comprensión venidera. (N. del T.)

pueden fijar de manera inequívoca las características y vínculos cercanos de determinadas figuras, más bien Heidegger se encuentra entre los distintos, muy complejos y nada simplificados caracteres presentados, sin olvidar que, en cuanto autor, reúne en sí la variedad de las diferentes voces.

En los siguientes comentarios se encontrará en primer plano el diálogo entre el maestro, el velador de la torre y el huésped, el cual está en medio de los tres diálogos de caminos de campo, esto es, en otro ámbito intermedio. Primero veamos las dos «figuras» que podrían nombrarse «protagonistas», si la etimología de esa palabra —que traducida literalmente significa: «el primero que actúa»<sup>340</sup>— y el conocimiento de la exigencia pensante de Heidegger no hicieran sospechosa esa denominación, porque no se trata de que el maestro y el velador de la torre hayan actuado —al menos no en el sentido en que “actuar” es comprendido la mayoría de las veces por Heidegger a partir de la posición metafísica fundamental de la filosofía occidental, esto es, como «producir un efecto»— sino que se trata de que ellos llegan al pensar —entendido, por supuesto, como un actuar—<sup>341</sup> y en cuanto tales hablan cuestionadoramente con el otro y atraen al lector a entrar en su diálogo. Por razones que luego se mostrarán, nos ocuparemos posteriormente del huésped y del obsequio que este trae. Antes de eso o, como también se puede decir, en el medio, se discutirá la relación entre ciencia y técnica y el peligro que con ellas se encuentra asociado. La parte final de este comentario intenta abrir un importante aspecto de lo «no dicho» en este diálogo: la serenidad en cuanto modo de un nuevo pensar del ser.

340 En el texto en alemán se encuentra «*Erst-Handelnde*». Para mantener el vínculo con el verbo «*handeln*» (actuar, obrar) que a continuación el autor emplea, he traducido *Handelnde* (sustantivación del participio primero [*Partizip I*] del verbo *handeln*) como «el que actúa», aunque también se puede traducir como «agente». El sentido que debe retenerse con «actuar» es el de provocar algo, causar algo, justo como se explica posteriormente en relación con la metafísica occidental, aunque también en el sentido del pensar como un actuar. (N. del T.)

341 Con relación al pensar como un obrar, véase Martin Heidegger (1976, pp. 313-364) [Ed. en C.: HEIDEGGER, 2001, pp. 259-297].

## EL VELADOR DE LA TORRE Y EL MAESTRO

Lo llamativo de los *Diálogos de caminos de campo* de Heidegger es, en primer lugar, su anonimato. El lector se encuentra con un investigador, un erudito, un sabio, un maestro, un velador de la torre, un huésped, así como con un joven y un anciano; pero ninguna persona con nombre. Falta al principio lo que podría dar forma a la individualidad. El lector se mueve en una ausencia de nombres, a diferencia de Platón o muchos otros diálogos filosóficos. ¿Trataba Heidegger de representarse tipologías generales, algo así como «el maestro» o «el velador de la torre»? Esta interpretación no parece corresponderse con su intención, incluso si se designa al huésped como «huésped por excelencia» (HEIDEGGER, 1995, p. 180). Se puede, por tanto, suponer que Heidegger procuraba mostrar algo diferente en «el maestro» y en «el velador de la torre» –como también en «el investigador», en «el erudito» y en «el sabio» en el caso del primer diálogo; y en «el joven» y en «el anciano», en el tercero–. Según la tesis aquí sostenida, las figuras de los diálogos se acercan a lo que Heidegger denominó «figura (*Gestalt*)»<sup>342</sup> en su análisis del «trabajador» (*Arbeiter*) de Ernst Jünger. En relación con «la figura del trabajador», dice Heidegger:

Con ello no se mienta una persona individual o una clase de personas separadas, pero sí una 'nueva Humanidad' que se coloca en el medio de todas las descripciones, reflexiones, estimaciones y predicciones. Esta humanidad no es solo un tema preferido de la reflexión, sino en su *esencia de ser* el centro y la medida, específicamente para un ser humano que ya se ha determinado como sujeto. (HEIDEGGER, 2004, p. 38)

Cuando Heidegger habla de la «figura del trabajador» se refiere a ella en su ser histórico. De modo parecido pueden ser interpretados en su ser histórico los «protagonistas» de los *Diálogos de caminos de campo*.

342 Este es un término de difícil traducción, pero debe entenderse “figura” en el sentido de forma. Se trata de la figura que marca un tiempo o carácter histórico. (N. del T.)



Ellos no son personas individuales (en cuanto tal no representan esto) ni se trata de clases sociales generales. Con ellos se hace referencia a distintos «tipos de hombres en cuanto veladores de torres<sup>343</sup>» que pueden entenderse a partir de diferentes «posiciones fundamentales» dentro de la historia del ser<sup>344</sup>. La importancia de los *Diálogos de Caminos de campo* se encuentra, por tanto, en que muestran posiciones fundamentales no como un sistema de ideas abstracto, sino en tanto posiciones del pensar en la ejecución y en el encuentro, de modo que al mismo tiempo se esclarece la compleja conformidad y oposición de las diferentes «posiciones fundamentales».

Justo al pie de la torre es donde el maestro se encuentra con el velador de la torre, como el título del diálogo muestra («El maestro encuentra al velador de la torre en la puerta de la subida a la torre»). El diálogo comienza con la siguiente declaración por parte del maestro: «De esta manera llego entonces demasiado tarde» (HEIDEGGER, 1995, p. 163). Su intención era, por tanto, visitar al velador de la torre en la torre y allí «aclarar el misterio, que me ha mantenido inquieto durante este día» (p. 164). Mediante estas pocas palabras es caracterizado el maestro como representante –y en cuanto «maestro» siempre también como mediador– de una racionalidad metafísica o científica. No solo parece aludir Heidegger a la frase de Hegel «siempre demasiado tarde» en relación con la filosofía venidera<sup>345</sup>, también parece referirse a la visión tanto platónica como aristotélica de que el filosofar tiene sus raíces en la inquietud que provoca el asombro, esto es, de cara a un

343 En el original, *Menschentürme*. (N. del T.)

344 Véase en relación con la esencia de las posiciones fundamentales, entre otros textos, Heidegger (1997, pp. 68-80); para las «posiciones metafísicas fundamentales», véase en particular, Martin Heidegger: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens / 2. Einübung in das philosophische Denken [GA 88] [Ed. en C.: HEIDEGGER, 2012; 2011].

345 G. W. F. Hegel, en el prefacio de su *Filosofía del derecho* (1968), señala: «Al decir, aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde» (p. 36).

misterio<sup>346</sup>. Justo al comienzo del diálogo el velador de la torre hace sucumbir la esperanza del maestro, el cual a partir de aquí se muestra siempre como su alumno. El velador de la torre confiesa: «[...] yo pienso poco en prestarle atención a aclarar lo misterioso» (p. 163). Él no es entonces simplemente una imagen contraria del maestro. Más bien se puede suponer que alguna vez compartió el interés del maestro en la «aclaración de lo misterioso»; sin embargo, se había liberado de ese creciente interés, sin haber adoptado una posición radicalmente opuesta. El velador de la torre no es, por lo tanto, un anti-metafísico. Como se muestra a continuación, precisamente el interés por superar la metafísica mediante una clara posición contraria prolongaría la metafísica en su forma de acabamiento como metafísica de la voluntad de poder. El velador de la torre se encuentra más allá de un querer tal, incluso si ocasionalmente sucumbe a su peligro<sup>347</sup>.

El maestro se sorprende de que «el pensar no busque más el misterio y se mantenga libre del deslumbramiento» (p. 163). Con ello se refiere al «quebrantamiento radical de toda voluntad de poder» (p. 163). Él no puede entender «por qué no deberíamos retener el misterio para indagarlo y apropiármolo» (p. 163). En solo una pregunta resume aquí el maestro el principio del pensar metafísico y científico. Este pensar retiene el misterio o, como también se puede decir, lo fija, le quita el movimiento, lo paraliza, para entenderlo desde una causa o, mejor dicho, para reducirlo analítico-causalmente a esa causa. Su interés en aclarar el «misterio» parece remitir a que esto sucedería mediante un análisis –literalmente «desintegración»–, esto es, a través de un método fundamental de la racionalidad científico-metafísica. Este preguntar

346 El «asombro» es para Heidegger «en el primer inicio [...] el temple de ánimo fundamental», mientras que el temple de ánimo fundamental del otro comienzo es el «espanto» (O también el «presentir»): «Este abre el ser-ahí a la indigencia de la ausencia de indigencia, a cuyo amparo se oculta el abandono de ser del ente» (Heidegger, 1989, p. 484) [Ed. en C.: p. 382]; véase aquí también las pp. 15, 20ss y 46. También véase Heidegger (1997, pp. 208ss, 236 y 271ss).

347 Véase Heidegger (1995, pp. 166ss).

metafísico tiene su origen tanto indagador como aclarador en la «voluntad por la determinación de la causa». Debido a que con ello se trata de la *a-propiación* (*An-eignung*), se encuentra en el horizonte del subjetivismo de la metafísica de la voluntad, que reduce lo otro a lo mismo, lo somete a sus propias normas, lo contrasta objetivándolo y, por tanto, al mismo tiempo lleva la cara del objetivismo.

Sin embargo, no solo el velador de la torre se encuentra en un «entre», sino también el maestro. Este ya no es un puro representante del pensar metafísico, sino que ve ya la pregunta por un pensar diferente como problema y definitivamente mantiene un pensar que ya no vive en el preguntar en tanto querer, esto es, para él es posible un «preguntar de otro tipo» (p. 164). No obstante, él no puede representarse esto, por mucho que ello también sea un anhelo de su voluntad. Justamente en esto parece consistir su problema. Por lo tanto, el velador de la torre le señala atentamente que esto no es tan necesario como el maestro supone: «Más necesario sería llegar hasta allí» (p. 165). Tomado estrictamente tendría incluso que decir que este pensar no es representable, porque solo se puede realizar sin que sea posible representárselo descriptiva o analíticamente en cuanto modelo de pensamiento. No se puede dar, por tanto, ningún curso metodológico sobre este pensar. Uno puede solamente ponerse en marcha en el camino hacia ese pensar. Esto es para Heidegger el camino entre el pensar indagador del primer inicio y el pensar del otro comienzo.

El velador de la torre ayuda al maestro a ponerse en marcha en ese camino; él no le pide al maestro, por ejemplo, que suba a la torre, sino que se pone con él en el sendero hacia el camino de campo. ¿Sería mucho suponer en este punto que el velador de la torre lleva su nombre no solo porque protege y preserva la torre, esto es, por la «experiencia de velador», sino también porque él conoce cómo alejarse de la torre, porque puede ponerse en la distancia del camino de campo, porque solo desde esta distancia es posible en general una nueva



cercanía con la torre y con la imagen que es custodiada en él?<sup>348</sup>. Tampoco la cercanía con el camino de campo surge directamente desde encima del camino de campo; sino que antes que nada, resulta a partir de una cierta distancia con él. Probablemente sea esta la razón por la cual el diálogo entre el maestro y el velador de la torre tiene lugar en un «entre», «en la expectativa del diálogo en el camino de campo» (p. 169). El maestro no entiende esto al inicio. Cuando el velador de la torre, en el transcurso del recorrido hasta el camino de campo, propone pensar el fragmento 60 de Heráclito: «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo» (p. 167), el maestro pregunta por qué se camina «solamente hasta el camino de campo» y «por qué no en él mismo, ya que él condujo en muchas caminatas a vislumbres inesperadas» (p. 169). Solamente esta pregunta muestra la tensión en la que se encuentra el maestro: él está abierto para algo inesperado, pero al mismo tiempo espera que esto se muestre (por tanto, en realidad no sería inesperado) cuando camina por el camino de campo con el velador de la torre. Su preguntar sigue siendo un preguntar que quiere y espera.

El velador de la torre nombra «conjeturar» al pensar o al preguntar que, a diferencia del pensar indagador o del *preguntar qué quiere*, no intenta aclarar el misterio. El conjeturar «permanece [...] paciente, en el camino, mira a la distancia, prepara a lo inesperado una antesala de la llegada» (p. 165). Eso es lo que Heidegger en *Meditación (Besinnung)* nombra un «inquirir de la verdad del Ser»<sup>349</sup> y se efectúa desde eso (no «acerca de» eso) que el velador de la torre nombra como lo «extraño». Heidegger explica que mientras el «misterio» provoca el preguntar, lo extraño hace señas «en sí mismo» de vuelta. Qué y cómo se reacciona al misterio, no tiene su origen únicamente en decisiones humanas y en la voluntad de saber algo. El «preguntar en cuanto querer» (p. 164) tiene también sus raíces en una provocación a través de lo que se inquiera. Esta idea aquí mostrada solo indirectamente de que el

348 Véase Heidegger (1995, p. 169).

349 Véase Heidegger (1997, 24f.; p. 90; p. 112; p. 169; 361f.; p. 385; p. 403).

pensar metafísico no es únicamente un resultado de la voluntad subjetiva, sino que se encuentra en la historia del Ser, se despliega en el diálogo a continuación, porque se retrocede de una cierta manera a eso, que en tanto es, se muestra. Cuando algo se muestra como «misterioso», parece «provocante», estimula a encontrarlo con un determinado modo del preguntar y del pensar.

Sin embargo, ¿qué significa que lo extraño hace señas «en sí mismo de vuelta»? Parece tratarse de lo siguiente: a diferencia de lo maravilloso que provoca el preguntar por ello, la pregunta «¿por qué?» se plantea en relación con algo distinto, esto es, por la razón desde la cual algo se puede explicar, por lo que la provoca (la pregunta «¿por qué?», según Heidegger expresa en *Meditación*, «no es una pregunta originaria», ella permanece «detenida en el ámbito de la interpretación del ente» (HEIDEGGER, 1997, p. 273)<sup>350</sup>, es decir, en la historia del primer inicio en tanto historia de la metafísica). Pero lo extraño solo lleva al espectador directamente de vuelta hacia el ámbito de lo extraño mismo y hacia nada más y permite así un preguntar originario, no determinado metafísicamente, permite «que permanezcamos en la singularidad de la cosa» (HEIDEGGER, 1995, p. 174).

No estaría alejado ver en lo anterior también una reminiscencia a la máxima fenomenológica «a las cosas mismas», esto es, no a las razones de las cosas, sino a ellas mismas, en tanto se muestran desde sí mismas<sup>351</sup>. En su búsqueda de un pensar del otro comienzo, Heidegger, por lo tanto, no abandonó sencillamente por completo la fenomenología. Más bien, se podría decir que él llevó la fenomenología –y de tal manera la radicalizó– a eso que él ahora nombra pensar, de modo tal que pudo prescindir del término «fenomenología» y solamente habló del pensar. Este pensar permite plantear la pregunta del «otro comienzo»,

350 Véase Heidegger (1997, p. 276) para la interpretación heideggeriana de la pregunta metafísica por el porqué.

351 Véase para la comprensión heideggeriana de la fenomenología, juntamente con sus cursos de la década de 1920, Heidegger (1993, § 7) (Ed. en C.: Heidegger, 2018).

la cual, de acuerdo con Heidegger en *Meditación*, es: «¿Cómo esencia el Ser? ¿Cuál es la verdad del Ser?» (Heidegger, 1997, p. 274). Esta es una pregunta que, de hecho, no se puede plantear a partir de la posición metafísica fundamental de la ciencia y la técnica moderna.

## CIENCIA Y TÉCNICA

Como ya se mostró, el maestro no es un fanático representante de la racionalidad. Él conoce los límites de su propio pensar y no se encuentra ya en una tradición incuestionable. Su modo de pensar es nombrado por el velador de la torre, por tanto, como «metafísicamente relajado» (Heidegger, 1995, p. 175)<sup>352</sup>. Esto significa que a este modo de pensar le falta la rigidez que caracteriza al pensar metafísico clásico. Para el maestro se trata todavía, no obstante, de que una «cosmovisión» permanece, como él declara, «transitable y decisiva» (p. 175)<sup>353</sup>. El pensar es para él un modo de contemplar el mundo que conduce hacia una teoría o una «concepción del mundo», mejor dicho, hacia una «imagen del mundo», pero que –a diferencia del intento del pensar de Heidegger– no abre, debido a su «transitabilidad», caminos de bosque, los cuales se desplazan «en el mal camino», pero no se puede «extraviar»<sup>354</sup>. Para el maestro, el pensar es algo que también da una medida, tanto al proporcionar una orientación ética como al poder ser técnicamente implementable. Por consiguiente, el maestro se encuentra todavía, en medio de todas las dudas, en la «posición metafísica fundamental» de los tiempos modernos.

352 Véase también para el significado de este modo de pensar la p. 185.

353 Véase para la interpretación heideggeriana de la «imagen del mundo» y la «concepción del mundo», en especial Heidegger (1989, pp. 36-41; 1977, pp. 75-113) [Ed. en C.: HEIDEGGER, 1995, pp. 67-97]. Véase también Heidegger (2011b, p. 209).

354 Véase aquí Martin Heidegger (1983, p. 91).



La «posición metafísica fundamental» del maestro se muestra sobre todo allí donde el diálogo aborda la ciencia y la técnica de los tiempos modernos –o sea, en contraste con ese pensar de lo extraño, que se ha vuelto importante para el velador de la torre–. De acuerdo con lo mostrado a este pensar, la torre se encuentra entre el cielo y la tierra. La torre «se eleva hacia el cielo y está incrustada en la tierra» (HEIDEGGER, 1995, p. 178). Para el maestro esta perspectiva es demasiado sencilla; «ella expresa solo una representación común» (p. 178). Por ello, ella no puede ser suficiente para las exigencias de una racionalidad ilustrada. La verdad nombrada por el velador de la torre le parece al maestro precisamente trivial en su simplicidad. El maestro no es, por tanto, consciente de que lo «simple custodia el enigma de lo que permanece y de lo grande» (HEIDEGGER, 1983, pp. 87-90, 89)<sup>355</sup>.

En ese punto del diálogo, el velador de la torre hace explícita la pregunta por la esencia de la ciencia y de la técnica<sup>356</sup>, porque, según su opinión, la idea que mencionó ya no es común, sino que, como sabe el maestro que también aquí aprende ávidamente de él, está amenazada por el «modo de representación de la ciencia natural moderna» (HEIDEGGER, 1995, p. 179). Sobre la base del modo de representación se tendrá que hablar, por lo tanto, de manera muy diferente sobre la torre, su esencia y su posición en el espacio. Ya no se podrá llamar la atención sobre lo simple: esa reunión de lo que se encuentra arriba y de lo que se encuentra abajo, que acontece en la torre entre cielo y tierra. En este contexto, el maestro presenta una teoría sobre la relación de ciencia y técnica –a saber, esa teoría que muchos de sus contemporáneos comparten–. La técnica es considerada por él como la implementación

355 Véase sobre lo «simple» en su relación con el inicio en Heidegger (1997, p. 52) [Ed. en C.: p. 58]: «la filosofía pertenece al claro del abismo y solo a él, en tanto asume decir lo más simple y calmo: la palabra de la verdad del Ser [Seyn], la sentencia del saber no científico, que nunca es acto de autoridad y no conoce la impotencia». Véase también Heidegger (2005, p. 114) [Ed. en C.: p. 104]: «Lo simple no es fácil ni vacío, ni indigente, ni fugaz. Lo simple es la conservación [Behältnis] de lo uno -del esenciarse del Ser [Seyn]».

356 Véase Martin Heidegger (2000b, pp. 5-36) [Ed. en C.: HEIDEGGER, 1994, pp. 9-33]. Véase también Heidegger (1997, pp. 173-178).

práctica de la ciencia. El velador de la torre –y con él Heidegger– ven la relación de una manera muy diferente. Para él «la ciencia moderna procede de la esencia de la técnica moderna» (p. 179). Él indica que la técnica y la ciencia son «formas mediante las cuales comparece para nosotros lo presente en su presencia» (p. 181)<sup>357</sup>, por lo que pertenecen al ámbito de la verdad y de la historia del Ser. El velador de la torre le da especial valor a esta idea, porque esto permite, primero que todo a las personas, llegar a una «relación adecuada con el mundo técnico» (p. 179). Solo el que plantee correctamente la pregunta por la esencia de la técnica e interprete adecuadamente la esencia de la técnica, en su relación con la ciencia, podrá encontrarse con los desafíos de la ciencia moderna y, en esa medida, podrá escapar de su torbellino y de su coacción.

El maestro no cuestiona lo que escucha por parte del velador de la torre sobre la técnica, aunque admite que él no puede «comprender» (p. 179) exactamente su punto de vista. El hecho de que el maestro no sea capaz de seguir las ideas del velador de la torre muestra también que para él se trata de encontrar una transición en su forma de pensar<sup>358</sup>, en lugar de, como el velador de la torre considera, «consentir un retorno» (p. 171)<sup>359</sup>. El maestro piensa que «no hay más tiempo que perder en el proyecto de despertar la comprensión esencial» (p. 179) y ve, por tanto, la forma del pensar como una cuestión de elección o de método del pensar, pero no como algo que se «acoge» y que se da, y en vista de lo cual no se puede perder tiempo, porque no se trata de poner en marcha un «contraprograma», porque «cada contramovimiento contra la metafísica y cada simple alejamiento de ella se mantiene aún atrapado en las representaciones metafísicas» (p. 187). Esta es una idea sobre la que el velador de la torre llamará la atención más tarde. Por ese motivo, el velador de la torre rechaza las pretensiones del maestro en concentrar sus esfuerzos en una transición.

357 Véase aquí, con respecto a Heráclito, las páginas 186 y 189.

358 Véase Heidegger (1995, p. 171).

359 Véase también la p. 175: «Usted (el maestro) sostiene demasiado, porque no es necesaria una transición».

Desde su perspectiva, el maestro piensa que la ciencia y la técnica, como también la teoría y praxis, son actos de conciencia<sup>360</sup>, en cuanto tienen sus raíces en la subjetividad humana. El maestro parece comprender también la «comprensión esencial» como acto de conciencia que luego también podría «despertarse». Para seguir el pensar del velador de la torre, esto es, para pensar con él mismo, se requiere algo muy diferente a un cambio de perspectiva o a meros actos de conciencia, porque ya no se trata más de comprender (sujetando) o incluso de indagar, o bien de querer «forzar (algo) hacia algo específico a través de un mero instruir y predecir» (p. 179), sino se trata de un dejar, justamente en vista de la «obstinación» con la cual se mantienen las ideas antes mencionadas sobre la relación de la ciencia y la técnica<sup>361</sup>. Esto se hace evidente cuando la ciencia y la técnica se dejan atrás en el curso siguiente del diálogo y se pone a la vista lo que la mayoría de las veces estaba presente de manera oculta en el diálogo entre el maestro y el velador de la torre: en cuanto pasado, el obsequio dado de la imagen, que está en el fondo del conjunto ir y hablar, y en cuanto futuro, la llegada pendiente del huésped.

## LA IMAGEN Y EL HUÉSPED

Hasta el momento solo se ha hablado brevemente de dos importantes «elementos» del diálogo entre el maestro y el velador de la torre: la imagen y el huésped. Estos dos elementos también permanecen sin nombre. No queda claro de qué tipo de imagen se trata. Además, aparte de la afirmación de que puede tratarse del «huésped *per se*», tampoco se dice cómo se llama el huésped o, con más exactitud, de cuál «figura» se trata. Su condición de huésped<sup>362</sup> se muestra en el curso del diálogo.

360 Véase Heidegger (1995, p. 180).

361 Véase Heidegger (1995, p. 186).

362 *Gastsein*, literalmente ser-huésped. (N. del T.)



No obstante, se sabe que huésped e imagen se encuentran cada uno en una relación con el otro, porque el huésped le ha traído la imagen al velador de la torre<sup>363</sup>. También se conoce que el velador de la torre «camina hacia» el encuentro con el huésped; así lo declara ya al inicio del diálogo. Por otra parte, de la imagen se sabe al menos que el maestro fue hacia la torre por su culpa<sup>364</sup>, porque esa imagen lo había conducido hacia la inquietud. Ahora pretende examinarla nuevamente para aclarar el misterio. Por tanto, él interpreta la sugerencia del velador de la torre de ya no ir hacia la habitación de la torre, sino acercarse al camino de campo, como un movimiento de alejamiento con respecto a la imagen. «Pero dejemos la imagen» (p. 169), sugiere el maestro. El velador de la torre lo corrige a continuación. Como ya se ha mostrado, para él el movimiento de alejamiento con respecto a la imagen no es un abandonar la imagen, al menos no en el sentido en que el maestro tenía la intención de dejar la imagen, esto es, en el sentido de un dejar-ir (*Fahren-Lassen*)<sup>365</sup>. Para el velador de la torre, el movimiento de alejamiento con respecto a la torre es un dejar-venir (*Kommen-Lassen*) la imagen. Solo en la lejanía y no en una proximidad incomprendida que reduce la mera distancia externa, emerge para él una nueva cercanía de la imagen<sup>366</sup>. El diálogo entre el maestro y el velador de la torre tiene lugar, por tanto, también entre la imagen y el huésped, en tanto el maestro y el velador de la torre dejan que la imagen, desde la cual ellos proceden, se muestre en el huésped, hacia el cual ellos se dirigen. Esto también se puede describir de un modo diferente: en el diálogo entre el maestro y el velador de la torre permanecen la imagen y el huésped presentes, y precisamente allí donde ya no se habla o todavía no se habla explícitamente de ellos, mejor dicho, donde no se habla con el huésped.

363 Véase Heidegger (1995, p. 169).

364 Véase Heidegger (1995, p. 167).

365 Véase Heidegger (1995, p. 169).

366 Véase, con relación a «la falta de cercanía al eliminar todas las lejanías» y el «dominio» de la «carencia de distancia», Martin Heidegger (2005b, pp. 3-20). Para un comentario en el marco del pensar histórico del ser sobre cercanía y lejanía en cuanto «esenciarse del Ser mismo y su claro», véase Heidegger (1997, pp. 115-117). Respecto a la discusión, véase Emil Kettering (1987).

¿Puede buscarse una mayor proximidad para entender quién es el huésped? ¿No sería mejor limitarse a decir que el huésped es el «huésped por excelencia»? Entonces se presupondría ese exceso de importancia que subyace en cada tautología, más allá del pensar de la mera identidad. Pero quizás sea posible, en el contexto de otros textos de Heidegger, discutir aún más la pregunta sobre el huésped. Inicialmente, se podría suponer que el huésped es el nihilismo mismo. Sobre este, Nietzsche dijo (Heidegger se ocupa expresamente de ello): el nihilismo «se encuentra ante la puerta, ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes?»<sup>367</sup>. No obstante, el huésped, hacia el cual se dirige el velador de la torre, no se encuentra precisamente ante la puerta. Dado que la noticia, que el huésped podría obsequiar, «se aproxima inicialmente hacia nosotros» (HEIDEGGER, 1995, p. 170), su mensaje no podría ser tampoco el del nihilismo, que para Heidegger representa la figura de culminación de la metafísica occidental. En consecuencia, no se trata de Zarathustra mismo, al cual Nietzsche denominó el «huésped de los huéspedes»<sup>368</sup> (también Heidegger menciona esto y, además, en directa cercanía temporal con la redacción de los *Diálogos de caminos de campo*, esto es, en un curso –interrumpido– del semestre de invierno de 1944/1945) y en el cual el nihilismo tomó forma para Heidegger. Porque la «esencia de la voluntad [...] toma forma en la figura de Zarathustra. Zarathustra es» –así señala Heidegger– «la más elevada sublevación de la esencia del hombre de los tiempos modernos. En la figura de Zarathustra, la esencia de la absoluta subjetividad se manifiesta por sí misma como el querer que se quiere a sí mismo» (Heidegger, 1990, p. 126). Con el maestro y el velador de la torre se encuentra un huésped distinto, más allá del carácter inquietante del nihilismo y de la sublevación de Zarathustra.

367 Estas palabras de Nietzsche, entre otras, son citadas por Heidegger (1976, pp. 385-426, 387 [Ed. en C.: 2001; pp. 313-344, 314]; 2005b, p. 134). En este último texto, comenta estas palabras de la siguiente manera: «Dado que también hoy se rehúye la pregunta por la esencia del origen de este huésped, se abre primero que todo la puerta al huésped desde el este y el oeste por igual [...]».

368 Véase Martin Heidegger: 1. Nietzsches Metaphysik / 2. (1990, p. 126).

Es un huésped que, en la medida en que el maestro y el velador de la torre, en su camino hacia un pensar diferente, se dirigen a él (que no aparece hasta el final del diálogo), podría tener una noticia más allá de la «esencia de la subjetividad absoluta».

El huésped, al cual pertenece la última palabra, señala que «no hay motivo para interrumpir (el) diálogo iniciado» (HEIDEGGER, 1995, p. 202). Debido a que los «tres estamos en el mismo caso», como el huésped afirma, él considera posible continuar el diálogo<sup>369</sup>. No obstante, el diálogo entre el maestro y el velador de la torre lleva al lector, en cuanto huésped que se une a ellos, al silencio de lo no escrito –si es que lo continúa–. Es como si lo que ahora se discute o se podría discutir ya no se pudiera escribir. Esto no significa que ello no estaría también presente en el diálogo entre el maestro y el velador de la torre, ya que hay motivos para suponer que es la imagen lo que saldría a relucir a continuación en el diálogo, debido a que el huésped, en tanto da u obsequia la imagen, está estrechamente conectado con ella.

Mientras que el maestro esperaba una «inmediata información sobre la imagen» (HEIDEGGER, 1995, p.169), al menos al inicio del diálogo, cuando finalmente se encuentra con el huésped, esta expectativa probablemente resultó no solo ilusoria sino también falsa. Porque cuando él piensa y toma seriamente eso que se le ha mostrado en el diálogo con el velador de la torre, ya no puede tratarse ahora para él de conseguir una inmediata información, en el sentido de un «conocimiento», de un saber querer comprender. Entonces la imagen ya no debería ser para él un objeto de una posible investigación científico-metafísica. Sin embargo, todavía él podría asociarlo a un movimiento en contra de la metafísica. La idea de Nietzsche de que el arte representa un movimiento en contra de la metafísica se encuentra, a saber, como el maestro declara, en la «línea fronteriza» entre un pensar metafísico y un «pensar no metafísico» (p. 187). No obstante, dado que, como

369 Véase Heidegger (1995, p. 202).



esclarece Heidegger a través del velador de la torre, Nietzsche interpretó el arte de una manera antimetafísica, él se mantuvo «todavía atrapado en las representaciones metafísicas» (p. 187).

El maestro no encontró en la imagen simplemente un objeto de su interés histórico artístico o una pieza o testimonio de prueba de una estética antimetafísica. Él declara al inicio del diálogo: «Solo anoche me habría alejado de la pasarela, si hubiera sabido que la visión de la imagen me interpelaría en su habitación de la torre» (p. 169). El maestro ha sido interpelado y ha tenido una desconcertante experiencia, un instantáneo y singular encuentro con una verdad: nada que sea inteligiblemente accesible, sino un ser interpelado de tal manera, que él hubiera deseado que nunca se le hubiese dado la experiencia de esta mirada a la imagen (porque la «mirada» para lo inaparente de la imagen o de la torre, según el velador de la torre, no se puede «nunca» «tomar», sino solamente y «siempre» recibir)<sup>370</sup>. El hecho de que el maestro haya sido capaz de esta experiencia, y que la haya podido permitir, muestra que su forma de pensar es un modo de pensar metafísicamente relajado.

Como supone el velador de la torre, la imagen «en verdad ya no (es) arte», si es que ella «aún parece arte, a saber, en el horizonte dominante de las representaciones metafísicas» (HEIDEGGER, 1995, p. 188). En la imagen se muestra algo completamente diferente, más allá de la metafísica y de la antimetafísica. Lo «extraño de la imagen» (como también lo «extraño de la torre») conduce al velador de la torre y al maestro a la cercanía del «nunca suficientemente discutido asunto del pensar», esto es, a la cercanía de un pensar de la verdad del Ser que ya no es metafísico. Como sugiere Heidegger, el maestro no puede aproximarse a la imagen colocándose frente a la imagen –ningún intento del comprender representador y presentador de la imagen condujo

370 Véase, sobre la recepción de esta mirada, Heidegger (1995, p. 172). Con respecto al significado de la mirada, véase la página 173: «Porque aquí no hay nada que entender, porque todo depende del mirar».

a una mayor cercanía de la imagen<sup>371</sup>-. Esto es válido precisamente allí donde, como el velador de la torre sabe, lo «extraño de la imagen y lo extraño de la torre» no se pueden separar<sup>372</sup>. De este modo, parece que solo lejos de la imagen es posible un traer noticia a través de la imagen, el «obsequio de una noticia, si bien no incluso una noticia primordial; quiero decir» -como el velador de la torre declara- «la noticia, que se aproxima inicialmente hacia nosotros» (HEIDEGGER, 1995, p. 170)<sup>373</sup> y que no es, por tanto, proyectable ni configurable» (p. 170).

El maestro y el velador de la torre requieren, por lo tanto, de un aliento que reciben «cuando el instante es propicio» (HEIDEGGER, 1995, p. 171), pero que no pueden desviar. Ellos esperan del huésped este rumor alentador: «Un traer noticia», según el velador de la torre, «lo tiene el huésped en relación con la imagen» (p. 170). El intento de un pensar diferente conduce, por tanto, lejos de la imagen –a la proximidad del huésped que, como el maestro supone, «quizás nos traiga la festividad» (p. 198)– una suposición que el velador de la torre recusa: «su aspiración no es tan alta. Pero hasta donde yo lo conozco, él preferiría más bien despertar la festividad de nuestro camino de campo» (p. 199).

¿Despierta el huésped la «festividad de nuestro camino de campo», trae él «noticia», especialmente al decir algo? Según el velador de la torre, mucho antes de que el huésped esté a la vista, este puede «escuchar y ser tan solícito que, a partir del dominio de ese gesto y postura, es él para mí alguien así como el huésped por excelencia» (p. 180). Menos importante es, por lo tanto, el hecho de que el huésped diga algo o lo que podría decir. Lo significativo es su poder-escuchar –probablemente eso que Heidegger en otro sitio nombra el «rumor

371 Con respecto al «Presentar» y «Representar», entre otros, véase Heidegger (2005b, p. 26).

372 Véase Heidegger (1995, p. 171).

373 Véase, con relación a la «noticia originaria», Heidegger (1985, pp. 227-257, 256 [Ed. en C.: HEIDEGGER, 1987, pp. 215-243, 242]). En una nota marginal, Heidegger explica «la novedad originaria [*die Ur-kunde*]» como «lo que se muestra [*die Zeige*]»; HEIDEGGER, 1983, pp. 151-154, 152 («Hoy vive lo auténtico, la novedad originaria del ser, el pensar que sondea esa novedad, solo en 'reservas [*Reservationen*]»); HEIDEGGER, 2007c, p. 240 [Ed. en C.: HEIDEGGER, 2010b, p. 309] («El lenguaje es la noticia primordial del mundo» [trad. mod.]).

alentador del camino de campo» (HEIDEGGER, 1983, p. 90) o el «rumor alentador» del Ser<sup>374</sup>-. También es importante su anticiparse –él viene de eso, hacia donde el velador de la torre y el maestro todavía están en camino-. Quizás su «traer noticia» se encuentra precisamente en ese poder-escuchar y en el anticiparse.

¿Quién es ahora el huésped? Se podría preguntar: ¿Es el huésped un dios? ¿Uno de los inmortales?<sup>375</sup> ¿De los divinos? ¿Un pensador no metafísico, si es que el «pensar es una celebración» (HEIDEGGER, 1995, p. 198)? En la lección «El himno de Hölderlin 'El Ister'» del semestre de verano de 1942, Heidegger describió la esencia del huésped de la siguiente manera: «Huésped es aquel extraño que por momentos vuelve su hogar un lugar que para él es extraño y, por lo tanto, trae su mismo hogar al lugar extraño y es asimilado por este» (HEIDEGGER, 1984, p. 175). Esto también puede leerse como una indicación de quién es el «huésped por excelencia». El huésped solo se muestra «por momentos». Él trae consigo su «hogar» como un regalo de huésped, como por ejemplo la imagen o la «festividad» del traer noticia. En cuanto huésped, es aceptado en su transitoriedad y con su obsequio por los anfitriones. Si este no fuera el caso, permanecería solo como un extraño. Esto se muestra también en la «seña» titulada «El huésped»:

¿O se queda solo / el medroso huésped, / reposo contenido / de toda diferencia de ser? // Pero el huésped trae / a tu puerta y a tu pared / un país lejano, / igual que si fuera tuyo // Pero la diferencia del ser / le tiende a la paciencia / la libre merced / del radiante resplandor. (HEIDEGGER, 2010b, p. 211)

Si aquí el «reposo contenido de toda diferencia de ser» está relacionado con un «medroso huésped», quizás también el Ser, que trae «un país lejano» y que tiende a la «libre merced», se muestra en el huésped del segundo de los *Diálogos de Camino de campo*.

374 Véase «La sentencia de Anaximandro» en Heidegger (1977, pp. 321-373, 369 [Ed. en C.: pp. 239-277, 274]). Sobre la importancia central del escuchar, véase Heidegger (1993, p. 163). Además, véase Heidegger (1999, pp. 107-133).

375 Al respecto se podría indicar que el obsequio de la noticia no parece ser «cosa de los mortales». Véase Heidegger (1995, p. 170).



## ORIGEN Y SERENIDAD

No pocas veces, como ya se ha mostrado, el velador de la torre indica que es válido dejar algo: por ejemplo, es válido «dejar pasar el misterio y el ansia de indagar(lo) [...] pero no pasarlo por alto o querer superarlo» (HEIDEGGER, 1995, p. 166). El pensar que quiere (como expresión de la voluntad de poder) es reemplazado por un pensar que deja, que presupone una «transformación del modo de pensar». Se trata de un pensar del origen que para Heidegger es también siempre un pensar del futuro: «De todas partes tenemos que retornar sin cesar hacia allí donde en realidad ya estamos» (p. 176). Este pensamiento es tan importante que el velador de la torre repite esta oración un poco más tarde<sup>376</sup>. Este retorno permite no solo un nuevo pensar de la imagen en cuanto algo extraño, sino también un nuevo pensar de la naturaleza en cuanto algo extraño. Mientras que al inicio del diálogo el maestro había presentado la tesis de que la naturaleza tiene su sitio «en cuanto tal en el misterio» (p. 164), el velador de la torre había sospechado, que «podría incluso tener su sitio en lo extraño» (p. 164). El velador de la torre no puede expresar más que una suposición sobre este «sitio de pertenencia» y, además, la suposición «de que la muy apelada naturaleza misma no significa nada más que el origen» (p. 200).

Este pensar desde el origen –el retorno hacia allí donde siempre ya se ha estado– es un pensar en el «paraje de los mortales» (p. 172). Es un pensar de la serenidad, la cual no se menciona expresamente en el diálogo entre el maestro y el velador de la torre –a diferencia del primer diálogo<sup>377</sup>–. Sin embargo, se habla de la serenidad justamente al guardar silencio sobre ella, al dejarla ser; sobre todo para que no se malinterprete como querer o indiferencia, o bien como afirmación o negación. La serenidad que Heidegger intenta pensar se encuentra, por lo tanto, más allá del querer sin que con ello se vuelva desinteresada.

376 Véase Heidegger (1995, p. 180).

377 Véase Heidegger (1995, 108f., p. 111, 117f., pp. 121-125, 132f., 137f., pp. 142-149).

Ella se encuentra también más allá del pesimismo y del optimismo en la relación del hombre con el mundo técnico moderno<sup>378</sup>. Además, se encuentra más allá de una comprensión del origen que permanezca dependiente del fundamentar y justificar y, por ende, de los conceptos de «fundamento» o «falta de fundamento» (200f.). No se refiere a objetos –esto es, a objetos que se encuentran frente a un sujeto–, sino que se relaciona con lo simple y lo extraño que es en sí mismo y a lo que Heidegger se remite con la palabra «cosa (*Ding*)» (198f.): la simplicidad de la imagen, por ejemplo, o del velador de la torre.

La serenidad muestra también algo distinto, a saber, la posibilidad de una meditación sobre el «origen esencial de la ciencia y la técnica» y, por consiguiente, también una «sacudida» de sus pretensiones de verdad y de la desaparición de lo extraño de la naturaleza y el arte<sup>379</sup>. La serenidad hace con ello posible una «liberación de la historia» en cuanto historia de la metafísica<sup>380</sup>, porque –en cuanto retorno, no simplemente como renacimiento de un pensar pre-metafísico que aún no se habría apropiado de su propio origen<sup>381</sup>– permite «revelar» (p. 165) el «misterio» que inquieta al maestro y «libera del deslumbramiento» (p. 163). También le permite al maestro dejar que la inquietud que le «produjo la imagen» «siga su curso» (p. 171). Serenos pueden el maestro y el velador de la torre «dejar incluso (su) conjeturar aún más en lo libre» (p. 196).

Esto libre no es una cualidad del hombre que él poseyera o de la que simplemente pudiera apoderarse. Más bien se obsequia y pretende ser recibido<sup>382</sup>. El hombre encuentra lo libre allí donde la

378 Véase Heidegger (2000a, pp. 669-683): «Yo no veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una inextricable e inevitable perdición, sino que justamente veo la tarea del pensar en ayudar dentro de sus límites a que el hombre en primer lugar logre una relación suficiente con la esencia de la técnica» (p. 677). Véase también Heidegger (1989, p. 527).

379 Véase Heidegger (1995, 193f.).

380 Véase Heidegger (1995, p. 184).

381 Véase Heidegger (1995, 195f.).

382 Véase Heidegger (1995, p. 172).

«torre reúne lo que se encuentra arriba y lo que se encuentra abajo de tal manera que la reunión trae a los dos que conjuntamente se copertenecen primeramente a lo libre donde juega el aparecer de lo inaparente» (p. 173). También en la imagen o en el camino de campo se abre lo libre, no solo porque el camino de campo «deja libre» al maestro y al velador de la torre en tanto ellos no caminan encima de él (de la misma manera que la imagen los deja libres, en tanto ellos no se colocan frente a ella o se la representan)<sup>383</sup>. Porque el «rumor alentador del camino de campo despierta un sentido que ama lo libre y también salta sobre la aflicción en el lugar más propicio hacia una serena alegría final» (HEIDEGGER, 1983, p. 89). La escucha de este rumor alentador es una imperante exigencia a la que «no se puede obligar». Uno solo puede «liberarse para ella», «de modo que la dejemos aproximarse hacia nosotros» (HEIDEGGER, 1995, p. 201).

Si para el lector los *Diálogos de Caminos de campo* se interrumpen cuando aparece el huésped, esta interrupción de lo escrito no se refiere solamente a eso que queda en el silencio de lo no escrito, también se refiere a que este diálogo solo se comprende correctamente si es continuado por cada lector mismo: en cada meditación propia, en el intento de acercarse por sí mismo al camino de campo para ser movido por su curso, en el empeño por serenarse y venir a la proximidad de lo simple.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofía del derecho** (Angélica Mendoza de Montero, trad.). Buenos Aires: Claridad, 1968.

HEIDEGGER, Martin. «Brief über den Humanismus». En Wegmarken [GA 9] (pp. 313-364). Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. «Die Zeit des Weltbildes». En Martin Heidegger, **Holzwege** [GA 5] (pp. 75-113). Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.

383 Véase también la declaración del velador de la torre en Heidegger (1995, p. 169): «Justamente, por tanto, debe permanecer el camino de campo libre para un diálogo diferente, en el que también usted, si las circunstancias son propicias, participe».



HEIDEGGER, Martin. **Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976** [GA 13]. Frankfurt am Main: Von Hermann Heidegger, 1983.

HEIDEGGER, Martin. «Hölderlins Hymne». En **Der Ister** [GA 53]. Frankfurt am Main: Von Walter Biemel, 1984.

HEIDEGGER, Martin. «Der Weg zur Sprache». En *Unterwegs zur Sprache* [GA 12] (pp. 227-257). Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Del camino del habla** (Yves Zimmermann, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [GA 65]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidad**. Barcelona: Serbal, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. **Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten** [GA 50]. Frankfurt am Main: Von Petra Jaeger, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. «La cosa» (Eustaquio Barjau, trad.). En **Conferencias y Artículos** (pp. 121-138). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994a.

HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica». En *Conferencias y artículos* (Eustaquio Barjau, trad.) (pp. 9-32). Barcelona: Serbal, 1994b.

HEIDEGGER, Martin. **Feldweg-Gespräche (1944/45)** [GA 77]. Frankfurt am Main: Von Ingrid Schüßler, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. **Caminos de Bosque** (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Madrid: Alianza, 1995b.

HEIDEGGER, Martin. **Besinnung** [GA 66]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. «Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung». **Über den Ursprung der Sprache** [GA 85]. Frankfurt am Main: Von Ingrid Schüßler, 1999.

HEIDEGGER, Martin. «Statt einer Rede». En **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976** [GA 16] (pp. 733-735). Frankfurt am Main: Von Hermann Heidegger, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. «Die Frage nach der Technik». En **Vorträge und Aufsätze** [GA 7] (pp. 5-36). Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. «Carta sobre el Humanismo». En **Hitos** (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.) (pp. 259-297). Madrid: Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin. «Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo». En *Serenidad* (Ives Zimmermann, trad.) (pp. 33-85). Barcelona: Serbal, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Zu Ernst Jünger** [GA 90]. Frankfurt am Main: Von Peter Trawny, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Über den Anfang** [GA 70]. Frankfurt am Main: Von Paola-Ludovika Coriando. 2005a.

HEIDEGGER, Martin. **Bremer und Freiburger Vorträge** [GA 79]. Frankfurt am Main: Von Petra Jaeger, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. **Meditación** (Dina Picotti, trad.). Buenos Aires: Biblos, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre el comienzo** (Dina Picotti, trad.). Buenos Aires: Biblos, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. **Das Ereignis** [GA 71]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. **Gedachtes** [GA 81]. Frankfurt am Main: Von Paola-Ludovika Coriando, 2007c.

HEIDEGGER, Martin. **Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst** [GA 74]. Frankfurt am Main: Von Thomas Regehly, 2010a.

HEIDEGGER, Martin. **Pensamientos poéticos** (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder, 2010b.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía. Acerca del evento** (Dina Picotti, trad.). Buenos Aires: Biblos, 2011a.

HEIDEGGER, Martin. **Ejercitación en el pensamiento filosófico** [GA 88] (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder, 2011b.

HEIDEGGER, Martin. **Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental** (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo** (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Madrid: Trotta, 2018.

KETTERING, Emil. *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Turtleback, 1987.





# 19

César Moreno-Márquez  
*Universidad de Sevilla*

Del venir a la presencia como desli-  
mitación, tránsito y no-obstinación  
[de acuerdo a Apeiron]  
en los escritos de Heidegger  
sobre Anaximandro de 1941 y 1946.

Seguido de un anexo  
sobre ética de la finitud

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.19



### Resumen:

Las aproximaciones de Heidegger a Anaximandro que encontramos en la década de los años cuarenta contribuyen a la comprensión de la *diferencia* entre Ser y Ente, ayudando a pensar el vínculo entre *el venir* a la presencia y *lo venido* a la presencia (el amanecer y lo que amaneca como esto o aquello; la sonoridad, p. ej., y tal o cual sonido; el habitar y su modo de realizarse, etc.), un *venir* que *no está limitado* y que encuentra en lo venido a la presencia un límite/determinación, conservando (encubiertamente) la *deslimitación* del (puro) Venir (el sonido contiene la sonoridad, etc.) al que “pertenece”. Aunque lo venido a la presencia se nos presente como dato inmediato consistente, duradero, etc., si no se lo piensa adecuadamente se torna un *obstáculo* para pensar el venir a la presencia, arriesgando al pensar a caer ónticamente preso. El venir a la presencia se consume entre el *venir* y el *partir*, el *irse* del ámbito de desocultación (óntico). Se trata, en el fondo, de un pensamiento sobre el *tiempo* y la *finitud*. Como las olas que vienen del mar y al mar, al que traen a la presencia, retornan, y nunca una ola puede impedir venir a las otras olas, así lo ente *viene* en cada caso y ha de encontrar su verdad profunda en el retorno al fondo de procedencia. En su complejidad, los textos abordados esclarecen esta exigencia de *dejarse-ir* de lo venido, *sin-insistir-en-persistir* ni *acaparar*, *impidiendo la venida* o *el paso-a-lo-otro*. El potencial crítico que se desprende de estas tentativas tiene un gran rendimiento metodológico y, al mismo tiempo, ético. El *Venir-Irse* de lo que viene a la presencia se torna *Acuerdo-Entre* lo venido a la presencia, si lo Venido *no obtura obcecadamente (insistiendo en persistir)* la posibilidad de compartir el campo de desocultamiento como *ceder-espacio-y-tiempo a lo Otro*. De este modo, nos acercamos a comprender a fondo el Venir a la Presencia de la *Geschichte*, su *sucesividad*, pero también la relación *entre todo* lo que se deja acoger al mismo fondo de procedencia, compartiendo con lo Otro el propio venir a la presencia.

**Palabras clave:** Heidegger; Anaximandro; Apeiron; tiempo; finitud; desocultación.

Moderno como las olas  
Antiguo como la mar  
Siempre nunca diferente  
Pero nunca siempre igual  
(CHILLIDA, 2005, p. 103)

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con la misma ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida, dejan que haya acuerdo.

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso conceden acuerdo, también dejan ya que en su mutua relación se muestren atentos el uno con el otro (HEIDEGGER, 1977b, p. 360/268)<sup>384</sup>.

## A MODO DE PRÓLOGO (1). MODERNO COMO LAS OLAS, ANTIGUO COMO LA MAR

¿Podría acaso una ola, según su *ser*, pretender permanecer (*insistir*) en su llegada sin desear al mismo tiempo, *en justicia*, retirarse de nuevo hacia el mar, siempre más antiguo, de donde ha surgido, disipándose? ¿No es *lo suyo* venir y, de inmediato, irse; aparecer, surgir, elevarse y desaparecer, hundirse, desvanecerse en el mismo movimiento en que ya *otra ola* se forma y viene? Hay que prestar oídos: *Otra viene...* cuando la que culmina, al romperse, consumándose, se va. ¿No es necesario este *nivel meditativo* para poder pensar la *Geschichte*, este *dejar de ser*

384 En todos los casos citaremos primeramente el año de la referencia según la *Gesamtausgabe*, seguido de la paginación correspondiente a dicha edición y, después, la de la ed. en castellano que manejemos. En esta como en otras ocasiones, en adelante, me veré obligado, a fin de economizar espacio textual, a no referir las expresiones alemanas más interesantes, salvo cuando lo considere de enorme importancia. Ni qué decir tiene que la extrema riqueza y dificultad de los textos heideggerianos aconseja consultar asiduamente el original alemán. No quisiera dejar pasar esta ocasión para reconocer el valiosísimo trabajo de traducción de los profesores Manuel E. Vázquez y Arturo Leyte/Helena Cortés, de textos que son, a poco que se demore uno en su lectura, de una dificultad extraordinaria

que *deja pasar*, este *irse* que *permite venir... otra ola*? ¿No está continuamente cada ola como saludándonos al venir, al alba, en la aurora, en el surgir, despuntar, y también en su despedida, en el ocaso, en el crepúsculo, cuando retorna a la inmensa «antigüedad» del mar tan «de siempre» y *siempre-aún-ahora*, de donde surge, al que la ola nos trae *aquí*, y que siempre la acompaña, en el que la ola es y al que retorna o al que se retira, desapareciendo? ¿No es la verdad profunda de este *venir* de las olas ser un *vaivén entre aparecer y desaparecer, venir e irse*?

No se trata, por lo demás, tan solo de poder intentar pensar la *Geschichte*, el acontecer en el su-ceder(se) de lo que viene y se da *ajustadamente* en el tiempo, sino de alcanzar el *nivel meditativo* de todo un *movimiento del pensar* en virtud del cual se exige el *retorno* más *pro-fundo* para intentar acceder a la verdad del más *primordial venir-a-la-presencia* en el contemporizar entre lo más antiguo y lo más reciente, entre lo más temprano y lo más tardío (*Ya, Aún y Todavía-No*), donde y cuando todo (*se-)*su-cede y *Ser* exige el deslimitarse de lo ente, transitar y no obstinarse en lo de sí o en el *Eigensinn*, amor propio (PÖGGELER, p. 212).

## A MODO DE PRÓLOGO (2)

Los dos textos más conocidos que Heidegger dedicó a Anaximandro<sup>385</sup> se encuentran ubicados en *Grundprobleme* (1941) (*Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander*) y *Holzwege* (1946) (*Der*

385 En *Grundbegriffe*, Heidegger cita las traducciones de Nietzsche y Diels. En la de Nietzsche leemos: «De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia ahí también deben sucumbir, según la necesidad; pues deben cumplir pena y ser juzgadas por su injusticia conforme al orden del tiempo»; y en la de Diels: «Pero de donde las cosas tienen el nacer, hacia ahí va también su perecer según la necesidad; pues ellas se hacen cumplir las unas a las otras castigo y pena por su infamia, con arreglo al tiempo fijado» (HEIDEGGER, 1981, pp. 97-98/143-144). Por su parte, Heidegger traduce: «Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo» (HEIDEGGER, 1981, pp. 101-102/147). En *Der Spruch des Anaximander (Holzwege)* no hemos encontrado en un bloque textual la traducción que propondría Heidegger. En verdad, todo el texto es un comentario a una posible traducción.



*Spruch des Anaximander*) (o al menos fechado por Heidegger en esa fecha). Quizás tengan razón quienes consideran que, en verdad, se trata de un texto procedente de las lecciones sobre *Der Spruch des Anaximander* de 1942<sup>386</sup>. En todo caso, para el investigador resulta muy atractiva la datación propuesta por Heidegger, pues en el caso de que el texto procediera de 1942 –aunque Heidegger hubiera expresamente decidido fecharla en 1946– proporcionaría algunas claves interesantes acerca de la lectura propuesta por Heidegger, pues me aventuro a considerar que, a diferencia del texto de 1941, que se centra en la tensión entre limitación y deslimitación como expresión de la diferencia entre ente y ser, el texto de 1946 proporciona algunas importantes sugerencias de cara a pensar lo que sería en Heidegger un pensamiento –seré osado– sobre la *paz* a partir de la *ética de la finitud* que se da a pensar a partir de Anaximandro, por más que Heidegger rehuyese el planteamiento «ético». En 1946, las reflexiones contenidas en *Der Spruch des Anaximander* resultan altamente significativas, pues Heidegger pasa de un conjunto de consideraciones críticas en torno a la incapacidad de la *ciencia histórica* para pensar a fondo la *Geschichte*, a un conjunto de meditaciones en torno a la posibilidad –como intentaremos mostrar– del *acuerdo*, del *reconocimiento mutuo*, etc., que sin duda podrían estimular un pensamiento sobre la *coexistencia*, justamente después de la experiencia del desastre de la II Guerra Mundial. Heidegger ofrece indicaciones para proponer un más-allá-de-la-Guerra justo a partir del Fragmento, en respuesta a la inquietud por la época (1946) como

386 Debo advertir, desde el comienzo, que en esta contribución no se aspira a un estudio erudito (por lo demás, digno del máximo aprecio) de los textos de Heidegger sobre Anaximandro que nos han llegado como fechados en 1941 y 1946, ubicados en *Grundbe-griffe* (HEIDEGGER, 1981) y en *Holzwege* (HEIDEGGER, 1977). Es un tema de máxima erudición, del que no podríamos ocuparnos aquí, determinar la conexión textual entre el texto incluido en *Holzwege*, del que el propio Heidegger dice que «procede de un ensayo escrito en 1946» (HEIDEGGER, 1977b, p. 376/279) y el manuscrito sobre *Der Spruch des Anaximander* procedente de unas lecciones no impartidas por Heidegger probablemente en el verano-otoño de 1942 (HEIDEGGER, 2010). Sobre ello, véase el «Nachwort der Herausgeberin» de Heidegger (2010, pp. 339-351). Propiamente, ya desde 1932 se estaba ocupando Heidegger de Anaximandro, de lo que son buena prueba las lecciones sobre *Der Anfang der abendländlichen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (HEIDEGGER, 2012). Como decimos, no pretendemos entrar en cuestiones cronológicas ni textuales, sino tan solo alcanzar cierto *nivel de meditación* (HEIDEGGER, 1977b, p. 376/279) de cara a la posibilidad de acceso a un *pensar inicial*.

época de tránsito. La lección que cabe extraer de *Der Spruch...* invita a pensar en la propuesta de una reorientación del *ser-con* más allá del conflicto, la beligerancia de unos-contra-otros y a favor del *mutuo reconocimiento...* En 1946, Heidegger se preguntaba con enorme elocuencia (son nueve sus preguntas, sin interrupción) si estaríamos en vísperas de una época de enorme transformación, en la noche que precedería a un nuevo amanecer y sobre si una filosofía de la historia «únicamente historicista» sería capaz de pensar «a partir de la esencia de la historia y a esta sin tener en cuenta al propio ser» (HEIDEGGER, 1977b, pp. 325-326/242-243).

El conjunto de las nueve inquietantes preguntas que lanza Heidegger, casi tumultuosamente, merecería un comentario demorado, que no podría permitirme aquí. Invitan a pensar *preguntando*, y diría que sin esperar respuesta alguna que pudiese dejar satisfecho al historiador, en torno al *transitar* [*übergehen, Übergang*], el *venir e irse*, la víspera, la aurora y el crepúsculo; se trata en ellas del *devenir* no como *movimiento* del *substans-movens*, sino como *acontecer/tránsito* no en el tiempo, sino como *tiempo*: provenir, sobrevenir, transcurrir, pasar e irse, aparecer y desaparecer, comenzar a ser y dejar de ser... Junto con ello se trata, al pensar al *Dasein* (al que apenas se nombra en estos textos), de *dejar-ser-al-Tiempo* en el *dejar-de-ser de lo-Mismo-Limitado* (*lo Ente*) que permite el paso –esta sería nuestra opción interpretativa preferida– al *dar-tiempo a lo y al Otro venidero* ya como *recién llegado* o como *amanecer* y *venida* de lo *completamente nuevo* [*ganz anderen*].

Especialmente en 1941, Heidegger insiste en la importancia crucial de dejarse sorprender por lo extraordinario del *pensar inicial*. En Anaximandro se habría alumbrado un pensar que ni siquiera en la actualidad habríamos alcanzado, como si «hasta lo verdaderamente más temprano superase todavía con muy amplio margen a lo más tardío» (HEIDEGGER, 1977b, p. 327/243). El pensar inicial fue el antaño de la aurora que es el antaño de todo lo porvenir o venidero.

Debo indicar que es mi propósito, sin duda abusivamente comprimido –por el exceso de aquello con lo que se enfrenta–, pensar desde los textos, tanto de 1941 como de 1946. No podremos hacer suficiente justicia al pensador, desde luego. Por lo demás, me centraré sobre todo en Heidegger y rehuiré cualquier cuestión erudita respecto a la posible corrección o incorrección del pensamiento heideggeriano sobre Anaximandro, exponiéndome, de este modo, a simplificar lo que no habría de ser simplificado y a condensar lo que habría de merecer una demora casi *sine die* del pensar, pues los textos de Heidegger sobre Anaximandro son, a todas luces, como es común en el pensador, excesivos. Pretendo con ello, sobre todo, estimular a que el lector indague por sus propios medios en estos textos, que, por otra parte, se ubican plenamente en el seno de la constelación de Anaximandro-Heráclito-Parménides en que se desenvuelve Heidegger, en el horizonte ya no solo de Φύσις, Λόγος y Ἀλήθεια, sino también de Ἄπειρον.

## OLA-CONTRA-MAR. DE LA DELIMITACIÓN A LA DESLIMITACIÓN COMO INICIACIÓN (DECONSTRUCTIVA). DE LO AMANECIDO AL AMANECER (PENSANDO DESDE 1941)

Hace tiempo que vengo comentando un fragmento de *Grundbegriffe* (1941) en el que se preguntaba Heidegger por Ἄπειρον como la acción de *arrancar límites*, es decir, *deslimitar* lo que viene *limitadamente* a la presencia. Respecto a Ἄπειρον no se trataría de pensar óptico-substancialmente algo así una substancia informe (HEIDEGGER, 1981, p. 110/157), sino de vislumbrar en *lo que* viene a la presencia su *ser deslimitado* junto con su límite. Lo limitado contiene su limitación-*de-lo-deslimitado de donde «viene»*. Insistir *obcecadamente* en lo limitante y limitado nos arriesgaría inquietantemente a olvidar la *génesis* del venir



a la presencia en su verdad, que lo limitado (ahora lo comprendemos) no agotaría. Se debe vigilar, por tanto, la posibilidad de que *lo que* viene a la presencia se obstine y obceque en su *mera limitación*, siendo que, en verdad, lo que viene a la presencia tiene en su fondo su verdad de y en un venir que se corresponde con un *reino o ámbito (Bereich)* al que solo se podría acceder deslimitando lo que viene a la presencia respecto al límite que lo ontifica.

Cuanto más insista lo venido a la presencia en su límite, más se expone a ocultar el propio venir. Ἀ-λήθεια, desocultación, exige pensar, ciertamente, el limitante venir a la comarca de lo desoculto, pero también, de cara al ser, exige des-limitar lo limitado, pensar el retorno de lo limitado, un retorno que ya se da, a su verdad deslimitada, que *comparte con otros*, si se me permite decirlo de este modo. Venir a la presencia, como Φύσις, como puro venir, implica poder pensar la des-limitación que está en el fondo de lo venido (limitadamente) a la presencia y que constituye su verdad. Por ejemplo (luego me referiré a algún ejemplo más), el *habitar* es el venir a la presencia de todo en lo que *limitadamente* se podría habitar. Si quedamos atrapados en lo limitado, olvidamos la verdad profunda del habitar (deslimitado) como ámbito del que procede, por limitación, el que habitemos en una casucha, en una lujosa mansión o en un piso «inteligente». Creemos que, en esencia, se trata de *pensar* este juego entre límite y des-limitación<sup>387</sup>: no solo el quedar limitado lo que viene a la presencia, sino su «retorno» des-limitante. Lo que importa no es simplemente la desocultación de *lo venido a la presencia en lo actual* y cabe tal o cual límite, sino el propio *emerger* del que lo emergido es una limitación. Venir a lo limitado y retornar en la deslimitación. Retroceder desde el chalet al *habitar*; retroceso –también, por ejemplo– desde la autopista al camino. En ese retroceso, el chalet dejará oportunidad al piso, y este a la mansión, y

387 De haber sido más fieles al texto de Heidegger, habríamos comenzado con el párrafo que dice: «¿es que no hay un respecto inicial entre la esencia privativa del ser como ἄ-πειρον y la esencia privativa de la verdad como ἀ-λήθεια?» (HEIDEGGER, 1981, p. 112/159).

esta a la choza... y la autopista dejará paso al camino rural, y este al sendero del parque, y al fondo, a todo camino, y aún más radicalmente, al *caminar* que, como diría Machado, hace el camino.

En este nivel meditativo, *des-ocultación* y *des-limitación* se corresponden con *ocultación* y *(de)limitación*. Para Heidegger, se trata de pensar el des-ocultar como *arrancar el límite* que oculta en la desocultación limitada, óptica, objetiva, el desocultarse originario del venir, provenir, ir-rumpir de la presencia (*proto-alezeia*). El problema estriba en que podemos «tratar» con lo limitado, pero no podemos «poner» substancialmente «Lo Deslimitado», de modo que Ἄπειρον ha de intervenir, en el pensar, como *fuerza de Ent-grenzung, des-limitación*, que invita a pensar lo limitado justamente como «limitado», evitando el olvido de la *Anwesenung*, del venir-a-la-presencia como venir. Lo que debe ser pensado no es lo Deslimitado separado de lo limitado, sino la *fuerza* de deslimitación en lo limitado, fuerza de la que *debe* hacerse cargo el pensar<sup>388</sup>: fuerza del *habitar* en cada vivienda construida; del *caminar*, en todos los caminos; del *mar*, en todas las olas. Por eso, como comprobaremos de inmediato, es preciso distanciarse –sin negarlo, desde luego– de lo que en lo óptico nos atrape desde la fascinación por la constancia, lo consistente, etc. de lo *ante los ojos* y *a la mano*. *Lo que* viene a la presencia (esta ola) viene limitando aquello *de donde procede* (el mar) que, al mismo tiempo, acoge *pletóricamente más* (a otras olas) de aquello que viene limitado como *ente*, esto o aquello, así o asá. *De donde* viene lo que viene no es que sea un Esto o Aquello que no tuviese límite, sino que es la fuerza, entrañada en lo venido a la presencia, que acoge «previa» y «posteriormente» lo que se nos presenta *como limitado*. Ἄπειρον permite pensar, de este modo, el «fondo nutricio» al deslimitar lo limitado. El mar da la ola que retorna a él, que es ola en el venir y retirarse, dejando-ser/venir otra ola. La choza, el iglú... vienen del habitar al que retornan cuando dejan paso al palacio o a la tienda de campaña. Aunque esclarecido,

388 De aquí el empeño heideggeriano por vincular *ser* y *pensar*, véase Heidegger (1983, pp. 136 ss./119 ss.).

iluminado, aparecido, lo limitado nos expone a olvidar que su luz viene de una *iluminación previa*, que solo podríamos vislumbrar (des-oscurerla) des-limitando lo limitado. Es *conforme a necesidad* y, por tanto, *conviene*, que lo que viene limitadamente no ha de *insistir* en persistir, obstaculizando que se pueda él mismo consumir en su –digámoslo con un término que no es apenas del gusto de Heidegger– *contingencia en el retornar*. El fondo de procedencia que porta, entrañándolo, lo que viene limitadamente, es un fondo de *comunidad* o un fondo *compartido*. Es por el mar de donde viene por el que *la ola siempre será «las olas»*. Por tanto, se ha de pensar conjuntamente el *venir a la presencia* y el arrancarse los límites de *lo venido* a la presencia. Para Heidegger (1981, todas las cursivas son mías):

[...] en la *irrupción de la presencia* queda determinado como tal lo en ella *irrupiente, lo presente*. Lo presente, lo que despliega la presencia, llega a través de la presencialidad a acceder a lo *consistente*, a la existencia, deviniendo así algo *constante* [...]. La irrupción de la presencia de lo *constante* tiene en sí la referencia y la tendencia para con la *constancia*. Y la constancia, así considerada, alcanza por vez primera patentemente su esencia en la *estabilidad*, en el *persistir* de una *consistencia afianzada en sí*. Esa *duradera consistencia* sería aquello que *circunscribiría* por vez primera la esencia de la irrupción de la presencia, de tal manera que ese *afianzamiento en la consistencia* sería la delimitación perteneciente a la irrupción de la presencia. La irrupción de la presencia primeramente estaría de una manera *definitiva* en su esencia mediante el *carácter definitivo de la consistencia*. (HEIDEGGER, 1981 p.112/159)

*Lo que* en cada caso viene a la *presencia* (esto o aquello) se presenta como algo *presente, consistente, constante, estable, duradero, afianzado en sí, definitivo*. ¿No será que el ente es *más ente* cuanto más estable y duradero es? ¿No se ha pretendido acaso pensar el Ser supremo como *Summum Ens*? ¿No es acaso la *capacidad de durar* lo que *asegura* al ente? Sin embargo,



[...] El ser es irrupción de la presencia, pero no necesariamente constancia en el sentido de consolidación en la consistencia. Pero, ¿acaso no se plenifica de inmediato toda irrupción de la presencia en la constancia lo más grande posible?, ¿acaso no es el ente más ente cuanto más estable y duradero sea?, ¿no reside en la capacidad de durar lo más posible la máxima aseguración del ente como tal ente? (HEIDEGGER, pp. 112-113/160)

Además, añade: *Sein ist Anwesenung*, es decir: *Ser es irrupción de la presencia*,

[...] pero no necesariamente *constancia* en la *consistencia* que *persiste*. ¿No sería entonces justamente la *consistencia* la *contraesencia* de la irrupción de la presencia? Entonces, ¿si la *consistencia* fuera precisamente la *contraesencia* de la irrupción de la presencia, la *consistencia* no arrebataría la irrupción de la presencia en lo que para esta es conforme a esencia? En efecto, pues *génesis*, irrupción de la presencia, no mienta *mera presencialidad*, sino el *provenir* y *brotar*. La irrupción de la presencia se caracteriza por la *génesis*, la *proveniencia*. Lo *solo-presente*, en el sentido de lo *a la mano*, ya le ha puesto un límite a la irrupción de la presencia, a la *proveniencia*, abandonando así la irrupción de la presencia. La *contraesencia* es llevada a la irrupción de la presencia por la *constancia*, hurtándole así la posibilidad de lo que pertenece a la irrupción de la presencia como *pro-venir* y *brotar*: *retorno* y *desaparición*. (HEIDEGGER, p. 113/160-161)

La *Anwesenung* (venir a la presencia) no se deja atar ni atrapar por la obcecada insistencia de lo venido en su propia constancia y consistencia. Ser es *Venir a la Presencia* y *Transitar*. Ser/*Venir* y *Dejar-de-ser para dejar-ser a Otro*. Lo más grave, lo más poderosamente encubridor, no es la constancia *transitoria* –pues la constancia es *ajustadamente* propia de lo ente–, sino la soberbia o *hybris* del empeño en persistir, la *Fortwähung*.

He creído poder rescatar esta zona textual del comentario de Heidegger de 1941 casi como la propuesta de un *mét-odo* desde un acontecer, el de la limitación y su deslimitación, que en verdad no es

método alguno. La *deslimitación* se halla, sin duda, en la proximidad de la de-construcción que ya se alimenta de la meditación sobre ἄπειρον. Se nos permite en ella, por ejemplo, encaminarnos en el pensar desde la *dispersión óptica* en dirección a su *fondo de procedencia*, de modo que se pudiera pensar *de dónde emerge* o *surge* todo eso que se nos da como *disperso* y, en su limitación, en su propia *consistencia que se deshace*. Muchos procesos de creatividad en el mundo contemporáneo se dejan comprender bien desde este «mét-odo» des-limitador de-construtivo<sup>389</sup>. Por solo citar algunos, pienso en tales procesos como la arquitectura, las religiones, la sexualidad, la gastronomía, la música (como en un momento sugeriré), las artes en general, por supuesto. En su estilo propio, la des-limitación nos permitiría acceder a lo originario previo a la dispersión de lo que se nos envía<sup>390</sup>. Lo originario, des-limitado, entrañaría una *necesidad* respecto a la cual lo disperso-fáctico podría aparecer como *contingente*<sup>391</sup>.

389 Me refiero a Moreno (2012a y 2012b).

390 Me permito remitir al lector interesado al § 10 de *Metaphysische Anfangsgründen der Logik im Ausgang von Leibniz* de 1928 (HEIDEGGER, 2007).

391 Por más que Heidegger no sea demasiado «amigo» de pensar en términos de «contingencia», en la medida en que dicho pensar ha de poder no atenerse a lo venido a la presencia ni a la mera posibilidad, debiendo atender a «otras posibilidades». En todo caso, y salvadas las distancias, no creo que se provocase un estropicio filosófico-conceptual si no evitásemos recordar lo que supone, al menos considerada desde un punto de vista similar al que estoy defendiendo, la *reducción eidética* en Husserl, que es también re-conducción a aquello *de-donde/no-sin-lo-cual*, y que habría de ser máximamente «vacío», con una vacuidad infinitamente acogedora potencialmente pletórica, si se me permite decirlo así. Habríamos de retomar el proceso de las *variaciones* [Variationen] eidéticas, no ya meras *alteraciones* [Veränderungen] en Husserl. Las primeras lo son de un individuo en otro (un *reloj* de-arena deja paso a un *reloj* de-sol, y conviven, por así decirlo en el seno de la *región* del eidós); las segundas son transformaciones *en un mismo individuo* (un reloj puede tener tal esfera, y luego otra, pero no las dos a la vez). Aquellas generan una contemporaneidad, estas exigen sucesividad, no pueden darse a la vez en el mismo individuo. Dejamos apuntada tan solo esta cuestión. Sobre ello, véase Husserl (1985, pp. 419-429/384-385 (§ 87-f)).

## 1. Intuiciones

### 1.1. Amanecer y (lo) amanecido

En ocasiones suelo intentar hacer comprensibles los anteriores textos, caracterizando la *venida/irrupción de la presencia* como *Amanecer* (evitemos escribir «el» amanecer) y lo irrupido óntico, delimitado, como *Lo amanecido*<sup>392</sup>. Claramente, *Amanecer/Amanece* es inaccesible como «objeto», nadie ha visto jamás «(el) amanecer» como «puro amanecer» sin que fuese *dándose* (el) amanecer *como, y en lo que*, va siendo visto, en lo que va amaneciendo como «esto» o «aquello», que va presentándose. Por otra parte, no se podría comprender lo «amanecido» como tal si no se orientase desde y al «Amanecer», que todos precomprendemos, siendo, así pues, «capaces» de pensar esa *diferencia* crucial. Heidegger no se cansó de advertir de que lo surgido puede hacernos olvidar el surgir apareciendo entonces solo, como suelo decir, la *Agenda* (*lo que* sucederá, podría suceder, está previsto que suceda hoy, etc.). Lo amenazante es la alienante posibilidad de olvido, el eclipsamiento de la lucidez del *proto-emerger...* o de la *proveniencia* en favor de lo provenido, capaz de *capturar, atosigar la atención* del existente<sup>393</sup>. De seguir el curso del radicalismo heideggeriano, habríamos de esforzarnos en pensar (el) *Amanecer* desde su suficiencia<sup>394</sup>. Por más que siempre aparecerá en y como esto o aquello, cuando sea pensado a fondo dejará en un «plano secundario» la preocupación o la atención acerca de *qué sea lo que* haya de traernos el amanecer: si esto o aquello, bueno o malo, interesante o carente de interés, etc. (MORENO, 2018)<sup>395</sup>.

392 Véase Moreno (2010).

393 Resulta impresionante el estilo expresivo en Heidegger (2000a, p. 287/245), en torno a la ignorancia de los mortales respecto a este Amanecer al que nos referimos aquí (según nuestra interpretación).

394 Véase Heidegger (2007b, pp. 5-6/20) sobre el intento heideggeriano «de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente».

395 Pensamiento que se acerca, sin la formulación radical de Nietzsche en la doctrina del eterno retorno, al pensamiento más *afirmativo* y, si lo dijésemos con Derrida, más *hospitalario*.



Pensamiento difícil, excesivo, este que intenta abordar la suficiencia del amanecer, o de Ἄπειρον, sin ontificarlo. Sin embargo, exigido, dicho pensamiento, como pensamiento del más puro *Venir a la Presencia*<sup>396</sup> que nos permitiría, por cierto –y por ello nos sería obligado–, acercarnos a la proximidad del *Dasein* que, en la máxima de las sobriedades, se deja reconocer ante todo como *existente* justo en la brecha de la *suficiencia del amanecer* acogido en la *apertura* del existir. Estar-ahí en el amanecer equivale a *existir*, en la medida en que el puro amanecer solo convoca al *Dasein qua Dasein* sin atributos, más allá de nuestras determinaciones fácticas y de nuestras posibles respuestas afectivo-psicológicas (primero como confianza o angustia, y luego quizás como alegría, tristeza, interés, etc.). Lo decisivo es *estar-ahí en la apertura del Amanece, Se da, Es gibt* (HEIDEGGER, 2007b, pp. 8-10/24-25), que concentra en sí la advertencia de que no deberíamos creer que sea «poco» el amanecer siendo que, en verdad, (el) Amanecer concentra en sí la exuberancia y plétora máxima imaginables del venir a la presencia, avalando una *Physis* que encuentra cabida en y, al mismo tiempo, *excede* lo que viene a la presencia para un *Logos*, llamémoslo menor, *precariamente humano* (HEIDEGGER, 1983, pp. 137-138/121).

### 1.2. La sonoridad, por ejemplo

De las olas... hacia/en el mar; desde lo amanecido... hacia/en el amanecer. Pensemos por un momento en el olvido, por parte de la «música», de la *Sonoridad* (MORENO, 2012a). Pensar *filosóficamente a fondo* la música, desde la perspectiva del *pensar inicial*, haría recomendable la disciplina del paso por la música contemporánea, en la medida en que nos permite pensar el modo en que la música fue *deviniendo-dispersándose* a través de sus *limitaciones*, a la vez que *olvidaba* o permanecía indiferente precisamente a aquello *de donde surge su posibilidad*, es decir, la región o el ámbito (*Bereich*) de la sonoridad,

396 Que recuerda a la suficiencia del florecer de la rosa, que «florece porque florece» en Sile-sius/Heidegger (HEIDEGGER, 1997, pp. 53 ss./71 ss.).

y que la música contemporánea nos ayuda a rescatar tan sabia como arriesgadamente. Para acceder a dicha sonoridad se hace necesario *des-limitar* el acceso tradicional, académico, popular, etc. a la sonoridad «musical». Sería necesario hacer *epojé* de sus formas de notación y escritura, de sus instrumentos (tradicionales), de sus circunstancias, estilos y exigencias de «buen gusto» y disfrute. ¿No significaría *avanzar* (vanguardia) hacia la sonoridad *retroceder* a su fondo/región/ámbito de procedencia? Lo más «reciente» y de vanguardia nos retro-cede a lo «remitente» más «antiguo», ciertamente no en un sentido cronológico. El *retroceso a la fuente originaria* implicaría no una mera *nostalgia*, sino pensar la más poderosa fuerza de la sonoridad «antes de que» se dispersara y *en* esta misma dispersión, siendo que en ese *Antes-y-En* está contenida toda la *disponibilidad* de la sonoridad misma.

En 1946, Heidegger enfatizará más la perspectiva que brinda la *Geschichte* y el conflicto entre lo venido a la presencia (pretendiendo insistir obstinada y obcecadamente en sí) y *lo otro* venido a la presencia. En 1941 primaba más, a mi juicio, la deslimitación en favor del *Bereich* (ámbito, reino) de procedencia de lo venido a la presencia, que ha de retornar a ello. Lo amanecido (lo venido a la presencia: manzano en flor, por ejemplo) retorna no a la anulación sino a un nuevo amanecer, de donde viene lo amanecido, para dejar-ser, dejar-pasar lo otro. Para Heidegger (1981):

Aquello a partir de lo cual, saliendo a la luz, algo proviene, retiene en lo proveniente y en su proveniencia justamente la determinación del curso, la de-terminación de aquello hacia donde la proveniencia es tal. La ἀρχή es lo que desbroza el tipo y región del provenir. El desbrozamiento precede y, en cuanto lo inicial, permanece sin embargo rezagado y ensimismado [...] La ἀρχή da libertad a la proveniencia y a lo proveniente, pero de tal forma que lo liberado, así las cosas, primeramente, sigue estando retenido en la ἀρχή como disposición [...]

La ἀρχή también dispone sobre lo que está entre el provenir y el escapar. Esto quiere decir no obstante que la ἀρχή inserta

justamente ese Entre que ya no es solamente proveniencia, pero que tampoco es todavía solamente desaparición: el tránsito. El tránsito es la proveniencia propiamente dicha o, por decirlo así, su culmen. La ἀρχή es en sí la salida que impera y rige de antemano en todas direcciones, lo que incluye a todo en su disposición y mediante esa inclusión determina de antemano la región e inaugura en general algo así como una región (*Be-reich*). (p. 108/154-155)

Aunque de extremo interés, no me ocuparé de comentar la triple unidad de la ἀρχή como disposición, en tanto esta es *salida, determinación que impera* y el «*hecho de mantener abierta la región inaugurada*» (HEIDEGGER, 1981, p. 109/156).

\* \* \*

Las lecciones de 1941 de Heidegger sobre Anaximandro poseen una riqueza inabarcable en la presente aportación. Más complejo aún es, quizás, el texto de (fechado en) 1946, en el que el tema primordial no es tanto la tensión (diríase que «vertical») entre lo limitado y la deslimitación, de modo que la *hybris* se orienta contra el venir a la presencia a favor de lo ente ontificado (como si dijésemos: *ola-contra-mar*), sino las «relaciones» («horizontales») que haya de mantener entre sí lo venido a la presencia en su dispersión y el riesgo de desacuerdo o dificultad de reconocimiento mutuo (*ola-contra-ola*). Aquí no se trata de que la contraesencia de la venida a la presencia sea lo limitado, sino que dicha contraesencia supone el bloqueo de lo venido a la presencia en su insistir en no dejar de ser, no-dejar-pasar a lo Otro. En 1941, en la meditación sobre Ἄπειρον se sientan las bases para comprender la extensa meditación fechada en 1946. Solo aquel «ceder» al venir a la presencia no cayendo en la ontificación de lo venido, en cada caso a la presencia, permitirá el *acuerdo* y el *convenir entre sí* de lo venido a la presencia.



## OLA-CONTRA-OLA. DEL TRÁNSITO, AJUSTE Y CONVENIO. DEJAR-SER, DEJAR-PASAR, DEJAR-DE-SER (ANAXIMANDRO EN 1946)

El texto de 1946 desarrolla ideas de 1941, si bien profundiza en lo que Heidegger llamaría la exigencia de ajuste, expresión, sin duda, desde la lectura de Anaximandro, de Λόγος. Como en 1941, en 1946 Heidegger insiste en desconectar las connotaciones ético-jurídicas del fragmento de Anaximandro, para atraerlo a un decir sobre el ser de lo ente que permita un pensar inicial sobre el coexistir desde el transitar. Como dijimos, en el texto de 1946, a diferencia del de 1941, ya no se trata tanto de la tensión entre limitación y deslimitación, cuanto del surgir y perecer, de modo que la deslimitación es pensada a fondo desde un transitar que no es castigo, sino ajuste según lo convenido. Si en 1941 aprendemos que la ola se debe al mar (ἀρχή), en 1946 comprendemos que en verdad la ola (se) debe (al) dejar paso a las olas. Ἄπειρον habrá de impedir la apropiación obstinada, obcecada, soberbia, del venir a la presencia por lo que viene a la presencia en cada caso, que ha de ceder/transitar.

Es necesario que el pensar que piensa el retraerse del ser en la desocultación de lo ente se demore en dicho retraerse que preserva y articula (dispone) el dejar-ser de los entes entre sí, sin que ninguno se obstine en sí *contra Otro*. Retraído en su aparecer, el ser queda preservado y, por ello, al no ser entregado o alienado en lo venido a la presencia, permite, por su poder de disponer, el *Convenio* de la coexistencia. Esa retracción/ocultación del ser tendrá graves consecuencias cuando lo ente, en su errancia (olvido), pretenda *implantarse soberbiamente*. Lo ente se *debe* al ser que lo da y se retrae al darlo, «pero el encubrimiento permanece en el trazo de ese rehusarse que se repliega en sí mismo» (HEIDEGGER, 1977b, p. 337/250). La «temprana señal» puede insistir en el errar, apartándose de su procedencia, o bien evitar la *hybris*

aceptando el retorno como *dejar-de-ser*, *dejar-pasar* y *dejar-ser* lo Otro. Venir es ya comenzar a irse, y exige ceder y con-ceder en partir o irse. En efecto, al venir a la presencia corresponden *génesis* [γένεσις] y *desaparición* [φθορά] (HEIDEGGER, 1977b, pp. 341-342/253-254) en el seno de *Physis* [Φύσις] como *venir a la presencia* o surgir. Para Heidegger, es decisivo que no pensemos este venir (génesis) y desaparecer como momentos separados, sino en su unidad. Así,

[...] podemos traducir γένεσις por un surgir en el sentido de estar fuera, pero tenemos que pensar ese estar-fuera como un salir-fuera que permite que salga todo lo que surge del ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto. Ciertamente, podemos traducir φθορά por perecer, pero tenemos que pensar tal perecer como un partir que surge de nuevo para lo no oculto y se marcha y declina en lo oculto. (HEIDEGGER, 1977b, p. 342/254)

Resulta impresionante el *partir-que-surge-de-nuevo*. Lo decisivo es no olvidar ni despreciar el *Übergang*, el tránsito, al que pertenecen *Llegada* y *Partida* en su unidad. Así, dice Heidegger (1977b) que: «La sentencia habla de aquello que llega a lo no oculto por medio de su surgimiento y que, una vez llegado allí, se marcha partiendo de allí» (pp. 342-343/254). En lugar de «lo ente» se podría hablar, entonces, de *lo perecedero*, lo *pasajero* o lo *transitorio* [*das Vergängliche*] (HEIDEGGER, 1977b, p. 343/254).

Ser no se opone a Devenir, sino que Ser es Devenir; no meramente *transformación* de lo mismo (substancial), sino *tránsito* desde una ausencia (aún no de lo ente: esto o aquello) a otra ausencia (ya-no) que deja-ser lo Otro. La llegada implica al mismo tiempo, por tanto, *surgimiento-y-partida*. Para los griegos, los entes [τὰ ὄντα] son entendidos en el sentido de *lo actual*, pero, en verdad, los entes incluyen pasado y futuro como modos de presencia (HEIDEGGER, 1977b, pp. 346-347/257). La ola es la que rompe/irrumpe ahora, en lo actual, pero no menos también la que llega y se retira. Lo que llega o viene, y se va, arriba a la *abierta comunidad* (*comarca, reino, ámbito*) del *desocultamiento*. De este modo,

Lo que mora actualmente en la comarca (lo morador) surge en ella a partir del ocultamiento y llega al desocultamiento. Pero morando en la llegada, lo presente es en la medida en que también se ha marchado fuera del desocultamiento y se dirige al ocultamiento. Lo actualmente presente mora un tiempo en cada caso. Se demora en la llegada y la partida. Morar es el tránsito del llegar al partir. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. Morando como tránsito, mora todavía en la procedencia y mora ya en la partida. Lo presente en cada caso, lo actual, se presenta a partir de la ausencia. Esto es precisamente lo que hay que decir de lo auténticamente presente, que nuestro habitual modo de representar querría apartar de toda ausencia.

$\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$  nombra la unida multiplicidad de lo que mora un tiempo en cada caso. Lo que de este modo está presente en el desocultamiento se presenta ante otro, en cada caso de una manera. (HEIDEGGER, 1977b, p. 350/260)

En plural, así pues,  $\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$  son los que comparten la comarca del desocultamiento. Ese compartir es el ajuste debido de *lo perecedero* (HEIDEGGER, 1977b, p. 343/254)<sup>397</sup>. Lo desajustado es  $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$  (HEIDEGGER, 1977b, p. 354/263). Sin embargo, ¿qué significa esto? ¿Cómo puede ser lo presente sin ajuste, o desajustado?

A la presencia como tal tiene que pertenecerle el ajuste junto con la posibilidad de estar desajustada. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. La morada se presenta como llegada transitoria hacia la partida [...] entre la procedencia y la partida. Entre esta doble ausencia se presenta la presencia de todo lo que mora. En este «entre» se ajusta lo que mora un tiempo en cada caso. Este «entre» es el ajuste de acuerdo con el cual, lo que mora se ajusta en cada caso a partir de la procedencia o surgimiento y en dirección a la partida. La presencia de lo que mora se desliza ante el «desde» de la procedencia y ante el «hacia» de la partida [...]. La morada se hace presente en el ajuste.

397 Pero lo perecedero de acuerdo no con el violentamiento del venir a la presencia que fuerza «artificialmente» la caducidad, lo perecedero, lo obsoleto de las cosas [*das Hinfällige der Dinge*]; sino lo perecedero y transitorio [*das Vergängliche*] de acuerdo con el ser. Dejo tan solo apuntada la idea. Véase Heidegger (1977b, p. 308/229).



Pero entonces es verdad que lo que mora un tiempo en cada caso se encuentra precisamente en el ajuste de su presencia y, de ningún modo [...] en el des-ajuste, en la ἀδικία. Pero ocurre que la sentencia dice eso. Habla desde la experiencia esencial de que la ἀδικία es el rasgo fundamental de los ἔοντα.

Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia. Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y solo él, demorarse al mismo tiempo en su morada. Lo que ha llegado puede incluso persistir en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo. (HEIDEGGER, 1977b, pp. 354-355/263-264)

Heidegger se enfrenta con lo que pareciera ser el pesimismo de Anaximandro, en el sentido de que todo lo que (de)mora o todo lo presente sería «culpable» de ἀδικία/desajuste por el *mero hecho* de haber venido/aparecido (HEIDEGGER, 1977b, p. 355/264). Propiamente, sin embargo, en su interpretación, no se trata del mero *durar*, sino del *insistir en no-partir*. Lo ente se des-ajusta cuando se rebela contra el transitar, es decir, cuando pretende mantenerse en la comarca de desocultamiento más de lo «justo» en el ajuste o más de *lo convenido*, es decir, cuando se ensoberbece en el persistir insistente. No obstante, el dar-ajuste:

[...] permite que le pertenezca a otro lo que le pertenece como suyo. Lo que pertenece a lo presente es el ajuste de su morada, que lo ajusta en relación con la procedencia y la partida. En el ajuste, lo que mora un tiempo en cada caso conserva su morada. Así, no intenta salir hacia el desajuste del mero insistir. El ajuste forma parte de lo que mora un tiempo en cada caso, que pertenece al ajuste. El ajuste es el acuerdo.

Δίκη, pensado desde el ser como presencia, es el acuerdo que ajusta y acuerda. Ἀδικία, des-ajuste, es el des-acuerdo. Lo único que hace falta todavía es pensar en toda su magnitud y fuerza expresiva esa palabra con mayúscula.

Lo presente un tiempo en cada caso se presenta en la medida en que mora y, morando, surge y perece, consiguiendo el ajuste de la transición entre procedencia y partida. El permanecer de la transición que mora en cada caso es la permanencia, que concilia acuerdos, de lo presente. No consiste precisamente en la mera persistencia. No cae en manos del des-ajuste. Repara el des-acuerdo. Morando en su morada, lo que mora un tiempo en cada caso deja que su esencia, como presencia, pertenezca al acuerdo. El *διδόναι* nombra este dejar pertenecer.

La presencia de lo presente en cada caso no consiste en la *ἀδικία* tomada en sí misma, no consiste en el des-acuerdo, sino en el *διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας*, esto es, en que lo presente una y otra vez permite que tenga lugar el acuerdo. (HEIDEGGER, 1977b, pp. 356-357/264-265)

Los entes, así pues, se demoran y se obstinan.

Pero, de este modo, todo lo que mora se expande ya también contra lo otro. Ninguno se cuida de la esencia moradora del otro. Los que moran un tiempo en cada caso no se guardan ninguna consideración mutua, cada uno y cada vez se muestra desconsiderado debido a las ansias de persistencia que reinan en la presencia moradora y parte de ella. Pero no por eso los que moran un tiempo en cada caso se disuelven en la mera desconsideración. Es esta misma la que los empuja a la persistencia, de tal manera que siguen presentándose como presentes. Lo presente en su totalidad no se disgrega en lo que es exclusivamente singular y desconsiderado, ni se dispersa en lo inconsistente. Por el contrario, tal como dice ahora la sentencia: *διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοις*. Ellos, los que moran un tiempo en cada caso, se dejan tener lugar mutuamente: se muestran consideración mutua. La traducción de *τίσις* por “consideración” ya acertaría más de lleno con el significado esencial del respeto y la estima. (HEIDEGGER, 1977b, p. 359/267)

Habrá acuerdo, así pues, en tanto se afirme el «estar» en la comarca del desocultamiento justo en la duración *de-paso* (*sic transit*) entre venida y partida, sin obstinación en persistir y acaparar la presencia, no dejando pasar a Otros o empujándolos fuera (HEIDEGGER, 1977b, p. 360/268).

\* \* \*

*Der Spruch des Anaximander* concluye con un conjunto de consideraciones acerca de qué entender bajo la expresión *κατὰ τὸ χρεῶν*. En 1941, lo había traducido Heidegger por «estado de necesidad que obliga». En 1946, arriesgará al traducir *τὸ χρεῶν* por *der Brauch*, que Leyte y Cortés traducen «según el uso» (HEIDEGGER, 1977b, p. 369/273 ss.). Viene con ello a decirse que la presencia entrega lo presente de acuerdo con la morada, preservándolo. Si aceptamos los esfuerzos de traducción de Heidegger, quizás no estaría de más intentar probar a traducir *der Brauch* por *conveniencia*, de modo que se trataría de pensar el ser-acogida de la presencia por lo presente de cada caso «según la *conveniencia*», entendiéndose el sentido primordial desde el *convenir/convenire* como, según reconoce el DRAE, «ajuste, concierto y convenio», y «correlación y conformidad entre cosas distintas». Con ello nos aproximaríamos, tal vez, a lo «bien dispuesto» a que se refería Heidegger en *Logos* (1951) (HEIDEGGER, 2000a, pp. 222-223/188-189).

## ANEXO. ÉTICA DE LA FINITUD/ TRÁNSITO COMO NO-OBSTINACIÓN, PARA EL AJUSTE DE LA MORADA

A diferencia de quienes consideran que no podría desprenderse del pensamiento heideggeriano algo parecido a lo que consideramos una «ética», a mi juicio, Heidegger ofreció muchas *claves* y *pistas* para pensar «éticamente». En concreto, los textos sobre Anaximandro ofrecen *indicaciones* del todo valiosas para seguir pensando contra *ὑβρις* (*hybris*), sin duda uno de los posibles pilares de una ética heideggeriana. Quedó suficientemente claro al menos desde 1935 (HEIDEGGER, 1983), con el comentario en torno al famoso coro de *Antígona*.



En correspondencia con ἄπειρον, que nos enseña a pensar desde la exigencia del Tránsito en una *ética de la finitud* –la más decisiva, a mi juicio, junto con la *ética de la serenidad*–, los textos sobre Anaximandro proponen una denuncia sobre el peligro de *insistir obstinada u obcecadamente* justo en el sentido de la soberbia/*hybris* del oponerse, desde la voluntad de poder, a *dejar-ser, dejar-pasar, dejar-de-ser*, sin reconocer la estancia en la comarca/morada de desocultamiento como *tiempo = tránsito* (venir a ser, dejar de ser). Finalmente, Heidegger no habría podido resistirse frente a la tentación de leer a Anaximandro desde la ética, por más que, ciertamente, Heidegger se esfuerce en movilizar reinterpretaciones en un sentido no tan patentemente ético. *De acuerdo con la necesidad de ser, o según el convenir de ser, se ha de partir/irse, afirmar el dejar-ser como dejar-pasar y dejar-de-ser.* El *desajuste* no surge en o desde la consistencia y la constancia, pues en verdad lo ente las requiere, sino en el afán de lo ente para, *insistiendo en sus límites*, no solo ocultar la proveniencia y el desaparecer, haciéndolos olvidar, y, en este sentido, como se decía en 1941, consumir la contraesencia de la irrupción de la presencia, sino en provocar el «estropicio» de un desajuste en el que quedase *bloqueada* la multiplicidad y sucederse de los entes. Si bien la ocultación del Venir a la presencia puede ser «inocente», sin embargo, el desajuste depende, en toda su crudeza, de que la constancia se empeñe, se empecine, de tal modo que genere *discordia* con aquello a lo que, conforme al *convenir* (1946) o conforme a la *necesidad-que-obliga* (1941), se le ha de *dejar-ser*, para lo que es necesario *dejar-pasar lo Otro* y *dejar-de-ser* no según la *disposición de ser*, sino según el «*lo que*» de lo venido a la presencia en cada caso. La enseñanza ética apunta a la *no-soberbia*, al *no-acaparar* en exclusiva, a la exigencia de *compartir*, así como las olas *comparten* el mar, y *se su-ceden*. La discordia viene, pues, del rechazo de lo *transitorio, efímero, pasajero o perecedero*.

En *Gelassenheit* (1955) Heidegger habrá de llamar la atención acerca de la necesidad de un *distanciamiento* respecto a nuestra

potencial adhesión a la Técnica, de modo que pudiésemos ofrecer resistencia a que los objetos técnicos «nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia» (HEIDEGGER, 2000c, p. 527/27). En estos textos de 1941-1946 se trata de mantener la distancia frente a la *obstinación en persistir*, a fin de *mantener la serenidad respecto a nuestro existir en la duración*. Tarea que habría de incumbir a una ética de la finitud desde el pensar inicial antes de que la metafísica se empeñase en afirmar la potencia de ser en los máximos posibles de constancia, permanencia, estabilidad, etc. En estos textos sobre el *transitar*, en fechas cruciales, Heidegger propone una serenidad mucho más profunda y exigente, que guarda relación con la fuerza absorbente, posesiva y acaparadora del *conatus essendi* como *voluntad de insistir (obstinarse) en persistir*. La ética de la finitud es una ética de la duración que no se rebela contra la transitoriedad. Esta ética de la finitud es también una *ética del don*, en la medida en que un ente da a otro, o permite

[...] que le pertenezca a otro lo que le pertenece como suyo. Lo que pertenece a lo presente es el ajuste de su morada, que lo ajusta en relación con la procedencia y la partida. En el ajuste, lo que mora un tiempo en cada caso conserva su morada. Así, no intenta salir hacia el desajuste del mero insistir. El ajuste forma parte de lo que mora un tiempo en cada caso, que pertenece al ajuste. El ajuste es el acuerdo. (HEIDEGGER, 1977b, pp. 356-357/265)

No sería descabellado pensar que la sentencia no se refiere meramente al *dejar-pasar/dejar-de-ser* en el sentido del tiempo en el horizonte de una pregunta sobre la *Geschichte*. Lo que está en juego es *acatar*<sup>398</sup> el *Tránsito* no solamente entre venir-partir, nacer-morir, por más que sea este tránsito radical, fundante del ser de los entes, el modelo o guía del pensar, es decir, el Tiempo. Hay que aprestarse a la disponibilidad al *Transitar... según el convenir* (1946), o según la

398 Me remito a la relevancia del *acatar* ya en *Einführung in die Metaphysik* (HEIDEGGER, 1983, p.138/121).

*necesidad que obliga* (1941). Desde Anaximandro ya se piensa el vínculo entre Ser y Tiempo desde el Tránsito, según el acordar recíproco en lo Perecedero, lo Pasajero, lo Efímero, la Finitud, que es ante todo aceptar llegar al fin, aprestarse a partir, dejar de ser, pero también *dejar-de-ser* para *dar-paso-a-Otro*. La deconstrucción pasa por la *depotenciación* del *principium individuationis* y del *conatus essendi* en su fiereza, que es justamente la que promueve el des-ajuste. ¿Nos apresuramos cuando lo formulamos en estos términos? Del mismo modo, cuando comparezca con todo su poderío la *demanda de razón suficiente*, el pensar quedará fascinado intentando atrapar el venir a la presencia en la *ratio* que debiera –así lo creemos– justificarlo y asegurarlo óntico-racionalmente. La rosa floreciente no lo es por la causa del florecer, sino que es en su florecer y en su despedida-de-ser. Esa rosa que *cede* ante el paso del tiempo es una rosa verdadera, no el simulacro de una rosa (de adorno, o de plástico), precisamente porque acepta el tránsito. Se renueva de este modo, en esta ética de la finitud, el canto a lo vivo, a *lo más vivo, lo más profundo* (Heidegger, 2002, p. 22/25). Lo que habría pensado Anaximandro, según Heidegger, es que en la serenidad respecto al *dejar-de-ser* tiene lugar el *dejar-pasar al Otro*. Dejando de ser, la rosa, esa, esta rosa, deja paso a todas las rosas, en homenaje a *La Rosa: rosa finita, sin fin*. Sobre todo, ella –no una más–, la del poema de Silesius. La ética de la *finitud* es ética del reconocimiento del Otro. De este modo,

Todo ente, dando acuerdo al ser, reconoce recíprocamente a todo ente [...]. Dar acuerdo y otorgar recíprocamente reconocimiento: tal es en sí la acción de remontar la discordia. No decimos superación porque eso podría significar la eliminación del desacuerdo [...] La acción de remontar la discordia pertenece a la esencia de lo en cada caso presente en cuanto tal; pues es en cuanto tal que se inserta y acuerda en el tránsito. Pero este insertarse y estar de acuerdo es corresponder a la apelación que hay en toda transitoriedad. (HEIDEGGER, 1981, pp. 167-168/119-120)



\* \* \*

Probablemente ustedes ya saben aquel cuento de los dos monjes, pero se lo voy a contar de todas maneras. Un día iban caminando cuando llegaron a un riachuelo donde se encontraba una muchacha esperando que alguien la ayudara a cruzar. Sin pensárselo, uno de los monjes la cogió en brazos y la llevó al otro lado, dejándola a salvo en la otra orilla. Los dos monjes continuaron paseando, y al cabo de un rato, el segundo, sin poderse aguantar, le dijo al primero: «Sabes que no te está permitido tocar mujer. ¿Por qué cogiste en brazos a esa mujer para cruzar la corriente?» El primer monje replicó: «Déjala en el suelo. Hace ya dos horas que lo hice» (CAGE, 1999, p. 91).

No podré explorar con el detalle merecido –así pues, solo será posible una somerísima insinuación– la casi secreta conexión que creo poder imaginar –aunque me rondan los titubeos– entre las meditaciones en torno a la sentencia de Anaximandro de 1941-1946 y lo que en 1951, en las lecciones sobre *Was heißt denken?*, Heidegger había pensado en torno a nuestra respuesta al *pasar del tiempo* que reconocemos en la *venganza* y la *gratitud*. Precisamente, la primera, negándose a dejar pasar (irse) lo ya pasado, y la segunda, celebrando lo pasado como lo que fue. ¿Acaso la venganza, y más concretamente, el *espíritu de venganza* no pone en evidencia –como también lo hace, aunque en menor medida, la nostalgia– la obstinación en el no-transitar, en el «no dejar pasar»? En castellano solemos decir: «no se la paso», como queriendo indicar que «se la guardo», en el sentido de un «me vengaré». Según Heidegger, la metafísica se vuelve contra el tiempo, rechaza lo pasajero, lo caduco, lo efímero. Por el contrario, busca atesorar la posibilidad de lo estable, lo consistente, lo permanente, no sometido al fluir del tiempo esquivo (*fugit irreparabile tempus*). Cuando se alía con la voluntad de poder, rechaza el paso del tiempo no solo en su puro fluir, sino en su irse al «Fue», lo que hiere a la voluntad, que se siente impotente. Por eso, Nietzsche pensó la redención del espíritu de venganza afirmando el *Fue* desde la voluntad, pero confirmándolo en su *eterno*

*retornar* ahora. De aquí su adhesión y su propuesta del *eterno retorno*. Heidegger, sin embargo, a la altura de 1951, no pretendía apoyar esa doctrina tanto como oponer a la voluntad de venganza la afirmación del *Fue*, pero no la afirmación propia de la *nostalgia*, que lamenta la pérdida de lo ya sido, sino la afirmación propia de la *gratitud*, que lo celebra en su haber sucedido. Dejo tan solo esbozada esta cuestión, convocada aquí en atención a la posibilidad de que la enseñanza del Transitar aprendida en homenaje al pensar inicial de Anaximandro pudiera esclarecerla, de modo que pudiéramos proseguir descubriendo nexos textuales y de pensamiento en Heidegger.

\* \* \*

En 1951, decía Heidegger (2002) que la *redención del espíritu de venganza*:

[...] está antes de todo simple hermanamiento, pero también antes de todo querer castigar solamente, antes de todo esfuerzo por la paz y de toda práctica de la guerra, antes del espíritu que quiere fundar y asegurar la paz mediante pactos. El espacio de esta libertad de la venganza está igualmente antes de todo pacifismo y de toda política de fuerza. (p. 92/57)

La ética de la finitud que se desprende de los comentarios de Heidegger sobre Anaximandro se deja interpretar, al menos en cierta *proyección posible* de los mismos, como un pensamiento sobre la exigencia de un *transitar* o de un *pasar* que se encuentra con Otros, y que exige reconocer al Otro dejándolo-pasar. Hemos insistido en ello en estas páginas que ahora, casi atropelladamente, y a sabiendas de su insuficiencia, deben, ellas mismas, pasar. Es atentatorio contra lo que somos el pretender acaparar en exclusiva el fondo y la verdad de donde procedemos obcecándonos en una persistencia que bloquearía el venir a la presencia de Otros. Entonces, de esto se trata al fin: ser, por el Ser, y no meramente por lo Ente, Unos-con-Otros, Unos-tras-Otros, Unos-cediendo-a-Otros en un mutuo reconocimiento desde el fondo de Lo Vinculante o Lo Común (*Logos*). Este pensamiento, en años cruciales como los de 1941 y 1946, pero que

en el *Denkweg* de Martin Heidegger se remonta hacia atrás, a los años 30, sin duda se presta a ser hiper-interpretado, para fruición hermenéutica, y constituye en todo caso, tal vez, una exigencia ineludible de cara a pensar el futuro desde una *simplicidad esencial*, como aquella a la que se refería Heidegger, justo al término de *Der Spruch des Anaximander*, cuando reconocía que «la simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido [*Das Einfache des Seins ist in einer einzigen Vergessenheit verschüttet*]» (HEIDEGGER, 1977b, p. 372/277).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAGE, John. **Escritos al oído**. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos, 1999.
- CHILLIDA, Eduardo. **Escritos**. Madrid: La Fábrica, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. «Der Spruch des Anaximander». En **Holzwege** (Gesamtausgabe 5) (pp. 321-373). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977a.
- HEIDEGGER, Martin. «Wozu Dichter?». En **Holzwege** (Gesamtausgabe 5) (pp. 269-320). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b.
- HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe** (Gesamtausgabe 51). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** (Gesamtausgabe 49). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **La proposición del fundamento**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Metafísica**. Barcelona: Gedisa, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. «Logos». En E. Barjau (ed. y trad.), **Conferencias y artículos** (pp. 179-199). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. **Der Satz von Grund** (Gesamtausgabe 19). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. «Tiempo y ser». En **Tiempo y ser** (pp. 19-44). Madrid: Tecnos, 1999.



HEIDEGGER, Martin. «Logos». En **Vorträge und Aufsätze** (Gesamtausgabe 7) (pp. 212-234). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. «Aletheia». En E. Barjau (ed. y trad.), *Conferencias y artículos* (pp. 263-288). Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. «Gelassenheit». En **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges** (Gesamtausgabe 16) (pp. 517-529). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000c.

HEIDEGGER, Martin. **Was heißt Denken?** (Gesamtausgabe 8). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué significa pensar?** Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz** (Gesamtausgabe 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. **Zeit und Sein. Zur Sache des Denkens** (Gesamtausgabe 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. **Principios metafísicos de la lógica**. Madrid: Síntesis, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Der Spruch des Anaximander** (Gesamtausgabe 78). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Der Anfang der abendländlichen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides** (Gesamtausgabe 35). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Experiencia y juicio**. México: UNAM, 1980.

HUSSERL, Edmund. **Erfahrung und Urteil**. Hamburg: Felix Meiner, 1985.

MORENO, César. «Evidencia inspirada. Fenomenología del amanecer en J. Guillén». **Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán**, v. V, p. 177-203, 2010.

MORENO, César. «Los oídos prestados y el *apeiron* sonoro. Apuntes para una filosofía de la Música». **Teorema**, v. XXII, p. 93-108, 2012a.

MORENO, César. «Eidos y periferia. Rutina y trascendencia *in extremis* en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida». **Recerca. Revista de Pensament i anàlisi**, v. 12, p. 23-51, 2012b.

MORENO, César. «Honor vacui. Heidegger en Tindaya». En A. Bertorello & L. Basso (Eds.), **Studia Heideggeriana** (pp. 135-168). Buenos Aires: Editorial Teseo, 2018.

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.



The background is a complex, abstract composition of various colors and textures. It features a mix of deep reds, blues, and purples, with some areas appearing more saturated and others more muted. The textures are varied, including what looks like fine, repetitive patterns (possibly woven fabric or a specific printing technique) and smoother, more fluid areas. The overall effect is one of intense visual energy and complexity.

# V

Parte

ALLEGRO  
MA NON TROPPO.  
SUPERACIÓN  
Y LÍMITES  
DEL NIHILISMO





# 20

Mario Martín Gómez Pedrido  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Historia del ser  
y superación del nihilismo  
en la lectura heideggeriana  
del eterno retorno  
de lo mismo de Friedrich  
Nietzsche (1936-1940)

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.20](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.20)



**Resumen:**

El presente escrito se propone indagar en los aspectos centrales de la exégesis que Heidegger realiza del pensamiento de Friedrich Nietzsche en sus cursos dictados entre 1936 y 1940. Heidegger interpretará que la “posición fundamental” de Nietzsche en la historia del ser se caracteriza por la consumación del nihilismo. Por nuestra parte, sostendremos a modo de tesis que el fundamento por el cual el autor de *Sein und Zeit* considera que Nietzsche es un autor metafísico se sostiene en que el “eterno retorno de lo mismo” no puede ser considerado una modalidad de la “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” como horizonte de sentido para la explicación del ser. En base a este contexto en la primera sección del trabajo se examinará el concepto de eterno retorno y los alcances metafísicos implicados en la antropologización del ente que se desprende del mismo. En la segunda sección presentaremos, como centro del pensamiento fundamental de Nietzsche, la relación entre devenir finito y tiempo infinito que orienta la antropologización señalada en la primera sección hacia el problema ontológico de la constancia y permanencia en el tiempo. En la tercera sección se desarrollará la consecuencia metafísica fundamental que este pensamiento nietzscheano conlleva para Heidegger, el nihilismo, entendido como el “permanecer fuera del desocultamiento (*Ausbleiben der Unverborgenheit*)” del ser y el “permanecer del desocultamiento (*das Bleiben der Verborgenheit*)” del ser como esencia plena en “unidad originaria”. De esta forma la “inesencia (*Unwesen*)” del nihilismo pertenece a la esencia del ser y es también la “esencia del nihilismo” que se corresponde plenamente con la historia del ser mismo. En la última sección argumentaremos que el eterno retorno de lo mismo, en tanto concepción no originaria de la temporalidad, es, para Heidegger, el fundamento de la impropiedad de la esencia del nihilismo entendida como historia de la “omisión (*Auslassung*)” del ser y del “ocultamiento de su promesa (*Verbergung des Versprechens*)”. Concluiremos entonces que lo impropio que caracteriza a la “esencia del nihilismo” acontece junto a la “esencialidad (*Wesenheit*)” de lo propio del nihilismo. Por consiguiente, el “no ser en el sentido de una nada que nadea (*Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts*)” queda fundamentado en el eterno retornar del tiempo en tanto “eterno caos de la necesidad”.

**Palabras clave:** temporalidad originaria; nihilismo; eterno retorno; ser; esencia.

## INTRODUCCIÓN

El presente escrito se propone indagar las tesis centrales de la exégesis que Heidegger realiza del pensamiento «materialista» (SALOMÉ, 2005, pp. 159, 153, 217-218) de Nietzsche entre 1936 y 1940. En dicha interpretación, considera que la «posición fundamental» de Nietzsche en la historia del ser se caracteriza por la consumación del nihilismo (HEIDEGGER, 2008, p. 303). Por nuestra parte, sostendremos que el fundamento por el cual Heidegger considera que Nietzsche es un autor metafísico se sostiene en que el «eterno retorno de lo mismo» no puede ser considerado una modalidad de la «temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)» como horizonte de sentido para la explicación del ser. En el nihilismo, el «permanecer fuera del desocultamiento (*Ausbleiben der Unverborgenheit*)» del ser y el «permanecer del desocultamiento» (*das Bleiben der Verborgenheit*)» del ser establecen su esencia plena en la «unidad originaria» de su propiedad e impropiedad<sup>399</sup>. Esta «inesencia (*Unwesen*)» del nihilismo pertenece a la esencia del ser y es también la «esencia del nihilismo» que se corresponde plenamente con la historia del ser mismo. Argumentaremos que el eterno retorno de lo mismo, en tanto concepción no originaria de la temporalidad, es, para Heidegger, el fundamento de la impropiedad de la esencia del nihilismo en tanto historia de la «omisión (*Auslassung*)» del ser y del «ocultamiento de su promesa (*Verbergung des Versprechens*)». De este modo, lo impropio que caracteriza a la «esencia del nihilismo» acontece junto a la «esencialidad (*Wesenheit*)» de lo propio del nihilismo. Así, en el «esenciar (*anwest*)» de todo arribo ocultante hay también un «ausentar (*abwest*)» y «ausenciar (*Abwesen*)» que, pensado metafísicamente, es una contraposición al «esenciar (*Anwesen*)» del ser. Por consiguiente, acaece el «no ser en el sentido de una nada que

399 Véase Heidegger (1999, pp. 222-234).

nadea (*Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts*)»<sup>400</sup>, fundamentada en el eterno retornar del tiempo en tanto «eterno caos de la necesidad» (HEIDEGGER, 2008a, p. 331).

## ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y TEMPORALIDAD ORIGINARIA

Heidegger analiza la posibilidad de una superación de la metafísica a partir de la obra de Nietzsche<sup>401</sup>, partiendo de la relación entre negatividad y temporalidad originaria. La pregunta central que guía su interpretación es si la eternidad, el eterno retorno de lo mismo (HEIDEGGER, 2008a, p. 360), es una forma de temporalidad originaria<sup>402</sup> de acuerdo con el momento epocal del nihilismo. Señala Heidegger (2008a) a propósito de ello:

La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina *del eterno retorno de lo mismo* (*Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen bezeichnet*)... La doctrina contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. La desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente.

400 Véase Heidegger (1999, p. 253).

401 Para una consideración de la interpretación que Heidegger tiene del conjunto de la obra de Nietzsche, véase Zimmerman (2005, pp. 97-116). Para una fijación de los distintos cursos sobre Nietzsche, véase Meyer (2005, pp. 153-156).

402 Existen cambios interpretativos entre el período en que los cursos se dictan 1936-1939 y 1939-1946 y la publicación en dos Tomos de la GA en 1961, en especial, en lo que atañe al tratamiento del eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder y la posición metafísica de Nietzsche, es decir, el nihilismo: «Cierto que en su primera lectura, de los años 35/37, Heidegger muestra muchas más dudas en cuanto a integrar a Nietzsche en tal estructura histórica y dar respuesta última a la cuestión del nihilismo» (VIDAL, 2008, p. 84). En este mismo sentido, «Convendrá ahora señalar un movimiento estratégico en la obra de Heidegger: en el curso de 1940 en que trataba de la "voluntad de poder"... el orden de los términos fundamentales era totalmente diferente al publicado en 1961 como capítulo 6. Se empezaba por el "nihilismo", continuando por la "transvaloración" –que en la "Nietzsche" II es sustituida y prácticamente identificada con el "nihilismo" y la "justicia", cosa que no se hacía en el curso inicial. En aquel parece que Heidegger aún reconozca en tal concepto la posibilidad de provocar un verdadero cambio de época–. Se seguía entonces con la "voluntad de poder", para pasar al "eterno retorno" y terminar con el "Übermensch"» (VIDAL, 2008, p. 95).



Por ello, apenas la oímos, la rechazamos inmediatamente. Nos resistimos a ella con tanto más vigor en la medida en que encontramos que no se la puede «demostrar» del modo en que uno se imagina corrientemente una «demostración». Por eso no es de sorprender que escandalice y que se trate, más mal que bien, de arreglar cuentas con ella con diferentes escapatorias. O bien se la expulsa simplemente de la filosofía de Nietzsche, o bien se la registra solo forzosamente como integrante de la misma bajo la presión del hecho de su inoportuna presencia. En este caso se la explica como algo extravagante e inadmisibles, que solo debe valorarse como una profesión de fe personal pero que no pertenece al auténtico sistema de la filosofía nietzscheana. O por el contrario se la presenta como algo totalmente obvio, lo que resulta tan superficial y arbitrario como su eliminación, pues en esencia la doctrina sigue siendo algo extraño... Ante la variedad de confusiones y perplejidades respecto de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es necesario decir de antemano y en un primer momento solo pude hacérselo en la forma de una afirmación: que la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche (*die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie*). Sin esta doctrina como fundamento, su filosofía es cómo un árbol sin raíz. (pp. 225-226)

Asimismo, Heidegger (2008a) señala que: «La doctrina del eterno retorno de lo mismo contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad (über das Seiende im Ganzen)» (p. 226). Es decir, la temporalidad entendida como un eterno retorno de lo mismo conlleva una consideración sobre todo el orden del ser. Heidegger identifica tres comunicaciones de la doctrina del eterno retorno en la obra de Nietzsche tomada en su conjunto, a saber, la primera en *Die fröhliche Wissenschaft* de 1882 (HEIDEGGER, 2008a, pp. 238-251); la segunda en *Also Sprach Zarathustra* de 1883-1884 (HEIDEGGER, 2008a, pp. 251-283); y la tercera en *Jenseits von Gut und Böse* de 1886 (HEIDEGGER, 2008a, pp. 283-290). Relevantes para nuestro punto son las conclusiones que Heidegger obtiene del análisis de la segunda comunicación en las secciones de «De la visión y el enigma (*Von Gesicht und Räthsel*)» y «El convaleciente (*Der Genesende*)». Del análisis se infiere que habría dos

modos de entender el eterno retorno de lo mismo: o bien como una mismidad monótona y meramente circular o bien como una eternidad que bajo el modo del instante actualiza la totalidad del tiempo.

En cuanto a la concepción del eterno retorno como una eternidad circular presentada en «De la visión y el enigma (*Von Gesicht und Räthsel*)», Heidegger describe el diálogo construido por Nietzsche entre Zarathustra y un enano en torno al problema del tiempo, diálogo en el cual el propio Nietzsche nos da la visión del enigma del tiempo en las palabras proferidas por el enano. Zarathustra plantea a dicho enano el enigma señalando que en un portal se encuentran dos largos callejones, el primero se aleja hacia adelante y el segundo lo hace en la dirección contraria, hacia atrás. Heidegger repone este razonamiento y recuerda que Zarathustra pregunta al enano si alguien siguiera por uno de esos callejones los caminos: ¿Se contradirían eternamente?, a lo cual el enano responde que lo rectilíneo siempre miente y la verdad es curva<sup>403</sup>. No obstante, Zarathustra no se alegra de que el enano haya adivinado el enigma, porque su comprensión del mismo es incorrecta: «O sea que el enano, en realidad, no ha comprendido el enigma; se ha tomado demasiado a la ligera la solución» (HEIDEGGER, 2008a, p. 262). El enano no comprende la dinámica eterna del tiempo y la simplifica presuponiendo una mera comprensión vulgar de la eternidad como cancelación del tiempo. De allí que Zarathustra le plantee una segunda pregunta que ya no se centra en los dos callejones que eternamente corren en direcciones contrarias, sino en el punto de encuentro de ambos caminos, esto es, en el instante<sup>404</sup>. El enano no logra contestar esta segunda pregunta más compleja.

En delimitación de esta concepción de la eternidad como una repetición circular de lo mismo, Heidegger contrapone una articulación entre instante y eternidad, en la cual el círculo del tiempo eterno no coincide con su mera cancelación monótona y atemporal. Este punto

403 Véase Heidegger (2008a, pp. 260-261).

404 Véase Heidegger (2008a, pp. 262-263).

permite abonar la tesis de que hay una forma de eternidad que es una temporalidad originaria ligada al instante (HEIDEGGER, 2008a, p. 277). Se trata de «La eternidad del instante (*Die Ewigkeit des Augenblicks*)» (HEIDEGGER, 2008a, p. 280), la cual constituye, a nuestro juicio, una primera delimitación en el texto que estamos analizando de un concepto de eternidad presentado por Nietzsche que no sea el de una mera circularidad. Ahora bien, para que esta nueva noción de lo eterno y de su retorno pueda entenderse en todo su alcance ontológico temporal, el instante debe ser incluido en su especificidad como momento de encuentro de dos eternidades que discurren por callejones enfrentados. En primera instancia, ambos callejones parecen tener la forma rectilínea donde uno corre tras el otro, pero en realidad hay un encuentro entre ambos caminos de la eternidad en el instante. Este encuentro no es producto de un mero choque entre ambos como cree el enano, sino de un correrse «uno detrás del otro» que determina un particular tipo de choque (HEIDEGGER, 2008a, p. 277). De esta forma, el instante da lugar a un modo de comprender la eternidad en la cual esta ya no es la mera cancelación del tiempo, ya que en el instante las dos direcciones opuestas, el camino que eternamente corre hacia el pasado y el camino que eternamente corre hacia el futuro, chocan y, sin embargo, al colisionar ambas direcciones eternas en el instante no se detienen «en la medida en que se despliega y soporta el conflicto de lo que se le encomienda y entrega (*indem er der Wiederstreit des Aufgegebenen und Mitgegebenen entfaltet und aushält*)» (HEIDEGGER, 2008a, pp. 277-278), a cada una de estas dos direcciones de la eternidad en el instante.

De esta forma, se modifica la relación entre instante y eternidad en la comprensión de la metafísica de la presencia como supratemporalidad o intemporalidad. Lo propio de la doctrina del eterno retorno, como señala la cita precedente, es:

[...] que la eternidad es en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un



observador, sino el choque de futuro y pasado En él el instante accede a sí mismo Él determina el modo en que todo retorna. (GREISCH, 1996, 23 ss.)

Esto es, la eternidad como totalidad del tiempo pasado y futuro se consuma en el instante y, por lo tanto, el instante es la realización del tiempo en un momento puntual que no se confunde con la fugacidad del ahora<sup>405</sup>.

Así entendido, el pensamiento del eterno retorno implica una articulación entre lo eterno, que en él se temporaliza, y su relación con el tiempo del instante. En esta articulación, “eternidad” significa una temporalización del tiempo, en la cual los tres éxtasis temporales se articulan, es decir, una mostración de la totalidad del tiempo en su modo originario de temporalizarse, lo «resuelto a lo futuro» que «conservando lo sido» «configura y soporta lo presente». El instante es quien actualiza esa totalidad del tiempo, pues en él acontece, como señala la cita precedente, «la temporalización del tiempo de la eternidad (*Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit*)». En ese proceso, el instante ha quedado caracterizado en su particularidad, el mismo se apoya en una decisión o resolución, y quien está «resuelto (*ent-schlossen*)» es el hombre, lo cual conlleva a la siguiente objeción por parte de Heidegger (2008a):

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo surgido y fundado en esa temporalidad es por lo tanto un pensamiento «humano» en el sentido más alto y excepcional. También parece estar expuesto, por consiguiente, a la objeción de que con él se produce una correspondientemente amplia humanización del ente en total, es decir exactamente aquello que Nietzsche quiere evitar con todos los medios y de todas las maneras posibles. (p. 319)

405 «Determinamos como “instante” aquel tiempo en el que el futuro y el pasado chocan de cabeza (*in der Zukunft und Vergangenheit sich vor den Kopf stoßen*), en el que estos son dominados y ejercidos por el hombre de acuerdo con una decisión, en la medida en que el esta en el sitio de ese choque, o mejor que es ese sitio mismo. La temporalidad del tiempo de la eternidad que se exige pensar en el retorno de lo mismo es la temporalidad en la que, ante todo y, por lo que sabemos, solo está el hombre, en la medida en que resuelto a lo futuro y conservado lo sido, configura y soporta lo presente (*Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit, die in der ewigen Wiederkunft zu denken verlangt wird, ist die Zeitlichkeit, in der vor allem und, so weit wir wissen allein der Mensch steht, indem er, dem Künftigen ent-schlossen das Gewesene bewahrend, das Gegenwärtige gestaltet und erträgt*)» (HEIDEGGER, 2008a, pp. 318-319).

En otras palabras, el pensamiento del eterno retorno, dado que se actualiza en la decisión-resolución que el hombre toma, parece implicar una «amplia humanización del ente en total» que es aquello que Nietzsche quería evitar con dicha doctrina (HEIDEGGER, 2008a, p. 322). Si esa decisión implica la «humanización del ente en total», constituye entonces un problema a los efectos de señalar el carácter originario y no metafísico de «la temporalización del tiempo de la eternidad (*Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit*)» en el planteo de Nietzsche (HEIDEGGER, 2008a, pp. 325-326) que analizamos a continuación.

## DEVENIR FINITO Y TIEMPO INFINITO

Heidegger señala que la constitución temporal del eterno retorno para Nietzsche es inseparable del devenir temporal del mundo que implica una particular relación entre ese devenir, entendido como finito, y un tiempo que deviene, al cual califica de infinito, entendiendo por infinito su carácter de eterno:

Ahora bien, el devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (*infinito*), tanto hacia adelante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito (*endliche Werden*) que transcurre en ese tiempo infinito (*in solcher unendlichen Zeit*) hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puede existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, es un devenir *constante*, es decir, eterno (*Das Weltwerden ist daher als endliches und zugleich in sich zurücklaufendes ein ständiges Werden, d.h. ewig*). Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en

un tiempo infinito (*Da dieses Weltwerden jedoch als endliches Werden in unendlicher Zeit ständig geschieht*), y puesto que no acaba una vez que ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Dado que la totalidad del mundo es finita en cuanto a las formas de su devenir, pero a nosotros nos resulta prácticamente inconmensurable, las posibilidades de variación de su carácter general son solo finitas, pero para nosotros tienen siempre la apariencia de infinitud, puesto que son inabarcables, y por lo tanto la apariencia de algo siempre nuevo. Y puesto que la conexión de efectos entre los procesos del devenir individuales, finitos por su número, es cerrada, cada proceso, en su vuelta atrás, arrastra todo lo pasado, y, al actuar hacia adelante, simultáneamente lo empuja (*Und da der Wirkungszusammenhang zwischen den einzelnen, der Zahl nach endlichen Werdenvorgängen ein geschlossener ist, muß jeder Werdevorgang im Rücklauf alles Vergangene nach sich ziehen, bzw., indem er vorauswirkt, zugleich vor sich her stoßen*). Esto implica: todo proceso del devenir tiene que volver a traerse a sí mismo; él y todo lo demás retorna como lo mismo. El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir del mundo tiene que ser un retorno de lo mismo (*Die ewige Wiederkunft des Ganzen des Weltwerdens muß eine Wiederkehr des Gleichens sein*). (HEIDEGGER, 2008a, pp. 330-331)

El devenir entendido como eterno se constituye en una consistencia. El devenir del mundo es finito y, al mismo tiempo, al volver sobre sí, se convierte en «un devenir constante, es decir, eterno (*ein ständiges Werden, d.h. ewig*)». Pero este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, «acontece constantemente en un tiempo infinito (*in unendlicher Zeit ständig geschieht*)», con lo cual no acaba una vez que se han agotado sus posibilidades finitas. Desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y ha de seguir repitiéndose del mismo modo en el futuro. Con lo cual la articulación del devenir finito en un tiempo infinito da como resultado una fijación repetitiva de ese devenir, este tiene que volverse constante, y parecen repetirse infinitamente siempre las mismas



opciones finitas. Todo proceso del devenir, en tanto finito en un tiempo infinito, tiene que volver a traerse siempre a sí mismo, con lo cual todo lo demás retorna como lo mismo. Por eso, como señala la cita: «El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir del mundo tiene que ser un retorno de lo mismo». Aclarado cómo el devenir se constituye en una consistencia del proceso del devenir del mundo como retorno de lo mismo, cabe señalar que:

El retorno de lo mismo solo sería imposible si simplemente pudiera evitarse. Esto supondría que el mundo en su totalidad se resistiera al retorno de lo mismo, y esto implicaría que existiera un propósito anticipado en ese sentido y que se fijara la correspondiente meta, es decir, que, a pesar de todo, se estableciera la meta última de impedir de alguna manera un retorno de lo mismo que es en sí mismo inevitable a causa de la finitud y la constancia del devenir dentro de un tiempo infinito *die an sich auf Grund der Endlichkeit und Ständigkeit des Werdens in unendlicher Zeit unvermeidlicher unvermeidliche Wiederkehr des Gleichens nun doch irgendwie zu vermeiden*). Pero suponer de este modo la posición de una meta (*Zielsetzung*) va *en contra* (*gegen*) de la constitución fundamental del mundo en su totalidad como un caos de la necesidad. Permanece, por lo tanto, lo que ya había resultado como algo necesario: el carácter del devenir, y esto quiere decir aquí al mismo tiempo el carácter del ser del mundo en su totalidad en cuanto eterno caos de la necesidad es el eterno retorno de lo mismo. (HEIDEGGER, 2008a, p. 331)

El eterno retorno implica que no es posible establecer una meta última a los efectos de impedir de alguna manera dicho retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo en el instante es un «eterno caos de la necesidad», en sí mismo es inevitable a causa de la finitud y de la constancia del devenir en un tiempo infinito. De este modo, el eterno retorno de lo mismo así entendido, como «caos eterno», plantea el problema de si una temporalidad de este tipo, que es inevitable en su repetición, implica el orden de la necesidad o el orden de la libertad. Dicho de otra forma, si este modo temporal de ser de la eternidad consistente en

retornar todo el tiempo es inevitable, no puede ser detenido, entonces se plantea la siguiente interrogante:

Evidentemente, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo remite a la pregunta por la relación entre necesidad y libertad. De ello se desprende que ese pensamiento no puede ser, como pretende Nietzsche, el pensamiento de los pensamientos... En efecto, se señalará que la cuestión de una posible conciliación de necesidad y libertad es una de las cuestiones que son al mismo tiempo ineludibles e imposibles de resolver, que al plantear aquello que preguntan ponen un antagonismo insuperable. (HEIDEGGER, 2008a, pp. 354-355)

El eterno retorno de lo mismo presenta así el antagonismo entre necesidad y libertad como dos opciones entre las cuales oscila. Lo que retorna eternamente es lo que será en el próximo instante. Si de cada próximo instante por venir hacemos, por ejemplo, un instante supremo, será este instante venidero el que retorne y en tanto instante venidero que retorna es el instante que habrá sido lo que ya era. En ese sentido, es que «vale la eternidad (*Es gilt die Ewigkeit*)» (HEIDEGGER, 2008a, p. 356), el tiempo se valida eternamente retornando en cada instante, orientándose hacia el futuro y no hacia el pasado. Este valor de la eternidad se decide en cada uno de nuestros instantes y solo en ellos. La eternidad es la mera actualización y repetición, esto es, el retorno en el instante siguiente de lo que ese instante ya había sido. Heidegger (2008a) caracteriza este proceso utilizando la expresión nietzscheana «mediodía»: «[...] la palabra “mediodía” [...] se refiere al punto dentro del ente en su totalidad que es el tiempo mismo como temporalidad del instante (*der die Zeit selbst als Zeitlichkeit des Augenblicks ist*)» (p. 360).

Esta afirmación remite a la articulación entre temporalidad originaria y negatividad en el tratamiento heideggeriano del eterno retorno de lo mismo. La negatividad, como anticipamos, es entendida en esta exégesis como nihilismo y el eterno retorno de lo mismo pretende ser un «contramovimiento» que busca su inversión (HEIDEGGER, 2008a, p. 388). Por ende, «el pensamiento fundamental de la filosofía de

Nietzsche» es un contramovimiento que busca invertir-superar (ENGUITA, 2019, pp. 335-340), lo que constituye «la totalidad de la filosofía occidental» (HEIDEGGER, 2008a, p. 390). En el ítem siguiente analizamos por qué no se produce esta buscada inversión<sup>406</sup>.

## LA «NADA (NIHIL)» DEL NIHILISMO

El nihilismo se especifica como modo de la negatividad en tanto es esencialmente una forma de nada:

El nihilismo podemos decir orientándonos por la palabra, es un acontecimiento o una doctrina en la que se trata del nihil, de la nada (*wo es sich um das nihil, das Nichts handelt*) [...] el nihilismo contiene, explícitamente, la siguiente doctrina fundamental: el ente en su totalidad es nada. (HEIDEGGER, 2008a, p. 390)

Nos encontramos así con una definición de la nada que abarca a la totalidad del ente, el nihilismo es una concepción ontológica de la negatividad que no tiene un rasgo parcial, sino que afecta a la realidad en su conjunto (HEIDEGGER, 2008a, p. 392). El eterno retorno de lo mismo esta caracterizado entonces por el nihilismo y esta relación no es superficial o general, sino intrínseca al mismo. El eterno retorno de lo mismo es un devenir finito en un tiempo infinito, es un devenir repetitivo y sin metas que eterniza en su devenir este aspecto negativo de «nada (*nihil*)» del nihilismo (POWELL, 2005, p. 125): «Solo se piensa el eterno retorno de lo mismo si se lo piensa de una manera nihilista e instantánea» (HEIDEGGER, 2008a, p. 401).

406 Dice Heidegger (2008a): «En la experiencia del hecho del nihilismo se enraíza y palpita la totalidad de la filosofía de Nietzsche; pero al mismo tiempo, esta conduce a aclarar por vez primera la experiencia del nihilismo y a hacerla cada vez más transparente en todo su alcance. Con el despliegue de la filosofía de Nietzsche crece conjuntamente la profundidad con la que se comprende la esencia y el poder del nihilismo, y se acrecienta el estado de necesidad y la necesidad de su superación» (p. 390).



Por un lado, la temporalidad de la eternidad-instante ha de ser una forma de superar, invertir o transvalorar, al nihilismo como forma de negatividad, pero, por el otro lado, gracias a que desde el nihilismo – como forma ontológica negativa– pensamos el instante de la eternidad penetramos en dicha temporalidad del eterno retorno de lo mismo y lo-gramos conquistarla y decidirla. A partir de este señalamiento, se puede especificar cuál es «la esencia de una posición metafísica fundamental (*Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung*)» (HEIDEGGER, 2008a, p. 401). La nada, en tanto experiencia fundamental con el ser del ente<sup>407</sup>, nos pone en relación con el sentido de dicho ser del ente, esto es, con la temporalidad originaria. En el caso de Nietzsche, esta experiencia fundamental es, con su concepción de la temporalidad como eternidad, entendida como eterno retorno de lo mismo. Por lo tanto, la «posición fundamental» y el «pensamiento fundamental» de Nietzsche en la historia de la filosofía han de ser entendidos como la búsqueda inversión del nihilismo, es decir, la transvalorización de una cierta relación de la nada con el ser del ente. Este criterio interpretativo de Heidegger se explicita en tanto su concepción del tiempo originario implica que la nada es inescindible de la temporalización del tiempo mismo:

De este modo se han sentado las bases para determinar la *posición metafísica fundamental* de Nietzsche en la *filosofía occidental*. Delimitar su posición metafísica fundamental quiere decir que vemos a la filosofía de Nietzsche desde aquella posición que le es asignada por la historia de la filosofía occidental hasta el momento. A su vez, esto significa: de este modo se coloca a la filosofía de Nietzsche en aquel puesto desde el cual únicamente puede y tiene que desplegar su fuerza pesante más propia en la confrontación, que se le ha tornado inevitable, con la totalidad de la filosofía occidental hasta el momento. (HEIDEGGER, 2008a, p. 415)

A partir de este señalamiento hay dos aspectos centrales que caracterizan la posición de Nietzsche, los cuales Heidegger (2008a) presenta del siguiente modo:

407 Véase Heidegger (1984, pp. 263-264).

Podremos determinar en sus rasgos principales la posición metafísica fundamental de Nietzsche si reflexionamos sobre la respuesta que da a la pregunta por la *constitución* del ente y por su *modo de ser* (*die er auf die Frage nach der Verfassung des Seienden und nach seiner Weise zu sein gibt*). Ahora bien, sabemos ya que, respecto del ente en su totalidad, Nietzsche da dos respuestas: el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo. (pp. 415-416)

En efecto, para Nietzsche existe una vinculación fundamental entre voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo<sup>408</sup>, que puede expresarse en los siguientes términos: «La doctrina del eterno retorno de lo mismo se corresponde del modo más íntimo con la doctrina de la voluntad de poder» (HEIDEGGER, 2008a, p. 15). Por eso: «Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder como aquello que filosóficamente debe propiamente pensarse, tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta última doctrina» (p. 18). Todo ello determina que: «La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del *eterno retorno de lo mismo*» ( p. 225). A partir de aquí, Heidegger (2008a) señala que:

La filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a *su* manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal. ¿Pero en qué sentido del pensar de Nietzsche vuelve al inicio? (*Doch inwiefern geht Nietzsches Denken in den Anfang zurück?*). Respecto de esta pregunta tiene que quedar claro de antemano que Nietzsche de ninguna manera repite la filosofía inicial (*die anfängliche Philosophie*) en la forma que entonces tenía. Solo puede tratarse, por el contrario, de que, con la respuesta que da Nietzsche a la pregunta conductora, las posiciones fundamentales esenciales del comienzo (*die wesentliche Grundstellung des Anfangs*) aparecen, en su conjunción, en una forma transformada. (p. 417)

Heidegger aclara que esas dos posiciones son la parmenídea, que afirma que el ente es, y la heraclítea, que afirma que el ente deviene. El resultado de que la voluntad de poder y el eterno retorno se correspondan es que el devenir eterno se vuelve permanente presencia (HEIDEGGER, 1984, p. 258). Desde esta perspectiva, la posición metafísica fundamental de Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo, consume en lugar de invertir-superar<sup>409</sup> la tradición filosófica en la cual el tiempo es pensado como presente, como la clásica permanencia de la presencia:

¿En qué medida puede decirse ahora que el pensar de Nietzsche sea el final, es decir, la conjunción retrospectiva de estas dos determinaciones fundamentales del ente? En la medida en que Nietzsche dice: el ente es en cuanto algo fijado, algo consistente, y es en un constante crearse y destruirse. Pero el ente es ambas cosas no de modo extrínseco una al lado de la otra, sino que el ente es fundamentalmente constante crear (devenir) y en cuanto crear, precisa de lo que ha sido hecho fijo, por una parte para superarlo y por otra en cuanto es aquello que tiene que hacerse fijo, aquello en lo que el creador se transporta más allá de sí y se transfigura. El ente y lo deviniendo quedan conjuntados en el pensamiento fundamental de que lo que deviene es en la medida en que *siendo deviene y deviniendo es en el crear (Das Seiende und das Werdende sind zusammengeschlossen in dem Grundgedanken, daß das Werdende ist, indem es **seiend wird und werdend ist im Schaffen**)*. Pero, este devenir-ente deviene ente-deviniendo en el constante devenir de lo que ha devenido fijo como algo petrificado en lo que es de hecho fijo en una transfiguración liberadora (*Dieses Seinswerden aber wird zum werdenden Seienden im ständigen Werde des Festgewordenen als eines Erstarren zum Festmachen als der befreienden Verklärung*). (HEIDEGGER, 2008, pp. 417-418)

409 Dice Heidegger (2008b) al respecto: «La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo (Überwindung des Nihilismus) Es el último enredarse (Verstrickung) en el nihilismo» (p. 306).



## LA PÉRDIDA DE LO SACRO

La esencia de la metafísica es el nihilismo en tanto y en cuanto, la metafísica no piensa el ser en cuanto tal, pues al pensarlo desde el ente el ser queda oculto y reducido a nada:

El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio* (Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus). (HEIDEGGER, 2008b, pp. 315-316)

La metafísica es entonces nihilista porque en ella acontece el ocultamiento del ser de un modo muy específico (HEIDEGGER, 2008b, p. 317). Ello conlleva a que la metafísica desconozca el ser: «Y lo desconoce no porque rechace al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera*» (HEIDEGGER, 2008b, p. 318). De esta forma, la metafísica es una forma de nihilismo, una forma de negatividad, en tanto ella solo piensa al ser a partir del ente, este modo de pensarlo es hacer del ser nada en tanto tal. Pero esta forma de permanecer oculto es su modo particular de desocultarse:

La metafísica –incluso allí donde no se expresa como ontoteología– es considerada y se sabe a sí misma como el pensar que siempre y en todas partes piensa «el ser», aunque solo en el sentido del ente en cuanto tal. Pero la metafísica desconoce este «aunque solo...». Y lo desconoce no porque rechace al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera (sondern, weil das Sein selbst ausbleibt)*. (HEIDEGGER, 2008b, p. 318)

Ese «permanecer fuera (*ausbleibt*)» es el particular modo en que el ser se des-oculta cuando el nihilismo metafísico lo piensa a partir del ente. En este sentido, señala:

Mientras tanto, sin embargo, se ha vuelto más claro lo siguiente: el ser mismo esencia (*west*) como el desocultamiento en el que presencia (*anwest*) el ente. El desocultamiento mismo, sin

embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, este permanece apartado respecto de sí mismo. *Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera.* (HEIDEGGER, 2008b, p. 318)

El permanecer fuera del ser en su desocultamiento, bajo el modo del ente en una metafísica caracterizada por un modo de la negatividad que se expresa como nihilismo, hace del ser una nada de ser y, por ende, se trata de que el ser se desvela como lo ente en cuanto tal. En este modo de desocultamiento, en el cual el ser en cuanto tal permanece oculto, como señalará la cita siguiente, «este ocultamiento se oculta a sí mismo»:

El ser mismo se sustrae (*Das sein selbst entzieht sich*). La sustracción acontece (*Der Entzug geschieht*). El abandono del ente en cuanto tal por parte del ser acontece. ¿Cuándo acontece? ¿Ahora? ¿Solo hoy? ¿O desde hace tiempo? ¿Desde hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente en cuanto ente mismo llegó a lo desoculto. Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada (*daß es mit dem Sein selbst nicht ist*). (HEIDEGGER, 2008b, p. 320)

Así, tenemos una doble presencia de la negatividad en esta explicación ontológica que desarrolla Heidegger (2008b). Por un lado, la negatividad entendida como nihilismo en el cual el ser se revela como *nihil* o «nada (*Nichts*)»: el ser es nada porque de él no hay nada cuando se des-oculta como un mero ente. Por otro lado, complementariamente, ese modo de des-ocultarse del ser como nada en el nihilismo metafísico implica que el ser «permanece fuera (*ausbleibt*)» de su desocultamiento, que el ser se des-oculta ocultándose en tanto ser, con lo cual el ser «se sustrae (*entzieht sich*)», abandonando al ente y permaneciendo fuera de su desocultamiento: «*La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en*

cuanto suyo, es *Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su “es”*» (p. 321). Según el filósofo,

El permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal y el permanecer del ocultamiento esencian en un refugio que es ya el albergue para la esencia propia de ambos (*Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist*). Pero el permanecer fuera del desocultamiento y el permanecer del ocultamiento no buscan solo ulteriormente un albergue, sino que este esencia con ellos como el advenimiento (*als die Ankunft*) como lo que es el ser mismo. Ese advenimiento es en sí mismo el advenimiento de su albergue (*Ankunft ihrer Unterkunft*). La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo. (p. 322)

El ser adviene a sí mismo en este modo de desocultarse, modo que tiene la particularidad en la cual el ser permanece fuera de su desocultamiento. Pero este permanecer fuera de su desocultamiento es la forma en que el ser puede desocultarse en la época del nihilismo. Con ello, el ser sustraído que permanece desoculto, pero al mismo tiempo se encuentra fuera de su desocultamiento, es la forma en la cual el ser adviene a sí mismo y encuentra su «albergue (*Unterkunft*)». Dicho «albergue (*Unterkunft*)» expresa esta negatividad constitutiva de desocultarse, manteniéndose fuera del des-ocultar, es decir, desocultándose y, al mismo tiempo, permaneciendo oculto y sustraído al ente (HEIDEGGER, 2008b, p. 323). De esta forma, el ser mismo se convierte en una promesa en tanto su modo de desvelamiento es un enigma y un misterio:

El ser, la promesa de su desocultamiento como historia del misterio, es él mismo el enigma... El ser mismo es el enigma. (Das Sein, das Versprechen seiner Unverborgenheit als Geschichte des Geheimnisses, ist selbst das Rätsel... Das Sein selbst ist das Rätsel). (HEIDEGGER, 2008b, p. 336)

Que el ser sea el enigma, que sea un misterio, determina el modo en que la historia de la metafísica se ocupa de él en tanto promesa: «*La*



esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo (*die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins*)» (Heidegger, 2008b, p. 334). La historicidad de la metafísica es condicionada por este carácter del ser. Que el ser sea un enigma y un misterio, esto es, que sea una promesa, significa que el ser así determinado en su desocultamiento se dirige al hombre, dirige su palabra a la esencia del hombre. A propósito de ello, Heidegger (2008b) señala:

El ser mismo en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia, ya se ha prometido en la esencia del hombre y ha intercedido en ella (*Das Sein selbst hat im Wesen des Menschen schon vor- und sich dahin ausgesprochen, insofern es sich selbst in der Unverborgenheit seines Wesens vorenthält und spart*). (p. 333)

Con ello, el ser en su carácter enigmático y misterioso explicita su carácter de promesa para el hombre; y Heidegger (2008b) explica en los términos siguientes esta triple articulación: «El ser que se otorga de este modo, pero que se retiene en el quedar fuera, es *la promesa de sí mismo* (*Das sich dergestalt zusprechende, im Ausbleiben aber sich vorenthaltende Sein ist das Versprechen seiner selbst*)» (HEIDEGGER, 2008b, p. 333). Este modo de entender al ser como promesa revela su vinculación con una negatividad constitutiva que «es el destino del ser mismo», es decir, el ser ha de reducirse en el sentido de reconducirse hacia una negatividad que constituye «la esencia del nihilismo» (p. 333). El ser, en tanto permanece fuera de su desocultamiento, es nada; este modo de desocultamiento hace de la historia de la metafísica, entendida como historia del ser, una historia del nihilismo, es decir, el nihilismo como forma de la negatividad en la cual el ser es nada y se constituye en una forma del destino del ser. Por ello, Heidegger (2008b) afirma: «Para el pensar la esencia del nihilismo es el enigma» (p. 341), en tanto el ser es nada (HEIDEGGER, 2008b, p. 342). De este modo, Heidegger recapitula cómo se completa la sustracción del ser en el nihilismo: «*Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer fuera del ser en cuanto tal*». (HEIDEGGER, 2008b, p. 347). De esta forma, el ser en su

retracción nihilista que lo guarda como promesa de su desocultamiento también lo reserva como misterio y enigma<sup>410</sup>.

El permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salutífero se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salutífero se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado (*Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen entläßt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschließt das Offene des Heiligen. Diese Verslossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen*). El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios. La oscura falta hace que todo ente este en el desamparo (*Im Unheimischen*), al mismo tiempo que, en cuanto es lo objetivo de una objetivación sin límites, parece tener una posesión segura y ser siempre familiar. El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatridad (*Heimatlosigkeit*) del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. El dónde de un habitar en medio del ente en cuanto tal parece aniquilado, porque el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehúsa (*weil das Sein selbst als das Wesende aller Unterkunft sich versagt*). (HEIDEGGER, 2008b, pp. 357-358)

De esta forma, el nihilismo es la negatividad en la que «lo salutífero se desvanezca en el ente» y se «cierra la dimensión abierta de lo sagrado». La contrapartida de este «desvanecerse de lo salutífero», en el cual: «el cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino» radica, como también señala la cita precedente, en que «el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehúsa» y, de esta forma, encontramos en esta inesencia del ser la indigencia que caracteriza la

410 Heidegger (2008b) señala que: «Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer fuera del ser en cuanto tal. En el permanecer fuera se promete él mismo en su desocultamiento (*Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen. Im Ausbleiben verspricht es sich selbst in seiner Unverborgenheit*). El permanecer fuera se entrega al dejar fuera del ser mismo en el misterio de la historia con la cual la metafísica mantiene oculta la verdad del ser en el desocultamiento del ente. En cuanto promesa de su verdad, el ser retiene en sí su propia esencia. Desde ese retener en sí acontece la permisión de dejar fuera de permanecer fuera (*Aus diesem Ansichhalten geschieht das Zulassen der Auslassung des Ausbleibens*). El retener en sí desde la respectiva lejanía de la sustracción, retener que se oculta en la correspondiente fase de la metafísica, determina en cada caso en cuanto ἐπιχρή del ser mismo, una época de la historia del ser (p. 347).

época nihilista y el fin de la metafísica (ENGUITA, 2019, p. 334). De este modo, el nihilismo como forma de negatividad del ser desvela su total encubrimiento en el ente, el fundamento temporal de dicho proceso de sustracción del ser en beneficio del ente en el eterno retorno de lo mismo. Ello implica que hay un imperar del ser en el ocultamiento, y su desocultamiento en tanto nada es una forma de su ocultamiento: «Lo inquietante de la necesidad de la falta de necesidad (*Das Unheimliche der Not der Notlosigkeit*) se vuelve inaccesible, ciertamente, y entiende su mal entendido impensar en el dejar fuera del ser mismo» (HEIDEGGER, 2008b, p. 359). De este modo, para Heidegger, el eterno retorno de lo mismo en tanto relación eternidad-instante a diferencia de lo que sucede en su exégesis del *Freiheitsschrift* de Schelling, donde es la forma de «la temporalidad más originaria» (Heidegger, 1995, p. 136) en el examen de la filosofía de Nietzsche no es una forma de temporalidad originaria en tanto horizonte de sentido para la explicación del ser (HEIDEGGER, 2001, pp. 436-437), sino el fundamento temporal que fundamenta su ocaso en el momento de su mayor sustracción y retracción en la consumación de la historia de la metafísica como nihilismo<sup>411</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

D' IORIO, Paolo. «La superstition des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir». En **Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung** (pp. 257-294). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

ENGUITA, José. «A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche». En Alba Jiménez Rodríguez (ed.), **Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición** (pp. 329-343). Granada: Comares, 2019.

411 A propósito de ello, Heidegger (2008b) menciona: «El permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal y el permanecer del ocultamiento esencian en un refugio que es ya el albergue para la esencia propia de ambos (*Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist*). Pero el permanecer fuera del desocultamiento y el permanecer del ocultamiento no buscan solo ulteriormente un albergue, sino que este esencia con ellos como el advenimiento (*als die Ankunft*) como lo que es el ser mismo. Ese advenimiento es en sí mismo el advenimiento de su albergue (*Ankunft ihrer Unterkunft*). La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo» (p. 322).



GREISCH, Jean. «The eschatology of being and God of time in Heidegger». **International Journal of Philosophical Studies**, 4, 17-42, 1986.

HEIDEGGER, Martin. «Nietzsches Wort: "Gott ist Tot"». En **Holzwege GA 5** (pp. 193-247). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysik und Nihilismus**, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) [GA 67]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Hegel, 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes". 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität** (1938/39, 1941) [GA 68]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit** (1809), Sommersemester (1936) [GA 42]. Tübingen: Max Niemeyer, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [GA 2]. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche** [GA 61]. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche** [GA 62]. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008b.

MARLON, Scarlett. «L' éternel retour du même: these cosmologique ou impératif éthique?». En **Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung** (pp. 42-63). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.

MEYER, Katrin. «Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers-Nietzsche Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich». En Denker Alfred, Heinz Marion, Sallis John, Vedder Ben, Zaborowsky Holger (comps.), **Heidegger und Nietzsche. Heidegger Jahrbuch 2** (pp. 132-156). Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2005.

POWELL, Jeffrey. «Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers». En Denker Alfred, Heinz Marion, Sallis John, Vedder Ben, Zaborowsky Holger (comps.), **Heidegger und Nietzsche. Heidegger Jahrbuch 2** (pp. 117-131). Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2005.

SALOMÉ, Lou. **Friedrich Nietzsche en sus obras**. Barcelona: Minúscula. 2005.

VIDAL, José. *Nietzsche «contra» Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*. Madrid: Dykinson, 2008.

ZIMMERMAN, Michael. «Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche Interpretation». En Denker Alfred, Heinz Marion, Sallis John, Vedder Ben, Zaborowsky Holger (comps.), **Heidegger und Nietzsche. Heidegger Jahrbuch 2** (pp. 97-116). Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2005.





# 21

Alfred Denker  
*Martin-Heidegger-Archiv, Meßkirch, Alemania*

## El papel fundamental de Nietzsche en el final de la historia del ser y la metafísica de Heidegger<sup>412</sup>

<sup>412</sup> Traducción del inglés a cargo de Jesús Ayala-Colqui (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.21



**Resumen:**

En este artículo discutiré la relación entre la historia del ser de Heidegger y la historia de la metafísica. Asimismo, prestaré atención especialmente al rol fundamental de Nietzsche y el fin de la historia de la metafísica, pues su filosofía es el acabamiento de la historia de la metafísica como nihilismo. En ese sentido, he dividido el artículo en dos partes. En la primera parte, discutiré la cuestión de qué es la historia del ser y cómo está relacionada con la historia de la metafísica. En la segunda parte, brindaré un especial énfasis al rol fundamental de Nietzsche en el fin de la historia del ser y la metafísica, y desarrollaré con mayor detalle la estructura básica que se discutió en la primera parte.

**Palabras clave:** Heidegger; Nietzsche; historia de la metafísica; nihilismo; historia del ser.



## ¿QUÉ ES LA HISTORIA DEL SER (SEINSGESCHICHTE)?

Normalmente pensamos al ser como algo permanente e inmutable. A primera vista es difícil comprender cómo el ser podría tener una historia. Parece ser un problema aún mayor cómo podríamos obtener un conocimiento de esta historia. Vivimos, después de todo, en un mundo de entes y no del ser. Es únicamente en la época del nihilismo, como fin de la filosofía, que una experiencia de la historia del ser se vuelve posible. Esto significa que, mientras estemos dentro de la historia de la metafísica, no podremos experimentar la historia del ser. Es únicamente porque Heidegger desarrolla su filosofía después del acabamiento de la historia de la metafísica (*i. e.* el platonismo) en el sistema de Hegel y en la inversión del platonismo de Nietzsche que él puede entender la historia de la metafísica en su totalidad. Al mismo tiempo, la historia del ser puede ser únicamente experimentada a través de la historia de la metafísica como una secuencia de posiciones metafísicas fundamentales. No tenemos un acceso inmediato a la historia del ser. Tres cuestiones principales determinan una posición metafísica fundamental:

1. La pregunta previa (*Vor-frage*): ¿qué es la verdad (*aletheia*)?
2. La pregunta conductora (*Leit-frage*): ¿qué es el ente (*Seiende*)?
3. La pregunta fundamental (*Grundfrage*): ¿qué es el ser (*Sein*)?

Discutiré esto a detalle en la segunda parte. Encontramos ya los primeros rastros de la historia del ser/metafísica en el *magnus opus* de Heidegger, *Ser y Tiempo*, el cual comienza con una cita del *Sofista* de Platón, 244a: «Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis

la expresión “ente”; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía». Heidegger continúa:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión «ser»? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser» es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional. (HEIDEGGER, 1927; p. 1; 2012b, p. 21)

En *Ser y Tiempo*, Heidegger quiere volver a desencadenar una *gigantomachia peri tes ousias* (una batalla de gigantes en torno al ser), a la que Platón también se refiere en *Sofista*. No obstante, la cuestión mencionada aquí no es arbitraria. Esta sostuvo la investigación ávida de Platón y Aristóteles. La filosofía griega desde Parménides y Heráclito hasta Platón y Aristóteles fue una batalla sobre el ser. Después de este magnífico comienzo, la pregunta sobre qué es lo que queremos decir cuando usamos la palabra «ser» fue olvidada. ¿Fue esto simplemente porque los filósofos después de Aristóteles fueron demasiado necios o demasiado perezosos para continuar esta batalla? ¿Cómo es que hoy la cuestión del ser no nos concierne más o –para usar la indicación de Heidegger– cómo puede una batalla de gigantes con respecto al ser terminar en el «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*)? En 1927, Heidegger no hizo esta pregunta.

Después de la publicación de la primera parte de *Ser y Tiempo*, el camino del pensar de Heidegger dio un nuevo giro. En 1929, abandonó la idea de completar *Ser y Tiempo* y emprendió una nueva dirección: una renovación de la metafísica. Tres elementos jugaron un papel importante en este giro (*Kehre*):

1. Heidegger redescubrió el idealismo alemán.
2. Después de un largo intervalo (el tópico de su curso de 1915/16 fue sobre Parménides y Anaximandro), comenzó a estudiar filosofía griega temprana nuevamente.
3. Nietzsche y Jünger lo hicieron consciente del problema del nihilismo.

Si el sistema de Hegel es la culminación de la historia de la metafísica en tanto platonismo y esta culminación termina como nihilismo, lo que significa que el ser ha devenido una nada, ¿cómo puede ser posible e, incluso, concebible la renovación de la metafísica como una superación del nihilismo? La superación de la metafísica solo es posible mediante la repetición del primer comienzo de la metafísica. Esto implica que Heidegger tiene que comenzar con dos asuntos: 1. Tiene que mostrar cómo el pensamiento temprano (no metafísico) se convirtió en metafísica. En otras palabras: ¿cómo transformaron Platón y Aristóteles el pensamiento griego original temprano del ser en metafísica? Heidegger dedicó su pensamiento una y otra vez a esta pregunta. Lo que hace que sea tan difícil responder esta cuestión es el lenguaje. 2. ¿Cómo es posible decir algo no metafísico y así hacer visible tanto un fenómeno como una auténtica experiencia de ello? Heidegger necesitaba más de 200 páginas para interpretar un fragmento de Anaximandro de una manera no metafísica. Si la metafísica es un fenómeno histórico, entonces debe haber una historia de la metafísica. Mas ¿qué estructura posible podría tener esta historia? Si la filosofía es una actualización libre de nuestra libertad, entonces la historia de la metafísica debería ser un desarrollo libre y no una secuencia necesaria como la historia de la filosofía de Hegel. No obstante, dado que esta historia es una limitación constante de la experiencia original del ser, solo puede significar un olvido cada vez mayor del ser. La solución de Heidegger es una secuencia de posiciones metafísicas fundamentales; las cuales, debido a que son actualizaciones de nuestra libertad,



no pueden deducirse unas de otras y solo *a posteriori* pueden entenderse como una nueva posición fundamental. La filosofía de Hegel del espíritu absoluto es la culminación del idealismo platónico. Después de Hegel, la única posibilidad era la inversión del idealismo, la misma que Nietzsche emprendió como el último metafísico.

La renovación de la metafísica presupone el acabamiento de la historia de la metafísica. De lo contrario, solo sería el desarrollo de una nueva posición metafísica fundamental. Para el camino del pensamiento de Heidegger, resultó crítico que originalmente haya entendido la renovación de la metafísica como una superación. ¡La metafísica debe ser superada! En este «debería» encontramos de nuevo el momento de la libertad. Sin embargo, ¿cómo debería ser eso posible? La superación de la metafísica solo es posible como la superación del olvido del ser. Íncipit: Tragedia. Aquí encontramos el origen de la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo y su intento de renovar la universidad alemana como rector.

Pero si la ciencia ha de existir, y si ha de existir *para* nosotros y *por* nosotros, entonces ¿bajo qué condición puede subsistir verdaderamente? Solo si volvemos a someternos al poder del *comienzo* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este comienzo es el surgimiento de la filosofía griega. Allí el hombre occidental se yergue por primera vez, desde lo más propio de un pueblo, en virtud de su lengua, frente al *ente en su totalidad*, y lo interroga y lo concibe como el ente que es [...]. Queremos reconquistar aquí, para *nuestra* existencia, dos propiedades características de la originaria esencia griega de la ciencia [...] todo saber relativo a las cosas queda librado primeramente al predominio del destino y fracasa ante él [...]. Para los griegos, la ciencia no es un «bien cultural», sino el centro más íntimamente determinante de toda su existencia como estado y pueblo. La ciencia [...] es más bien el poder que abarca y mantiene alerta a la existencia en su totalidad. (HEIDEGGER, 2000, p. 108; 1989, pp. 206-207)

El inicio *todavía* es. No se halla *detrás* de nosotros, como lo fue antaño, sino que se yergue *ante* nosotros [...] El comienzo ha irrumpido en nuestro porvenir, se yergue allí como la lejana prescripción que nos demanda recuperar su grandeza. [...] Pero si cumplimos la lejana prescripción del comienzo, entonces la

ciencia debe convertirse en el evento fundamental de nuestra existencia como pueblo y como espíritu. (HEIDEGGER, 2000, p. 110; 1989, p. 208)<sup>413</sup>

Estas dos citas del discurso rectoral de Heidegger son muy esclarecedoras y, en pocas palabras, nos ofrecen su desarrollo filosófico en 1933/34. También conducen a una serie de cuestiones:

1. ¿Cómo es posible distinguir entre el comienzo (*Anfang*) y el principio (*Beginn*), ya que nos encontramos todavía dentro de los límites de la metafísica?
  2. Todavía estamos tratando con una actualización de la libertad.
  3. Según Heidegger, la ciencia debe convertirse en el evento fundamental en el *Dasein* espiritual del pueblo alemán. Esta es, por supuesto, la tarea que Heidegger quiere asumir como rector de la Universidad de Friburgo: una reforma universitaria que hace posible una renovación de la metafísica como «ciencia» y, con ello, un nuevo fundamento de las diferentes ciencias en y a través de una metafísica renovada. Esta revolución debería permitir al pueblo alemán enfrentarse al ser desde su esencia como pueblo y, a través de su lenguaje, cuestionarlo y comprenderlo como el ser que es.
  4. La metafísica es aparentemente la tarea de un pueblo y no de los pocos pensadores.
  5. El olvido del ser puede ser superado por el pueblo alemán. Esta tarea es el destino del pueblo alemán. Aquí encontramos de nuevo el momento de la libertad y la posibilidad del fracaso.
  6. Todavía no se menciona a Hölderlin.
- Heidegger está convencido de que el pueblo alemán, todos y cada uno de los miembros del pueblo deben enfrentar su destino.

413 Ambas traducciones son modificaciones de la versión castellana disponible en Heidegger (1989, pp. 206-208). (N. del T.)

Él comprendió erradamente el surgimiento del nacionalsocialismo como el signo de un nuevo *Dasein* alemán. Una renovación de la metafísica ahora era posible solo si todos enfrentan su destino: repetir el comienzo griego de la historia del Ser/metafísica y ponerse de pie de nuevo contra el ente en su conjunto. A través de la renovación de la metafísica también sería posible una nueva base de las ciencias. Por supuesto, esto presupone una reforma universitaria. La libertad académica ya no es posible como autodeterminación, sino solo como una obligación y compromiso con el destino del pueblo alemán, esto es, como una obligación en tanto acto de libertad. Heidegger fracasó con su proyecto de reforma, básicamente en su opinión, porque Hitler no pudo ver el destino real del pueblo alemán.

Se perdió así la posibilidad de un nuevo comienzo; pero esto significa que el comienzo todavía está en pie ante nosotros, simplemente porque aún no sucedió.

Después de 1934, Heidegger desarrolló su historia del ser y reinterpretó su historia de la metafísica. El siguiente esquema de la historia de la metafísica nos da una visión general:

- Prólogo: Homero, Hesíodo, poetas trágicos, Anaximandro, Parménides, Heráclito.
- Transformación: Platón y Aristóteles
- Historia de las posiciones metafísicas fundamentales (Plotino, San Agustín, escolásticos, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling)
- El fin de la metafísica: Hegel
- El acabamiento de la metafísica: Nietzsche
- Epílogo: nihilismo, tecnología y pensamiento calculador.
- El nuevo comienzo: Íncipit Hölderlin y pensamiento meditativo (*Besinnung*)



Heidegger está convencido de que, a medida que el comienzo de la metafísica se originó a partir del prólogo de la poesía y el pensamiento griego temprano, un nuevo comienzo podría surgir del epílogo. Íncipit: Hölderlin. En la esencia de la tecnología, el arte permanece oculto y, dado que la esencia del arte es, según Heidegger, la poesía, él espera encontrar la posibilidad de otro lenguaje no metafísico en ella. Esto debería permitir que nos preparásemos para una nueva llamada (*Zuspruch*) del ser.

## EL PAPEL FUNDAMENTAL DE NIETZSCHE AL FINAL DE LA HISTORIA DEL SER Y LA METAFÍSICA DE HEIDEGGER

Heidegger dio el simple título «Nietzsche» a su trabajo más extenso. Como escribe en el prefacio, el nombre del pensador «figura como título para *la cosa* [*Sache*] de su pensar. La cosa, la causa en litigio es en sí misma una confrontación [*Auseinandersetzung*]» (HEIDEGGER, 1960, p. 1; 2013, p. 13). El título «Nietzsche» podría dar lugar al malentendido de que este es un libro que esboza la vida de Nietzsche, tal como esperaríamos con un libro titulado «Goethe» o «Napoleón». En una carta del 22 de septiembre de 1960 a su editor Günther Neske, Heidegger también sugirió «La metafísica de Nietzsche» como un posible título. El «Nietzsche» de Heidegger es una confrontación. Por lo tanto, él da una indicación importante para su interpretación. Una confrontación es, en realidad, dos cosas. Primero, en todas sus interpretaciones de grandes pensadores, Heidegger expone su posición metafísica fundamental. Esta posición determina qué y cómo el ente en su totalidad es y cuál es el lugar del hombre dentro de este todo. Cada confrontación con una posición metafísica fundamental es al mismo tiempo una confrontación en la que el pensamiento de Heidegger se prueba contra el

pensamiento de otro filósofo. Respecto a su confrontación con Nietzsche, esto significa que él también interpreta su propia filosofía como una superación de la metafísica. La lectura metafísica de Heidegger del trabajo de Nietzsche fue revolucionaria. Nietzsche se consideraba anteriormente una persona fantástica y así servido o celebrado como filósofo de la vida. Por ejemplo, en una carta fechada el 3 de agosto de 1929 a Heidegger, Heinrich Rickert, quien era el supervisor de su segunda disertación, escribió:

Conozco a Nietzsche y Kierkegaard desde mi infancia, es decir, desde el momento en que ambos todavía eran relativamente desconocidos, y estos hombres siempre me han resultado extremadamente interesantes. Al mismo tiempo, nunca me encontré con pensadores que fueran menos adecuados para la escuela que estos soñadores notables. (HEIDEGGER; RICKERT, 2000, p. 65)

Porque, según Rickert, dado que Nietzsche no es un pensador estricto, tampoco tenemos que tomarnos en serio su pensamiento. Por otro lado, Nietzsche fue celebrado, y especialmente abusado en la época del nacionalsocialismo, como un filósofo de la vida, que se ocupó tanto de la vida misma como de los pensamientos de muerte. Heidegger cita inmediatamente al comienzo de su libro *Nietzsche* lo siguiente para delinear su interpretación contra tales conceptos erróneos: «El pensamiento abstracto es para muchos una fatiga; para mí, en los buenos días, una fiesta y una embriaguez» (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2013, p. 19). Tal fiesta de pensamientos es la confrontación de Heidegger con la filosofía de Nietzsche.

Inmediatamente al comienzo de su libro, Heidegger le recuerda a su lector que la expresión «voluntad de poder» juega un papel doble en el pensamiento de Nietzsche. En primer lugar, *La voluntad de poder* es el título de su trabajo principal planeado y preparado, pero nunca terminado. En segundo lugar, la expresión «voluntad de poder» define el carácter fundamental de todo ente. Si Nietzsche determina el carácter fundamental de todo ente como voluntad de poder, da una respuesta a la vieja pregunta de la metafísica: ¿qué es el ente en cuanto ente?

Su pensamiento tiene lugar dentro del campo de visión de la cuestión principal de la filosofía como metafísica. Nietzsche es, por lo tanto, uno de los pocos que sabe qué es la filosofía (HEIDEGGER, 1960, p. 2). En su confrontación con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger distingue tres preguntas filosóficas decisivas.

Esta pregunta [es decir, la pregunta de la verdad] está ya siempre incluida en la pregunta conductora y en la pregunta fundamental de la filosofía, se les adelanta y forma parte de ellas del modo más íntimo. Es la pregunta previa de la filosofía. (HEIDEGGER, 1960, p. 143; 2013, p. 138)

La pregunta conductora es: ¿qué es el ente en cuanto ente?, ¿cuál es la esencia del ente? La pregunta fundamental es: ¿qué es el ser mismo?, ¿cómo realmente «esencia» (*west*)? La pregunta preliminar es: ¿qué es la verdad como una forma esencial (*Wesung*) del ser? En su explicación de la metafísica —y de su acabamiento—, Heidegger despliega la estructura interna y la determinación mutua de estas tres preguntas.

En su seminario sobre las posiciones metafísicas fundamentales de la metafísica occidental del semestre de invierno 1937/38 (GA 68; HEIDEGGER, 2008 y 2011). Heidegger desarrolla la estructura de esta pregunta conductora. La respuesta a esta pregunta determina la posición metafísica fundamental de un filósofo. Una posición metafísica fundamental es un fenómeno complejo porque determina no solo el ente en su totalidad, sino también el lugar del hombre dentro de esta totalidad. ¿Cómo desarrolla Heidegger la pregunta conductora “qué es”? Él explica esto en 9 elementos.

1. *El campo (Das Feld)*. El campo de la pregunta conductora es lo que se cuestiona: el ente en su totalidad.
2. *El objetivo (Das Ziel)*. El propósito de la pregunta guía es determinar qué es el ente en cuanto tal. Heidegger también llama a aquello a lo que la pregunta busca una respuesta (*das Erfragte*): el ente en cuanto ente, *i. e.*, la entidad y no el ser como tal.



3. *El punto de vista (Die Hinsicht)*. El punto de vista de la pregunta conductora es el campo de visión dentro de lo cual aquello que se cuestiona (*das Befragte*), el ente en su totalidad, es llevado a su verdad por lo cuestionado, la entidad. La pregunta conductora se refiere al ser del ente de dos maneras: 1) La pregunta sobre la constitución (*die Verfassung*) del ente, es decir, lo que es. Para Nietzsche, esto es la voluntad de poder. 2) La pregunta conductora se refiere a cómo es este ente. En Nietzsche, el modo del ente en su totalidad es el eterno retorno de lo mismo. Aquí Heidegger descubre el origen de la distinción entre qué y que, entre esencia y existencia, entre ente y *Dasein*. El origen de esta duplicación permanece oculto dentro de la pregunta conductora.
4. *La medida (Die Maßgabe)*. En cada posición metafísica fundamental hay un cierto ente que hace que la entidad sea preeminentemente visible. Este ente preeminente se convierte en la medida para cada interpretación del ente. Para Nietzsche, la medida es el arte, que él entiende desde el punto de vista del artista y como embriaguez.
5. *El inquiriente y su hilo conductor (Der Frager und sein Leifaden)*. Los seres humanos realizan la pregunta conductora y como resultado cuestionan su propio ser y lo convierten en un problema. El filósofo usa un hilo conductor para responder la pregunta conductora. En metafísica, esta guía es siempre el pensamiento. La interpretación del pensamiento normativo –por ejemplo, la consideración teórica de Platón y Aristóteles o la certeza del *cogito* de Descartes– determina el curso de la historia de la metafísica. El hilo conductor y la medida están estrechamente vinculados. En la filosofía de Nietzsche, los seres humanos deben convertirse en el *Übermensch* a fin de poder mantener bajo custodia la verdad del ente en su totalidad. En Nietzsche, el principio rector de la pregunta conductora es el pensamiento científico. Esto también explica los rastros de positivismo en su trabajo.

6. *La ubicación del inquiriente (Der Standort des Fragenden)*. La ubicación del inquiriente, desde el cual el solicitante responde la pregunta conductora, está determinada por la medida y el hilo conductor. Los cambios de ubicación determinan las diversas posiciones metafísicas fundamentales. La ubicación de Nietzsche está en medio del ente como un todo, porque desde el todo del ente él señala también el ser del hombre como voluntad de poder.
7. *La inclusión del inquiriente en lo cuestionado (Der Einbezug des Fragenden in das Befragte)*. En la actualización de la pregunta, la persona que hace la pregunta no solo está disponible como todo lo demás; como inquiriente, se opone al ente en su totalidad. El lugar del hombre dentro del todo del ente es una posición excepcional. Dado que Nietzsche determina la constitución del ente como la voluntad de poder y el cómo del ente como el eterno retorno del mismo, los seres humanos deben convertirse en el Übermensch para poder persistir en la verdad del nihilismo. «¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta el fin; falta la respuesta al '¿por qué?'» (citado en HEIDEGGER, 1961, pp. 247-248; 2013, p. 739).
8. *El contragolpe (Der Rückschlag)*. En la medida en que la inclusión del inquiriente en lo cuestionado pertenece a la estructura de la pregunta conductora, implica que la identidad del inquiriente y su punto de vista también están determinados por la entidad del ente: por ejemplo, si la entidad es percibida como *substantia*, entonces el ser del ser humano es comprendido como *animal rationale*. En Nietzsche, la entidad es voluntad de poder y la justicia de una nueva valoración se vuelve decisiva para el ser humano como Übermensch.
9. *El giro (Die Kehre)*. Con el giro, Heidegger indica que la estructura de la pregunta principal no es una acumulación de capas. Los nueve elementos se reflejan y dependen el uno del otro. Solo

después de que se haya desarrollado o explicado la estructura de la pregunta conductora, el giro solo puede conducir, a la vez, a un giro de la relación entre el ser humano y el ser en cuanto tal dentro de toda la estructura.

Solo después del acabamiento de la historia de la metafísica en el pensamiento de Nietzsche se puede comprender el olvido del ser que determina la metafísica, es decir, que, dentro de la metafísica, el ser solo se percibe como entidad. Solo después de que el pensamiento filosófico haya logrado la experiencia del nihilismo puede liberarse de la estructura de la pregunta conductora. En la meditación sobre la pregunta conductora en tanto pregunta teórica sobre la verdad del ser, podemos retroceder al fundamento y al origen de la metafísica. Solo desde ahí podemos desarrollar la estructura de la pregunta conductora y superarla. La pregunta fundamental, ¿qué es el ser mismo?, es la pregunta que fundamenta todo y también plantea la cuestión de la verdad del ser. Solo desde la pregunta fundamental de la forma esencial del ser (*Wesung*) del ser mismo y solo desde la idéntica cuestión previa sobre la esencia de la verdad es que la pregunta conductora como tal y su estructura pueden ser entendidas y desarrolladas.

Heidegger explicó la naturaleza de la metafísica con la ayuda de su pregunta conductora, fundamental y preliminar. La posición metafísica fundamental de un filósofo está determinada por la manera y la dirección de la ejecución de la pregunta conductora. Debido a que la pregunta conductora se centra en la entidad y tiene lugar como pensamiento, la metafísica occidental hasta Nietzsche inclusive puede resumirse bajo el lema *ser y pensar*. La superación de la pregunta conductora se prepara bajo el lema *ser y tiempo*. El despliegue de Heidegger de la estructura de la pregunta conductora es, por lo tanto, también la preparación del otro comienzo (*der andere Anfang*) del pensamiento.

La pregunta conductora, como hemos visto, se refiere al ente en cuanto ente en dos aspectos. Ella trata de exponer la condición del



ente, el qué-es, y el modo, el que-es, del ente. Para Platón, la condición del ente, *eidos* e *idea*, la apariencia y la idea, así como el modo del ente, la presencia permanente, son para Nietzsche voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. La pregunta conductora siempre comienza con un ente desde el cual podemos ver de forma inmediata y pura la entidad, y de tal manera que el ser de este ente se convierta en el estándar para cada interpretación del ente. Para Nietzsche, la medida es el arte. Esto también conduce a la posición dual de los seres humanos. Como ente, los seres humanos no solo pertenecen al todo del ente, sino que también ocupan una posición excepcional dentro del todo del ente porque realizan la pregunta conductora.

La pregunta conductora de la metafísica determina la posición metafísica fundamental de un pensador en su actualización. Con la pregunta qué es el ente en cuanto ente, entramos en el campo de la metafísica y nos enfocamos en su punto de vista. La metafísica y la pregunta conductora son, por lo tanto, igualmente primordiales. Pero esto también implica que la pregunta conductora no puede ser el origen de la metafísica. La pregunta conductora nunca puede explicar por qué deberíamos preguntar acerca del ente en cuanto ente; solo nos permite encontrar una respuesta a esta pregunta. La historia de la filosofía es una serie de respuestas a la pregunta conductora, y cada respuesta determina una posición metafísica fundamental. Estas respuestas explican qué es el ente como tal y como un todo, y así también determinan qué es el ser humano y su lugar dentro del todo del ente. Además, queda claro por qué las posiciones metafísicas fundamentales determinan el *Dasein* histórico (*geschichtliche*) de los seres humanos.

Tan pronto como preguntamos qué es el ente en cuanto ente, ya nos encontramos dentro de la metafísica. Sin embargo, ¿cuál es el fundamento de la metafísica? La pregunta fundamental de la metafísica se refiere al ser en sí mismo y se responde dentro de la filosofía como metafísica sobre la base de la pregunta conductora. El comienzo de

la metafísica es el cambio de la pregunta fundamental por la pregunta conductora, por lo cual este giro permanece inadvertido y oculto. La metafísica aparentemente solo es posible como una forma de olvido. Entonces surge la pregunta de cómo la historia de la metafísica se relaciona con la historia del ser. Si la historia de la metafísica es la historia del nihilismo (es decir, el olvido del ser) y cada posición metafísica fundamental solo llega a comprender la entidad, entonces, ¿cómo puede actualmente el ser salir a la luz en la metafísica y su historia? Toda comprensión de la entidad es, como dice Heidegger, «velada verdad del ser» (HEIDEGGER, 1961, p. 3; 2013, p. 528). El ser sale a la luz dentro de la metafísica ocultado como entidad. Que el ser permanezca oculto solo puede experimentarse al final de la metafísica a partir de su pregunta fundamental y preliminar.

Quizás sería mejor no hablar con Heidegger sobre la cuestión fundamental, sino más bien sobre la experiencia fundamental. La pregunta fundamental es una pregunta que solo puede surgir después del acabamiento de la historia de la metafísica. Como pregunta fundamental, es más bien una pregunta posterior, que permaneció oculta en tiempos premetafísicos y tuvo que permanecer oculta. La experiencia fundamental pura de la filosofía es el asombro. Según Aristóteles, el asombro ahora y en el pasado fue el comienzo de la filosofía para los seres humanos (*Metafísica* 982b 11-13). Platón lo dice aún más enfáticamente: «[...] la admiración es muy característica del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía» (*Teeteto*, 155d; PLATÓN, 1988, p. 202). El asombro es la visión de que el ser (*einai*) y el pensamiento (*noein*) van de la mano y en sintonía recíprocamente. Como el asombro solo es posible en un mundo ordenado, la filosofía, como Schelling afirma acertadamente, presupone que «hay sabiduría en la realidad» (SCHELLING, 1992, p. 23). Si la realidad fuera una mezcla puramente caótica, entonces la filosofía no solo no tendría sentido, sino que sería imposible.

En su primer curso sobre Nietzsche acerca de la voluntad de poder como arte, Heidegger también aborda la tercera pregunta, a la que llama la pregunta preliminar, esto es, la pregunta sobre la verdad del ser (*Seyn*). A fin de otear todas las consecuencias de esta pregunta, primero debemos dar un paso atrás. Si Heidegger tiene razón en que la pregunta fundamental se convierte en la pregunta conductora en Platón, y que Aristóteles desarrolló esta pregunta de manera decisiva para la historia de la metafísica, entonces los pensadores iniciales (Anaximandro, Parménides y Heráclito) están en el umbral de la filosofía. Ellos se dirigen a la filosofía, pero todavía no son filósofos. En su pensamiento experimentan la mismidad (*Selbigkeit*) del pensar (*noein*) y el ser.

De manera más temprana que la filosofía está el ente ya experimentado en su totalidad, porque sin este ente en su conjunto, el asombro sería imposible. En la experiencia fundamental del ente en su totalidad, los griegos experimentaron el ente como naturaleza (*physis*). *Physis* es la presencia de lo que crece, florece y perece por sí solo y sin intervención humana. Es y no es, pues está cambiando constantemente. Aunque Parménides y Heráclito se inspiraron en la misma experiencia fundamental, la nombran de manera diferente. Parménides enfatiza el ser; Heráclito, el devenir.

La pregunta preliminar de la metafísica interroga qué hay antes de la filosofía: la verdad del ser como sintonía del ser y el pensamiento. Parménides y Heráclito permanecen aquí. En sus escritos expresan esta sintonía de pensar y ser: «Pues lo mismo es pensar y ser» (PARMÉNIDES, VIII, 34). Que existe tal cosa como la sintonía del ser y el pensar es el milagro de todos los milagros y sigue siendo el mayor misterio. Esta sintonía del uno con el otro es aquello ante lo cual no se puede pensar nada y lo que hace posible la vida humana. Es la condición de posibilidad a priori del *Dasein* de los seres humanos.

Con Platón, el significado de estos «conceptos» fundamentales cambia. Él explica la percepción como pensamiento contemplativo y,



por lo tanto, está al comienzo del dominio del pensamiento lógico y científico. La *physis* se escinde en su presencia emergente dentro del ser y el devenir. Ser como presencia permanente es la apariencia, el aspecto, la idea (*eidos*) que nos muestra un ente. La idea es eterna e inmutable. Así es como el ser y el devenir se dividen en dos mundos: el reino del ser sensible de la naturaleza y el reino trascendental de las ideas eternas. Un ente natural es una realización concreta de la idea. En la medida en que un ente participa en su ser en la idea, es; y en la medida en que no es la idea misma, no es. Como todo lo que es natural es perecedero, carece de la presencia permanente y, por consiguiente, no es en el verdadero y pleno sentido de la palabra. El ser natural es no ser a este respecto.

La apariencia, la idea, determina al ente en su entidad. La idea no es nada sensible y, por lo tanto, solo se puede descubrir en el pensamiento contemplativo. La historia de la metafísica se convierte así en la larga historia del platonismo que Nietzsche ha contado en un famoso pasaje de su *Crepúsculo de los ídolos*. Este pasaje lleva por título: «Cómo el “mundo verdadero” terminó por convertirse en una fábula. Historia de un error». Este breve texto consta de seis párrafos y termina con la inversión de Nietzsche y el aparente rescate del platonismo. Si, con Nietzsche, nos tomamos en serio la abolición del mundo verdadero, trascendente, y tenemos en cuenta que eso también significa enfrentar al nihilismo, entonces también se perderá la estructura de un arriba y un abajo. El nihilismo es el hecho histórico de que los valores más altos pierden lentamente su valor y se desvalorizan, de que todos los objetivos en la vida se destruyen y de que ya ni siquiera hay un arriba y un abajo. Una inversión del platonismo, entonces, ya no es suficiente para liberarnos del nihilismo. Debemos salvarnos del platonismo. El primer paso en el camino hacia esta salvación es la determinación del ser como voluntad de poder. Debido a que solo hay un mundo, la voluntad de poder nunca puede tener otro objetivo que el poder mismo. Voluntad de poder significa poder del poder y esto solo puede considerarse como un poder superior. Este incremento del poder no puede tener otro

propósito que no sea él mismo. Todo lo que es, y eso también significa el ser humano, es en su ser voluntad de poder. La forma del ser de la voluntad de poder es el devenir. Debido a que el devenir no puede tener otro propósito que devenir sí mismo, el devenir solo puede pensarse como un eterno retorno de lo mismo. Sin embargo, los seres humanos no pueden vivir en un flujo y caos eterno; necesitamos durabilidad. Esto es porque, como dice Nietzsche: «*La verdad es la especie de error sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir*» (citado en HEIDEGGER, 1961, p. 290; 2013, p. 668). El *Übermensch* tiene el coraje de imponer sus propios valores para poder vivir y, al mismo tiempo, de vivir con la conciencia de que es su propia valoración. Esta determinación es la justicia como el «máximo representante de la vida misma» (NIETZSCHE, 1903, p. 42). Por ejemplo, encontramos las cinco palabras fundamentales del curso de Heidegger, que no se llegó a realizar, sobre la metafísica de Nietzsche. Estas palabras fundamentales determinan su posición metafísica fundamental:

1. La voluntad de poder (el qué-es del ser)
2. El eterno retorno de lo mismo (el que-es de ser)
3. La justicia (el modo de ser de la verdad)
4. El nihilismo (la historia de la verdad)
5. El *Übermensch* (humanidad que toma posesión de la verdad) (HEIDEGGER, 1961, p. 233)

Aunque parece que Nietzsche se rescata a sí mismo del platonismo, solo realiza, como Heidegger explica en la elucidación de la posición metafísica fundamental de aquel, su posibilidad última y final. Debido a que Nietzsche determina el qué-es del ser en su totalidad como la voluntad de poder (ser) y el modo del ser de la voluntad de poder como un eterno retorno (tiempo), entonces el retorno eterno debe ser una presencia permanente. Ambas determinaciones del ser, voluntad de

poder y eterno retorno, en realidad dicen lo mismo. El «qué-es del ser», la voluntad de poder, y el «el que-es del ser», el retorno eterno, son lo mismo. Donde al principio de la historia de la metafísica el ser del ente se determina como pura apariencia, idea, y el ente solo encuentra su durabilidad en esta idea, al final de esta historia encontramos exactamente la misma estructura, pero al revés. Del mismo modo que el ser de los entes como voluntad de poder es devenir, el eterno retorno es la presencia permanente. Mientras que, al comienzo de la historia de la metafísica, el desocultamiento (*aletheia*) es ser en su sentido verdadero y pleno, al final se vuelve nuevamente lo mismo que el ser. Pero, ahora, ha perdido el carácter de la desocultación, pues se ha convertido en una apariencia. La verdad se ha convertido en una especie de apariencia o error que se justifica como una condición necesaria de la vida. Así, al final de la metafísica, comienza «la época de la acabada carencia de sentido» (HEIDEGGER, 1961, p. 13; 2013, p. 529).

La reevaluación de Nietzsche de todos los valores reduce cada sentido de significado a la voluntad de poder que solo se quiere a sí misma. Este significado es el nihilismo acabado, pues la voluntad de poder se convierte para los seres humanos en la medida de todo ente y, por lo tanto, en la única fuente de verdad y justicia. En la regla planetaria del nihilismo (tecnología), la historia de la metafísica perece. Aunque el orden cronológico de las determinaciones del ser refleja la historia del ser –como el negativo de una fotografía–, en la medida en que toda determinación del ente es también «la velada verdad del ser» (HEIDEGGER, 1961, p. 3; 2013, p. 528), el abandono del ser por parte del moderno *Übermensch* no puede ser la última palabra. La metafísica es una y no solo la realización posible de la sintonía entre ser y el pensamiento. Es solo al final de la historia de la metafísica que su comienzo se hace visible como «un» comienzo y, por lo tanto, surge la posibilidad de otra forma diferente («el» otro comienzo) de la sintonización del pensamiento y el ser. En otras palabras, solo después del acabamiento de la metafísica podemos experimentar la historia del ser



como un proceso y un acontecimiento apropiador. El acorde final de la metafísica armoniza con su obertura. Mientras que Nietzsche, como «poeta filósofo», enseña la identidad de la voluntad de poder y el eterno retorno del mismo, Parménides como pensador originario enseña en su poema la identidad del pensamiento y el ser. Donde Parménides recibe su doctrina de una diosa, Nietzsche experimenta la muerte del Dios moral (NIETZSCHE, 1886, n. 135; ver GA 5, HEIDEGGER, 1977, pp. 209-267; 2012, pp. 157-198).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica** (Valentín García Yebra, trad.). Madrid: Gredos, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1927.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Pfullingen: Neske, 1960.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Pfullingen: Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin. «Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘». En Heidegger, M., **Holzwege** [GA 5] (pp. 209-267). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. «La autoafirmación de la universidad alemana» (Nicole Blondel Parfait, trad.). **Areté**, v. 1, n. 2, p. 205-214, 1989.

HEIDEGGER, Martin. «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität». En Martin Heidegger, **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges** [GA 16] (pp. 107-117). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42. 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abenländischen Denkens. 2. Einübung in da philosophische Denken** [GA 88]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin. **Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938** (Alberto Ciria, trad.). Barcelona: Herder, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Caminos de bosque** (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Madrid: Alianza Editorial, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo** (3ª ed.) (Jorge Eduardo Rivera C., trad.). Madrid: Trotta, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche** (Juan Luis Vernal, trad.). Barcelona: Ariel, 2013.

HEIDEGGER, Martin; RICKERT, Heinrich. **Briefe 1912-1933**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1886.

NIETZSCHE, Friedrich. **Großoktavausgabe der Werke**, Bd. XIII: *Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/1183-1888)*. Leipzig: s. e., 1903.

NIETZSCHE, Friedrich. **Großoktavausgabe der Werke**, Bd. XIV: *Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/1183-1888)*. Leipzig: s. e., 1904.

KIRK, Geoffrey, RAVEN, John; SCHOFIELD, Michael. «El poema hexámetro de Parménides». En Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (eds.), **Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos** (Jesús García Fernández, trad.) (pp. 348-376). Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN. **Diálogos V** (Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, trads.). Madrid: Gredos, 1988.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Urfassung der Philosophie der Offenbarung** (vol. 1). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.





# 22

Pieter de Corte  
*Universidad Católica de Lovaina / FNRS, Bélgica*

## Heidegger y Nietzsche:

crisis del nihilismo  
y superación de la metafísica<sup>414</sup>

414 Traducción del francés a cargo de Jesús Ayala-Colqui (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.22](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.22)



**Resumen:**

La noción de voluntad de poder ocupa un lugar central en la filosofía de Nietzsche. Si Nietzsche inscribió explícitamente el uso del concepto «voluntad de poder» en la perspectiva de una superación de la metafísica «tradicional», caracterizada según él por «la creencia en las oposiciones de los valores» y la desvalorización del mundo sensible en beneficio de transmundos, Heidegger le disputó ásperamente el rol de iniciador de esta superación, sustituyendo la problemática axiológica de Nietzsche por un cuestionamiento ontológico. Es en este contexto que Heidegger se esforzó por reinscribir la obra de Nietzsche en la historia de la metafísica occidental, concediéndole el título ambiguo de «último metafísico» de la historia de Occidente. Este gesto crítico se apoya en la interpretación metafísica del concepto de voluntad de poder, el cual constituye el auténtico corazón de la lectura heideggeriana de Nietzsche. Es necesario, por consiguiente, esclarecer la significación que revela la noción de voluntad de poder en la obra de Nietzsche a fin de mostrar en qué sentido este concepto mayor no reemplaza un «metafísica de la subjetividad», principio y corolario del despliegue planetario de la técnica y del apresamiento generalizado del ente, sino que participa por el contrario del establecimiento de una lectura anti metafísica, naturalista y filológica del «texto» de la realidad, según la cual «el mundo visto desde dentro, el mundo determinado y designado por su “carácter inteligible” es “voluntad de poder y nada más».

**Palabras clave:** metafísica; ontología; axiología; técnica; naturalismo.

## INTRODUCCIÓN

En las obras llamadas de madurez, la noción de «voluntad de poder» ocupa sin duda un lugar totalmente central en la filosofía de Nietzsche. Si Nietzsche inscribió explícitamente el uso del concepto «voluntad de poder» en la perspectiva de una superación de la metafísica «tradicional», caracterizada según él por «la creencia en las oposiciones de los valores», el dualismo y la desvalorización del mundo sensible en beneficio de transmundos, Heidegger le disputó ásperamente el rol de iniciador de esta superación, sustituyendo la problemática axiológica de Nietzsche por un cuestionamiento ontológico. En este contexto, Heidegger, a lo largo de sus cursos y sus obras, se abocó a criticar a Nietzsche, reinscribiendo su obra en la historia de la metafísica occidental y concediéndole el título ambiguo de «último metafísico» de la historia de Occidente. Esta puesta en relación entre el pensamiento de Nietzsche y la historia de la metafísica occidental es articulada en torno a un número reducido de conceptos, considerados por Heidegger como fundamentales para la elaboración nietzscheana de una metafísica de la voluntad. Estos son cinco: la Voluntad de Poder, el Nihilismo, el Eterno Retorno de lo Mismo, el Superhombre y la Justicia. Entre estos cinco conceptos fundamentales, el de la voluntad de poder constituye el verdadero corazón de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Además, es alrededor de esta *clavis hermeneutica* de la lectura heideggeriana que se entablaron los debates más importantes relativos a la naturaleza del gesto filosófico nietzscheano. Por ello, es necesario esclarecer la significación que reviste la noción de voluntad de poder en la obra de Nietzsche a fin de mostrar en qué este concepto principal no releva algún tipo de «metafísica de la subjetividad», principio y corolario del despliegue planetario de la técnica y del apresamiento generalizado del ente, sino que permite a Nietzsche proponer una nueva concepción de la realidad asociada a una práctica filosófica innovadora que participa plenamente de una empresa de superación de la metafísica tradicional.

## METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER Y NIHILISMO ONTOLÓGICO

De manera afín a la tarea de una «destrucción fenomenológica de la historia de la ontología» (HEIDEGGER, 1985 [1927], p. 39), Heidegger se propone «aclarar la posición fundamental dentro de la cual Nietzsche desarrolla y responde la pregunta conductora del pensar occidental» (HEIDEGGER, 1971a [1961], p. 14; 2013, p. 18). Mientras hubiere pretendido «invertir» el platonismo, Nietzsche solo sería en realidad el último heredero de la tradición occidental, inaugurada por la sustitución platónica del Bien (*agathon*) por el Ser, radicalizada por el subjetivismo de la metafísica cartesiana y consumada definitivamente por el reconocimiento de la voluntad de poder como esencia del ente en su totalidad. Consumando el gesto inicialmente platónico de la sustitución del valor por el Ser, la filosofía de la voluntad de poder se consagraría al acabamiento de la metafísica occidental que olvida la verdad del Ser y estaría destinada finalmente a culminar el nihilismo en tanto proceso histórico de abandono ontológico del ente, culminante en el reinado planetario de la razón instrumental y el dominio técnico del mundo (HEIDEGGER, 1958 [1950], pp. 9-48).

Heidegger insiste particularmente en la importancia de la noción de voluntad de poder, que coronaría el voluntarismo de la metafísica pos-cartesiana, confiriéndole a la voluntad el estatuto de esencia metafísica del ente. Si la voluntad de poder es reconocida como la esencia del ente, «no queda nada *como lo cual* pueda determinarse aún la voluntad» (HEIDEGGER, 1971a [1961], pp. 42, 48; 2013, p. 46); pues es ella la que, en tanto «subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor» (HEIDEGGER, 1971b [1961], p. 219; 2013, p. 737), determinaría el «justo valor» de todos los bienes por un examen que otrora Descartes atribuía a la razón. Dicho de otro modo, «la voluntad de poder es, en cuanto esencia del poder, el único valor fundamental de acuerdo con el cual estimar que algo debe tener valor o no puede pretender tenerlo»



(HEIDEGGER, 1971b [1961], p. 101; 2013, p. 622). Por consiguiente, en la medida en que pensaría la voluntad de poder como «voluntad esencial», como esencia del ente en general, Nietzsche finalmente llevaría a la metafísica de la subjetividad al paroxismo nihilista cuya herencia había reunido a través de la lectura de Schopenhauer.

Heidegger concibe la voluntad de poder como la expresión más absoluta y madura de la empresa total del *principium rationis* que caracteriza a la modernidad occidental, pues «el espíritu de la época moderna, el espíritu de su desenvolvimiento probable, el espíritu de la era atómica, recibe su tonalidad y sus motivos propios de este poder del principio de Razón» (HEIDEGGER, 1962 [1957], p. 116). En efecto, el proceso de objetivación del ente inscrito en el corazón de la metafísica culmina en el reconocimiento de la voluntad de poder como esencia del ente operado por Nietzsche. En esto, la voluntad de poder constituye el último desarrollo del subjetivismo metafísico en su devenir técnico. Lo que Heidegger entiende por esta noción de subjetivismo metafísico es el proceso histórico por el cual el Ser, por su olvido y por el confinamiento de la humanidad en la esfera óptica que resulta de él, es relegado a la objetividad del ente concebido como objeto, consagrando al mismo tiempo la dominación mortífera de la subjetividad sobre un universo que solo es aprehendido como el terreno de juego de la razón instrumental, cuya versión más paroxística es nombrada «voluntad de poder». Esta representa, a los ojos de Heidegger, el arquetipo definitivo de la razón calculadora; y la técnica moderna es, por lo tanto, «la forma fundamental bajo la cual la voluntad de poder aparece y, al calcular, se instala ella misma en la no historicidad del mundo de la metafísica acabada» (HEIDEGGER, 1958 [1954], p. 92).

Como se sabe, Heidegger interpreta literalmente la noción griega de verdad (*alètheia*) como una «salida de Léthé», como un develamiento del ente y una sustracción de la ocultación. Según él, es a través de la degradación del Ser como presencia constante que se opera insidiosamente la refundación metafísica de la esencia de la verdad

como *aedequatio rei et intellectus*. El Ser ahora es comprendido como *hypokeimenon*, *subjectum*, y una reducción de la experiencia del Ser a la objetividad del objeto desnaturaliza la verdad en certeza y marca el advenimiento de una metafísica que tendrá el más alto auge por intermedio de la filosofía cartesiana y de su voluntad de establecer «la verdad como certeza, el *ego cogito* como lo que está presente constantemente» y, por consiguiente, del *ego sum* como *subjectum* (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 288). El principio de razón instaurado por la metafísica moderna es, en consecuencia, el resultado directo de la degradación griega del Ser como sustancia permanente, ya que tiene por tarea propia «asegurar la consistencia del objeto». La voluntad de poder, en tanto expresión suprema del principio de razón, debe por ello imperativamente «asegurar su estado como un valor necesario», lo que implica «la necesidad de asegurar todo ente» y, por ende, de movilizar un arco de disponibilidad alrededor de ella, un stock de presencia que garantice la posibilidad de su despliegue técnico. Ella procede así a una «presentificación» permanente del ente ilustrado, a escala de totalidad cósmica, por el movimiento cíclico del Eterno Retorno; inmovilización del devenir en una presencia suprema: «el Eterno Retorno es el modo en el cual la inconsistencia se presentifica en cuanto tal, pero esto en la consistencia suprema (el movimiento cíclico) tiene el único destino de asegurar la constante posibilidad del ejercicio del poder» (HEIDEGGER, 1971a [1961], pp. 228-230). Según Heidegger, Nietzsche piensa la verdad como un instrumento de estabilización del devenir y de edificación del ente en beneficio de la actividad técnica de la voluntad de poder, «en el sentido esencial de este trabajo eficaz que, por planos y cálculos, constituye los fondos» (HEIDEGGER, 1958 [1954], p. 94), disponibles al ejercicio continuo del poder.

Esta aspiración a la intensificación del poder culmina en la figura del Superhombre que, para Heidegger, « nombra la esencia de la humanidad que, en tanto moderna, comienza a entrar en el cumplimiento de la esencia de su época », comprometiéndose en una «lucha

por el reinado de la tierra», de la cual resulta que «el ente como tal se manifiesta bajo la figura de la voluntad de poder» (HEIDEGGER, 2014 [1950], pp. 303-304). Es porque él determina su propio ser hombre como voluntad de poder que el Superhombre se da a sí mismo la tarea de reinar en una tierra que «no puede más que mostrarse como objeto de un asalto permanente, instalado en la voluntad del hombre en tanto objetivación incondicionada», o como «objeto de la técnica» (HEIDEGGER, 2014 [1950], pp. 309-311). En la perspectiva de esta dominación planetaria, «subordinar todo esfuerzo posible al conjunto de la organización y la preservación es la acción del “instinto”», término que designaría en Nietzsche una forma de intelectualidad a la cual «nada se libera de lo que debe, a título de “factor”, figurar en el balance de las cuentas de los diferentes “sectores”». Heidegger insiste: «el instinto es la intensificación del intelecto que corresponde al superhombre y que conduce al cálculo absoluto de todas las cosas» (HEIDEGGER, 1958 [1954], p. 109). Por consiguiente, reconociendo el primado de la «gran razón» del cuerpo sobre el entendimiento racional, Nietzsche habría conservado la determinación aristotélica del hombre como *animal rationale*, para llevarlo a su cumplimiento técnico en la calculabilidad general del ente. El Superhombre, en tanto llamado a reinar sobre la tierra y a realizar el programa cartesiano de un hombre «maestro y poseedor de la naturaleza» que domina el planeta por mecanización y el adiestramiento, «constituye el extremo de la *rationalitas*, autorizándose a la *animalitas* el *animal rationale* que viene de acabar en la *brutalitas*» (HEIDEGGER, 1971b [1961], p. 22).

En tanto nombra «la humanidad que quiere a su propio ser-hombre como voluntad de poder» (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 303), el Superhombre reconoce la voluntad de poder como principio rector de la institución de los valores y fija sus valores a partir de la ciencia de tal principio. En efecto, «en el querer de esta voluntad», la humanidad está obligada a querer «las condiciones de tal querer» y, por consiguiente, a determinar los valores que le permitan asegurar la tierra como un



objeto disponible a su dominio e instalar su dominación en un proceso de intensificación continua. La humanidad moderna determinada por la voluntad de poder debe, por lo tanto, «instituir valores y estimar todo según valores». En estas condiciones, afirma Heidegger, «es el valor que determina todo ente en su ser» (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 311). El advenimiento del Superhombre es así: «la confirmación última de la hegemonía de la metafísica bajo la forma de un abandono ontológico del ente» (HEIDEGGER, 1971b [1961], p. 22), pues el pensamiento del valor que caracteriza su orientación es la expresión más completa del subjetivismo metafísico que reduce el ente a la objetividad del objeto abandonado a la explotación técnica según el interés del poder. En efecto, «el hecho de estimar una cosa como valor reduce efectivamente lo que es valorizado a no ser más que un puro objeto abandonado a la estimación del hombre» (HEIDEGGER, 1957 [1947], p. 125).

En consecuencia, según Heidegger, el nihilismo no designa la «desvalorización de los valores supremos», sino más bien la sustitución completa del valor del ser propio por la metafísica de la subjetividad fundada sobre el olvido de la diferencia ontológica. Por consiguiente, el hecho de que Nietzsche coloque su filosofía bajo el signo del concepto «valor» testimoniaría su incapacidad de aprehender la verdadera esencia del nihilismo occidental: «Nietzsche no ve que el *nihil* del nihilismo es un concepto del ser y no un concepto del *valor*» (HEIDEGGER, 1971b [1961], p. 50). La incapacidad de Nietzsche para captar el carácter ontológico del fenómeno nihilista lo constriñe entonces a considerar como el único remedio posible contra la desvalorización progresiva de los valores reinantes una «inversión de todos los valores» colocada bajo el signo de la voluntad de poder. No obstante, subraya Heidegger, «si el valor no deja ser al ser lo que es en tanto él mismo, entonces la pretendida superación del nihilismo solo es, por el contrario, el auténtico cumplimiento del nihilismo» (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 313). El «pensamiento que piensa en valores» evacua totalmente la cuestión del ser al estimarlo como valor, manteniendo así una relación puramente

instrumental con el ente. Puesto que juzga superfluo inquirir por el ser en cuanto ser y debido a que no es capaz incluso de formular en los términos propios de la ontología la cuestión que funda la singularidad del *Dasein*, el pensamiento de los valores puede ser caracterizado por Heidegger como nihilista. Ahora bien, este precisa: «si, respecto al ser mismo, el pensamiento que piensa todo según valores pertenece al nihilismo, entonces la experiencia nietzscheana del nihilismo –según la cual se constituye como la desvalorización de los valores supremos– es ella misma nihilista» (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 313). La filosofía de la voluntad de poder se habrá comprendido y representa, por lo tanto, a los ojos de Heidegger, la culminación nihilista del olvido del ser de la metafísica occidental, y Nietzsche puede ser calificado de «último metafísico de la historia de Occidente».

## LA QUERELLA DEL NIHILISMO Y EL PROBLEMA DEL VALOR

No será cuestión aquí de criticar el pensamiento de Heidegger en cuanto tal, ni de cuestionar la profundidad de su meditación sobre la historia del Ser, sino más bien de poner en evidencia lo que, a pesar de la potencia de su interpretación, le impide hacer justicia a la filosofía de Nietzsche. Si Heidegger se «esforzó en tomar a Nietzsche seriamente en tanto pensador» (HEIDEGGER, 2014 [1950], p. 254), la mayor parte de los comentaristas de Nietzsche consideran, no obstante, que la hondura de su interpretación «reside, sobre todo, en aquello que concierne a todo lo que podemos aprender, a propósito de esta ocasión, no sobre Nietzsche, sino sobre Heidegger» (KREMER-MARIETTI, 2009, p. 202). En efecto, en su voluntad de «explicar» a Nietzsche en el marco de una puesta en relación de su filosofía con la historia de la metafísica, Heidegger traiciona el propósito de Nietzsche a favor de un

reposicionamiento del pensamiento de este en el corazón de su propia reflexión sobre la esencia de la técnica moderna. De manera general, la interpretación heideggeriana sufre de una identificación indebida entre voluntad de poder y voluntad de apoderamiento, entre poder y dominación, instinto y razón y, en fin, entre razón y cálculo simple y puro. El carácter problemático de la lectura heideggeriana probablemente no sea más visible que en el tratamiento reservado del Superhumano reducido a un parvo funcionario de la técnica: imagen desoladora de una humanidad calculadora y técnica, *brutum bestiale* pensado como acabamiento de la metafísica moderna.

El absurdo manifiesto de este ejemplo, que refleja la dificultad general de la lectura de Heidegger del pensamiento de Nietzsche como una metafísica de la subjetividad espoleada al paroxismo técnico, apunta hacia la incomunicabilidad del discurso nietzscheano en los términos expuestos por Heidegger. Lo que el carácter problemático de la interpretación heideggeriana de los conceptos fundamentales de Nietzsche viene finalmente a exhibir es la dificultad inherente a la formulación conjunta de una «ontología fundamental» y de una ética consecuente, que parece tener que pasar por una toma de conciencia seria de los derechos de la voluntad y del problema del valor. Se podrá aquí arriesgar una suerte de crítica nietzscheana a Heidegger: Nietzsche pensaba que el gran prejuicio de los metafísicos era «la creencia en la oposición de los valores» y, precisamente, ¿no es esta la trampa en la cual cae Heidegger cuando intenta mantener a toda fuerza una oposición entre el pensamiento y la voluntad que Nietzsche, sin embargo, pretendía resolver? Pues, claramente, es esta distinción fundamental la que condiciona el rechazo del pensamiento de los valores y el fin de la inadmisibilidad opuesta por Heidegger a la filosofía de la voluntad de poder. Sobre esta cuestión de la identificación entre el nihilismo y el pensamiento de los valores, habría, sin duda, que añadir una crítica a Heidegger: ¿cómo articular la ética y la ontología, si el problema del valor es evacuado en nombre de una *Gelassenheit* concebida como condición de posibilidad de la abertura meditativa en el pastoreo del ser?



Afirmando la necesidad conjunta de una meditación sobre el abismo dionisiaco del ser en devenir, de un estudio riguroso y filológico del «texto» de la realidad, y de una obra de legislación sobre los valores, Nietzsche no se encierra en el olvido de la cuestión del Ser, sino recusa la elaboración idealista en nombre de una concepción energética de la realidad articulada con una elucidación axiológica del problema del nihilismo. ¿El nihilismo no estaría allá, esto es, en el rechazo de las determinaciones fundamentales de la vida que señala el quietismo paralizante y la obstinada «voluntad de no querer» (ARENDR, 1978, pp. 172-194) del último Heidegger? Por lo menos esta pregunta merece ser formulada; y también se podría añadir al expediente de este «idealismo» heideggeriano las homologías estructurales inquietantes entre su filosofía y la teología cristiana (STEINER, 2008 [1981], pp. 199-200). Para devolver contra Heidegger, de este modo, el calificativo de «último metafísico», se necesitaría, empero, a título preliminar, elucidar el concepto de voluntad de poder a fin de mostrar que no hay lugar para ver en ella la expresión de una «metafísica de la subjetividad» voluntarista, sino una teoría energética del devenir fundada sobre la comprensión de las interacciones dinámicas de las multiplicidades de fuerzas que constituyen la realidad.

## EL MUNDO DE LA VOLUNTAD DE PODER

A este respecto, hay que subrayar que Nietzsche critica con bastante constancia la noción misma de voluntad, «metáfora engañosa», en la cual él ve «algo complejo, cuya unidad es puramente verbal» (PBM, § 19). Si, como Nietzsche afirma, «no existe la voluntad» (FP *automne*, 1887, p. 9 [98]), entonces es altamente riesgoso asimilar la voluntad de poder a una «voluntad de voluntad», última o penúltima etapa de la historia de la metafísica occidental. No obstante, esta es la vía que toma Heidegger –que está por consiguiente forzada a sacrificar, en la

transposición metafísica del discurso nietzscheano, los requisitos fundamentales de la interpretación filológica de los textos– en beneficio de la exposición exotérica de una doctrina de la voluntad a la cual le faltarían «el rigor y la nitidez del concepto» y que sería, por consiguiente, incapaz de mantenerse a la altura de su esencia metafísica en razón de la «preponderancia de la “psicología”», de las «ideas de poder y de fuerza» y de su «entusiasmo por la vida» (HEIDEGGER, 1958 [1954], p. 93). Lo que Heidegger no parecer ver aquí es que una lectura que elude las especificidades del lenguaje conceptual nietzscheano en nombre de la revelación de la doctrina metafísica que anima su propio trabajo ignora precisamente la singularidad del discurso filosófico de Nietzsche. Ahora bien, es precisamente porque Nietzsche rechaza los «prejuicios de los filósofos», porque está atado a la «psicología» más que a la ontología, a las nociones de poder y de fuerza más que a las de ser o voluntad, que su filosofía no reconduce a las determinaciones clásicas de la metafísica occidental y a sus «ficciones esenciales», entre las cuales figura, en primer lugar, la noción de voluntad (PBM, § 19; FP *automne*, 1887, p. 9 [98]).

Nietzsche insiste sobre el hecho de que «las palabras y los conceptos nos inducen continuamente a pensar las cosas con mayor simpleza de lo que son, separadas las unas de las otras, indivisibles, siendo cada una en sí y por sí» (HTH, II, § 11). Asimismo, en tanto «piensa e inventa el “yo” para agregarla a la pluralidad que la precede» (FP *été* 1883, p. 8 [25]), la metafísica recubre la multiplicidad irreductible de las relaciones pulsionales que constituyen la psicofisiología humana por la unidad ficticia de la voluntad concebida como facultad. De manera general, insiste Nietzsche:

[...] toda unidad es unidad *solamente* en tanto *organización* y *juego de conjunto*, así como toda comunidad humana es unidad y no de otra manera, lo *contrario* por lo tanto de la *anarquía* atomista; por consiguiente, es una *formación de dominación* que *significa* lo Uno, pero no es uno». (FP *automne*, 1885; 1886, p. 2 [87])

Importa, por ende, distinguir la unidad organizacional y segunda del «sujeto» y de la «voluntad» de la unidad «mítica» de la palabra y del concepto, instrumento de simplificación y de comprensión cuya utilidad práctica no debe engañarnos. Este es el caso de la voluntad de poder que, si puede decirse en singular para facilitar la expresión, debe necesariamente convertirse al plural «unas» o «las», e incluso al indefinido «voluntad de poder» sin determinación alguna (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 53).

Es verdad que Nietzsche al usar el término «voluntad de poder» parece, no obstante, vincularse a una filosofía de la voluntad. Este aspecto aparentemente «voluntarista» del concepto de voluntad de poder no se explica sino, en realidad, por su anclaje psicológico. En efecto, el rechazo nietzscheano a la noción de voluntad concebida como una facultad subjetiva unitaria (FP *automne*, 1887, p. 9 [98]) es indisoluble de la elaboración de una «psicofisiología» encaminada a tomar conciencia de la multiplicidad pulsional del cuerpo viviente, una «morfología y doctrina del desarrollo de la voluntad de poder» (PBM, § 23), poniendo fin «a las supersticiones que hasta ahora florecieron con una exuberancia tropical en torno a la idea del alma» (PBM, § 12) y de la concepción de voluntad que se le atribuye. El concepto de «voluntad de poder» está, por lo tanto, explícitamente dirigido contra la noción clásica de voluntad, ya que permite a Nietzsche dar cuenta de las modalidades de una vida pulsional cuya complejidad hace estallar la aparente unidad de la facultad de la voluntad. Si Nietzsche adopta la noción de voluntad es, por ende, en el sentido amplio de un campo relacional irreductiblemente múltiple y de una jerarquización pulsional siempre desafiada. El problema suscitado por Nietzsche, en definitiva, no es tanto el del sujeto o de la voluntad como el del organismo, el de esta «colectividad inaudita de seres vivos, todos dependientes y subordinados, pero en otro sentido dominantes y dotados de actividad voluntaria» (FP *juin-juillet*, 1885, p. 37 [4]), los cuales son «formaciones de dominación» resultantes de «esta pura multiplicidad energética de pulsiones en lucha que constituyen el



devenir, el caos o el azar –o en todo caso, la indeterminación cuántica de lo infinitamente pequeño» (ASTOR, 2014, p. 239).

Así, Nietzsche llega a presentar la voluntad de poder como una «nueva determinación del concepto de “vida”» (FP *fin*, 1886; FP *printemps*, 1887, p. 7 [54]; PBM, § 259) y finalmente como la lógica que anima la realidad en su conjunto: «la vida –escribe– no es sino un caso particular de la voluntad de poder» (FP *printemps*, 1888, p. 14 [121]). En el marco de esta hipótesis interpretativa, presentada en el párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal* como determinada por «el espíritu del método» y la exigencia de probidad filológica en la lectura del «texto» del mundo, Nietzsche propone considerar la voluntad de poder como el nombre del proceso fundamental que explica la lógica de las fuerzas en acción en todos los niveles de la realidad, como el «pathos» interno a toda fuerza física, fisiológica y psicológica. De este modo, Nietzsche puede afirmar que «la voluntad de poder es el hecho último, el término final, que podemos alcanzar» (FP *août-septembre*, 1885, p. 40 [61]) y que «el mundo visto desde dentro, el mundo determinado y designado por su “carácter inteligible”» es «voluntad de poder y nada más» (PBM, § 36).

En este contexto, que no solamente es el de la psicología, Nietzsche presenta la voluntad de poder como un complemento necesario del concepto de «fuerza», una «dimensión interior» caracterizada por un «apetito insaciable de demostración de poder; o de uso y ejercicio del poder» (FP *juin-juillet*, 1885, p. 36 [31]), que designa la lógica común al despliegue de la multiplicidad energética de las fuerzas, cuyas relaciones de lucha y colaboración, de confrontación y jerarquización, forman la trama de la realidad en sus diversas dimensiones. Tanto a nivel orgánico como a nivel físico, la voluntad de poder se manifiesta, por lo tanto, siempre en la confrontación de las voluntades de poder, en un campo donde el encuentro de fuerzas se ejerce opuestamente: «la voluntad de poder es la multiplicidad de fuerzas cuyo modelo relacional es la lucha» (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 47). Añadamos que el

término «fuerza» es, él mismo, una manera de nombrar la multiplicidad energética de «*quanta* de poder», cuyas relaciones dinámicas constituyen las «formaciones de dominación» y los «juegos de conjunto» que configuran la realidad natural y orgánica. La hipótesis de la voluntad de poder no podría ser reducida ni a una metafísica de la permanencia, ni a un espiritualismo idealista, ni a un mecanismo materialista, sino a una energética de las fuerzas que da cuenta de la naturaleza integralmente procesual de una realidad concebida como *Abgrund* dionisiaco y «océano» de fuerzas en devenir (FP *juin-juillet*, 1985, p. 38 [12]).

La elaboración nietzscheana de «la hipótesis de la voluntad de poder» es, por consiguiente, indisociable de un ataque en regla contra la metafísica clásica –contra las oposiciones que supone y los conceptos que sostiene– en nombre de una verdadera filosofía de la interpretación que concibe toda realidad como resultado de la actividad interpretativa de la voluntad de poder y de la rivalidad dinámica de una irreductible multiplicidad de *quanta* de poder en interacción constante. La superación de la metafísica tal como Nietzsche la prevé, puesto que le opone una concepción dinámica del ser que toma la forma de una energética de las fuerzas, requiere la comprensión de toda unidad como una estructura jerárquica de fuerzas y el reconocimiento de la voluntad de poder como carácter inteligible, «esencia relacional» (MONTEBELLO, 2001, p. 28) y «elemento diferencial» (DELEUZE, 1962, p. 7) de las fuerzas, es decir, como principio de jerarquía que determina la emergencia de «unidades de conjunto» cada vez más complejas que constituyen a los entes como tales.

Independientemente de lo que se piense, la noción nietzscheana de voluntad de poder parece, por lo tanto, difícilmente reducible a una «voluntad de la voluntad» que culmina la esencia de la metafísica occidental. En efecto, ¿qué sentido tiene hablar con Heidegger de una «voluntad de la voluntad», cuando Nietzsche afirma explícitamente que «no existe la voluntad», ya sea bajo la forma de la volición del sujeto

racional o de la «mítica» Voluntad schopenhaueriana; sino que más bien existe una pluralidad de fuerzas, cuya regla de interacción puede ser descrita en términos de «voluntad de poder», por hipótesis y con la prudencia del caso? La voluntad de poder es el «carácter inteligible» de las fuerzas en interacción, un nombre para la descripción de su efectividad, y no una hipóstasis o una sustancia fundamental. Entonces, esta «voluntad» no nombra la volición de un sujeto racional con fines instrumentales, sino el modo del despliegue inmanente de las fuerzas de la naturaleza que participan del movimiento dinámico del ser en devenir. Habría que hablar entonces, para ser fiel al espíritu del pensamiento de Nietzsche, no tanto de una «voluntad de la voluntad», sino de un «poder del poder»; no de una metafísica de la voluntad carente de claridad conceptual, sino de una «energética fundamental», elaborada en la encrucijada de la psicología de las profundidades y del naturalismo científico, de una forma de «ontología dinámica» que necesita el recurso a las «nociones de poder y de fuerza» (HEIDEGGER, 1958 [1954], p. 93), pero también a las de pulsión, naturaleza e historia.

## CONCLUSIÓN

La voluntad de poder no representa, por ende, la última expresión de una metafísica de la subjetividad llevada a su paroxismo catastrófico, sino el «hecho» fundamental en el cual Nietzsche reconoce la lógica que preside el despliegue de la multiplicidad de fuerzas físicas, fisiológicas y psicológicas que tejen la trama de la realidad. Este «mundo de la voluntad de poder» representa, más que el último capítulo de la historia de la metafísica de Occidente, la recuperación y la profundización de una comprensión del ser como *physis*, una manera de reanudar con esta *natura naturans* que es lugar de nacimiento y muerte, de crecimiento y declive, de grandeza y de decadencia, mundo cíclico del devenir «que no conoce ni saciedad, ni asco, ni cansancio» (FP *juin-juillet*, 1885, p. 38 [12]). Este retorno iluminado por los griegos presocráticos, y en



particular por Heráclito –que, hay que insistir, es un gesto nietzscheano antes de ser un gesto heideggeriano– ha contribuido no solamente a la elaboración de esta «visión dionisiaca del mundo», sino también a la reformulación de las tareas inaugurales de la filosofía, de la legislación: «el filósofo debe resolver el *problema del valor*, él debe determinar la *jerarquía de los valores*» (GM, I, § 17).

Redefiniendo la misión del filósofo en términos de legislación, Nietzsche intenta seguir los pasos de Platón y, por consiguiente, fija como tarea al filósofo el mismo objetivo que le reconocía a la legislación platónica: el ennoblecimiento del hombre a través de una empresa de selección y de educación orientada a la implementación de una legislación sobre los valores (FP *été*, 1875, p. 6 [19]). Es porque constata la «muerte de Dios» y diagnostica la decadencia a la vez moral, estética y política de Europa, que Nietzsche puede captar una interrogación que, si bien a menudo parece inaudible para nuestros contemporáneos, era para los antiguos la cuestión política *par excellence*, la del tipo de humanidad que debe desearse y conscientemente edificarse.

La cuestión que planteo aquí –escribe Nietzsche– no es la de saber lo que debe adoptar el relevo de la humanidad en la sucesión de los seres (pues el hombre es un *fin*), sino más bien cuál tipo de hombre hay que *edificar*, hay que *querer*, como el más opulento en valores superiores, el más digno de vivir, el más seguro de un porvenir. (AC, § 3).

Es en virtud de esta misión que le incumbe que el filósofo, «el hombre de la más vasta responsabilidad» (PBM, § 61), deberá ser filólogo, médico y legislador. A los filósofos del futuro les corresponde así la tarea, no de colaborar con la puesta en disposición general del ente en un aprisionamiento técnico de la naturaleza y de justificar la explotación desmesurada de los recursos terrestres que le corresponden, no de defender los valores más aptos para el despliegue de la modernidad tecno-científica y de celebrar el «reinado de la cantidad», sino de proponer una nueva jerarquía de valores que permita a la humanidad, en

la conciencia de sus determinaciones fundamentales, modelar su futuro al conformar su experiencia a su naturaleza, a sus aspiraciones legítimas y a sus límites necesarios. Contrariamente a «la inquietud del espíritu moderno» y de su «odio a la medida y el límite» (HTH, I, § 221), Nietzsche invita a los filósofos del futuro a buscar una «nueva medida» conforme al «equilibrio dorado de todas las cosas» y a la luz de la cual sería posible, en fin, «ejecutar y balancear las energías humanas» (HTH, I, § 24) en la perspectiva del florecimiento de la vida y de la concordancia del hombre con el mundo.

## ABREVIACIONES DE LOS TRABAJOS CITADOS

Para citar las obras de Nietzsche [en el original francés] en la edición de las *Œuvres philosophiques complètes* [*Obras filosóficas completas*] (1968-1997), utilizamos las siguientes abreviaciones:

AC = *L'Antéchrist* [*El anticristo*]

FP = *Fragments posthumes*, seguido del período de redacción que permite ubicar el tomo correspondiente en las *Œuvres philosophiques complètes*, del número que designa la posición del manuscrito en el orden cronológico establecido por G. Colli y M. Montinari y del número entre corchetes que designa el lugar del fragmento en el manuscrito.

GM = *La Généalogie de la morale* [*La genealogía de la moral*]

HTH = *Humain, trop humain* [*Humano, demasiado humano*], seguido del número del volumen (I o II)

PBM = *Par-delà bien et mal* [*Más allá del bien y el mal*]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASTOR, Dorian. **Nietzsche. La détresse du présent.** París: Gallimard, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie.** París: Presses universitaires de France, 1962.

HEIDEGGER, Martin. **Chemins qui ne mènent nulle part.** París: Gallimard, 2014 [1950].

HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences.** París: Gallimard, 1958 [1954].

HEIDEGGER, Martin. **Être et Temps.** París: Authentica, 1985 [1927].

HEIDEGGER, Martin. **Le Principe de Raison.** París: N. R. F., 1962 [1957].

HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'Humanisme.** París: Aubier, 1957 [1947].

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I.** París: Gallimard, 1971a [1961].

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II.** París: Gallimard, 1971b [1961].

KREMER-MARIETTI, Angèle. **Nietzsche ou les enjeux de la fiction.** París: L'Harmattan, 2009.

MONTEBELLO, Pierre. **Nietzsche. La volonté de puissance.** París: Presses universitaires de France, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Physiologie de la volonté de puissance.** París: Allia, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Œuvres philosophiques complètes (18 volúmenes).** París: Gallimard, (1968-1997).

STEINER, George. **Martin Heidegger.** París: Flammarion. 2008 [1981].



An abstract painting with a complex, layered texture. The color palette is dominated by deep blues, vibrant reds, and rich purples, with some lighter, almost white, areas. The brushstrokes are thick and expressive, creating a sense of depth and movement. The overall effect is one of intense energy and emotional resonance.

# VI

Parte

ALLEGRO.  
ESPIGANDO  
HORIZONTES  
DE SENTIDO





23

Rolando González Padilla  
*Universidad Erfurt, Alemania*

**Temporalidad  
y sentido originario  
en la fenomenología  
de Martin Heidegger**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.23](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.23)



**Resumen:**

En este trabajo nos proponemos analizar cómo el horizonte de sentido del *Dasein* se articula a partir de la unidad abismal entre temporalización y espaciamiento, siguiendo el camino heideggeriano de los *Beiträge zur Philosophie*. Por otra parte, proponemos dos núcleos conceptuales interpretativos para aprehender la fenomenología heideggeriana y su giro hacia la prioridad de los templos de ánimo fundamentales en el desfondamiento abismal del *Dasein* hacia el sentido originario del Ser. Estos esquemas interpretativos son: la genealogía retrospectiva del sentido y la génesis prospectiva del sentido.

**Palabras clave:** Temporalización (*Zeitigung*); espaciamiento (*Räumung*); sentido originario (*ursprünglicher Sinn*); templo de ánimo fundamental (*Grundstimmung*); abismo (*Abgrund*); genealogía retrospectiva del sentido; génesis prospectiva del sentido.



## INTRODUCCIÓN

En *Ser y Tiempo* (SyT), la temporalidad (*Zeitlichkeit*) articula las estructuras ontológicas del *Dasein*. Se piensa la temporalidad desde la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la caída (*Verfallen*), poniendo de manifiesto que la primera remite al futuro (*Zukunft*); la segunda, al haber sido (*Gewesenheit*); y la tercera, al presente (*Gegenwart*). Sin embargo, en esta unidad estructural, la temporalidad se articula primariamente a partir del futuro que remite a un sido, y ambas, en conjunto, abren el presente. Esto implica pensar la temporalidad desde la comprensión y es básicamente el camino fenomenológico que sigue SyT: intentar alcanzar la temporalidad a partir de la comprensión del ser que tiene lugar en el *Dasein*. ¿No es quizás este proyecto fenomenológico lo que impide a Heidegger desde un inicio alcanzar la temporalidad del ser (*Temporalität des Seins*)? ¿Pensar el ser y el tiempo más acá del «abismo» (*Abgrund*) no significa «reducirlos» al *Dasein*? ¿De dónde emerge (*entsteht*) el sentido del ser del *Dasein* entendido como temporalidad? ¿Cómo se origina a partir del Ser? Y, ¿cuál es el punto donde se yuxtaponen la temporalidad originaria del Ser y la temporalidad del *Dasein*? Pensados, o más bien presentidos (*vorahnen*), el sentido del ser y la temporalidad de una forma radical y lo suficientemente originaria, ¿es posible hablar de una temporalidad del Ser y una temporalidad del *Dasein* como sostiene prematuramente SyT?

Ante estas interrogantes propongo la siguiente hipótesis: *solo la radicalización del abismo mediante la guía fenoménica que ofrecen los templos de ánimo fundamentales (Grundstimmungen) permite a Heidegger superar la dualidad entre una temporalidad del Dasein y una temporalidad del Ser, llevando a cabo una genealogía retrospectiva del sentido que encuentra su posibilidad filosófica de consumación en una ulterior génesis prospectiva del sentido.*

En el párrafo 32 de *SyT*, se encuentra la única referencia directa que Heidegger realiza del concepto de abismo en toda la obra; sin embargo, resulta ilustradora por la remisión que ofrece al sentido originario. Allí expresa: «El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto 'fundamento' sustentador del ente, puesto que el 'fundamento' solo es accesible como sentido, aunque solo fuere como el abismo del sinsentido» (HEIDEGGER, 2009, p. 171)<sup>415</sup>. Aunque esta tesis se encuentra enunciada en el marco del análisis de la comprensión (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*) que realiza en ese párrafo, la relación entre el abismo (*Abgrund*) y el sentido originario (*ursprünglicher Sinn*) que aquí se pone de manifiesto será una importante guía fenoménica para su trabajo después de 1930. Por otra parte, Heidegger emplea en varias ocasiones en *SyT* el concepto de *Bodenlosigkeit*<sup>416</sup> (carencia de fundamento, o bien carencia de suelo o piso) en relación con la forma como el *Dasein* se encuentra en la caída (*Verfallen*). Este concepto, que pudiera considerarse una anticipación del concepto de *Abgrund*, devela la intención de Heidegger en *SyT*: recuperar al *Dasein* de su carencia de fundamento mediante la mismidad (*Selbstheit*) que se constituye en la resolución (*Entschlossenheit*). Se evidencia aquí que Heidegger piensa más acá del abismo. Sucede lo mismo con su análisis de la angustia (*Angst*): aunque pone de manifiesto la nihilidad originaria del *Dasein*, se trata en última instancia de traer de vuelta al *Dasein* hacia su propiedad o autenticidad (*Eigentlichkeit*).

Por el contrario, a partir de 1930, concretamente a partir del curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*

415 *SyT*, p.171/SuZ, p. 152. Para la citación de *Ser y Tiempo* emplearemos siempre la forma abreviada en español -*SyT*- con el correspondiente número de página. También se indicará después de una barra la correspondiente página en alemán de la edición original precedida por la forma abreviada en alemán -*SuZ*-. Cuando se trate de referencias sin la cita, se indicarán las páginas solo del original alemán. Para el resto de los volúmenes de la *Gesamtausgabe* se empleará solo la forma abreviada -GA-, el número del volumen, la página de la cita de la traducción al español, en caso de que exista, y después de una barra la correspondiente página del volumen original en alemán que estará acompañada, en la mayoría de los casos, de la cita en alemán).

416 Véase *SuZ*, pp. 169; 170; 177; 178.

(GA 29/30) y fundamentalmente en *Beiträge zur Philosophie (BzP)*, Heidegger se propone radicalizar esta carencia de fundamento, este abismo, mediante la guía fenomenológica que ofrecen los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*). Los templos de ánimo fundamentales conducen al hombre al abismo de la temporalización (*Zeitigung*) y del espaciamiento (*Räumung*) originario del Ser. De este modo, el sentido originario del Ser (*ursprünglicher Sinn des Seyns*) se articula a partir de la unidad entre temporalización y espaciamiento. A continuación, analizaremos la perspectiva que Heidegger ofrece sobre estos conceptos en *BzP*.

1. *Temporalización y sentido originario: Temporalización y espaciamiento en Beiträgen zur Philosophie*

El abismo es el origen espacio-temporal de la verdad: del sentido. La verdad se funda en el ahí como un aclarante ocultamiento (*lichtende Verbergung*) que proviene de la recíproca oscilación (*schwingen*) –entre Ser y ser humano– del *Ereignis* en el abismo, el ser humano se apropia del Ser y este acontece y se dona al hombre rehusándose<sup>417</sup>: oscilación y contraoscilación<sup>418</sup>. Heidegger afirma: «De este modo el ser [Seyn], como rehúso asignante, es el acontecimiento apropiador del *Da-seins*»<sup>419</sup>.

417 «[...] el rehúso es el primer sumo obsequio del ser [Seyn], su esenciarse inicial mismo. Acaece como la sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada como el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehúso, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo» (GA 65, p. 241/199. «[...] *die Verweigerung die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst ist. Sie ereignet sich als der Entzug, der einbezieht in die Stille, in der die Wahrheit ihrem Wesen nach neu zur Entscheidung kommt, ob sie als die Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann. Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehörenlassen in das Befremdliche eines anderen Anfangs*»).

418 Roberto Walton argumenta citando a Heidegger: «El *Ereignis* se despliega como el simple medio que permite a hombre y ser alcanzar lo que tienen de propio o estar apropiados (*ge-eignet*) y pertenecerse uno al otro, es decir, se despliega como 'la aconteciente apropiación (*Er-eignung*) del *Da-sein* por medio del ser (*Seyn*) y la fundación de la verdad del ser en el *Da-sein*'» (WALTON, 2012, p. 191). Véase GA 65, p. 262.

419 GA 65, p. 240/199 (Traducción modificada: «So ist das Seyn als die zuweisende Verweigerung die Er-eignung des Da-seins».



En esa 'abismal aclarante ocultación', la verdad acontece espacio-temporalmente y se constituye así la dimensión originaria del sentido. «El espacio-tiempo como surgiendo-de y perteneciente-a la esencia de la verdad, como la así fundada estructura de éxtasis-encanto (ensamble) del ahí»<sup>420</sup>. ¿Cómo la verdad se esencia espacio-temporalmente? El espacio y el tiempo se abren originariamente en el oscilar abismal del *Ereignis*.

No se trata aquí de constituir dos temporalidades como en *SyT*<sup>421</sup>, sino de acentuar la dimensión pasiva del ser humano –su pertenencia al Ser (*Seyn*) y al *Ereignis*; el abismo de la existencia (*Abgründen des Daseins*)–, donde se produce la oscilación y correspondencia originaria entre el ser (*Seyn*) y la existencia a partir del espacio y el tiempo originarios: «el espacio-tiempo pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del ser como *Ereignis*»<sup>422</sup>. La forma originaria de 'concebir' el espacio (*Zeit*) y el tiempo (*Raum*) no es a partir de la estructura extático-trascendental del *Dasein*, que ya es una forma derivada. En este sentido, *SyT* solo provee una indicación «transitoriamente orientadora»<sup>423</sup>. El espacio y el tiempo no se originan en la comprensión (*Verstehen*) del *Dasein*, son formas originarias mediante las cuales el *Ereignis* se ensambla en el abismo (*Abgrund*) y se funda la verdad. Por eso, «este origen del espacio-tiempo corresponde a la singularidad del ser [*Seyn*] como *Ereignis*»<sup>424</sup> y no a una duplicidad espacio-temporal que procure aprehender el sentido en una proyección independiente desde el *Dasein* o desde el ser, porque ya en el *Ereignis* se produce la abismal y 'singular' oscilación entre ser y hombre.

420 GA 65, p. 371/297. «Der Zeit-Raum als entspringend aus dem und gehörig zu dem Wesen der Wahrheit, als das so gegründete Entrückungs-Berückungsgefüge (Fügung) des Da».

421 Véase Nota 32.

422 GA 65, p. 372/297. «Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des Seins als Ereignis».

423 GA 65, p. 372/297-298. «Von hier aus erst zu begreifen, warum der Bezug von »Sein und Zeit« übergänglich wegweisend ist».

424 GA 65, p. 375/300. «Dieser Ursprung des Zeit-Raumes entspricht der Einzigkeit des Seyns als Ereignis».

El espacio y el tiempo son 'formas' de este oscilar abismal donde el Ser (*Seyn*) se tiende hacia el hombre en una rehusante donación (aclarante ocultamiento [*lichtende Verbergung*]) y el hombre se tiende hacia el Ser (*Seyn*) en una pertenencia que no es 'posesión' sino abandono (*Verlassenheit*)<sup>425</sup>: el Ser (*Seyn*) abandona al hombre, lo deja ser, lo pone en libertad y lo interpela mediante un hacer señas [*Erwinkung*]). Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es la acecida abertura de las vías de viraje del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del ser y hacer señas (¡el estremecerse de la oscilación del ser [Seyn] mismo!)»<sup>426</sup>.

En el abismo el *Ereignis* se esencia, llega a ser lo que es –la oscilante correspondencia entre Ser (*Seyn*) y hombre- a partir del espacio y del tiempo originarios. Por eso el abismo es el fundamento donde se abre la recíproca oscilación del *Ereignis* y, por tanto, de la verdad. Sin embargo, el fundamento abismal no es un *fundamentum inconcussum*: el abismo está desfondado, es el fundamento desfondado o «el estar ausente de fundamento»<sup>427</sup>. El abismo es vacilante (*zögernde*) porque en él no prima ni la ocultación ni el claro: su claro proviene de la ocultación y esta deviene en el claro, por eso el «A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento»<sup>428</sup>. La 'dimensión' originaria del espacio y del tiempo se constituye a partir del vacío exstático que se abre en el abismo como un vacilante rehúso del Ser (*zögernde Versagung des Seyns*).

Pero ¿cuál es el fundante (*gründende*) del fundamento (*Grund*): el proto-fundamento (*Ur-grund*)? Heidegger establece una diferencia entre el abismo (*Abgrund*) en tanto fundamento (*Grund*) o estar ausente

425 *Verlassenheit* también puede significar «soledad», «desolación» o simplemente «estar solo» (*alleinsein*). Sin embargo, esta soledad o abandono debe entenderse en el sentido de un «dejar ser» (*lassen sein*).

426 GA 65, p. 372/298. «Der Zeit-Raum ist die ereignete Erklüftung der Kehrbahnen des Ereignisses, der Kehre zwischen Zugehörigkeit und Zuruf, zwischen Seinsverlassenheit und Erwinkung (das Erzitern der Schwingung des Seyns selbst!).»

427 GA 65, p. 379/303. «Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes».

428 GA 65, p. 380/303. «Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes».

de fundamento (*Weg-bleiben des Grundes*) y el Ser (*Seyn*) en tanto el fundante (*der gründende*) o bien proto-fundamento (*Ur-grund*): «El proto-fundamento, el fundante, es el ser [*Seyn*], pero respectivamente esenciándose en su verdad»<sup>429</sup>.

El Ser –fundante (*gründende*)- comienza por rehusarse (*Sichversagen*) –proto-fundamento (*Ur-grund*)-, pero este rehusó no es una ‘huida’, por eso es vacilante (*zögernde*), oscilante (*schwingen*) y estremecedor (*erzittern*)<sup>430</sup>: el rehusó (*Versagung*) es la condición del ahí (*Da*). El rehusó contiene la remisión a una donación (*Schenkung*)<sup>431</sup> y acaecimiento (*Ereignung*). Dice Heidegger: «Mas lo que se rehúsa se rehúsa vacilando, dona así la posibilidad de la donación y acaecimiento»<sup>432</sup>. Esta primera remisión de la ocultación (*Verbergung*) al claro (*Lichtung*) constituye el fundamento (*Grund*) como abismo desfondado. Solo porque el Ser (*Seyn*) se rehúsa puede fundarse la verdad en el ahí (*Da*), donde ingresa (acaece [*ereignen*]) el hombre. El esenciarse originario de la verdad significa la apertura del ahí (*Da*).

El rehusó del Ser (*Seyn*) no es una ‘absoluta ocultación’, sino una aclarante o vacilante ocultación que propicia su acaecimiento. Desde el vacilante rehusó (*zögernde Sichversagen*), el Ser (*Seyn*) hace señas (*Erwinken*), no se transparenta: «La seña es el vacilante rehusarse»<sup>433</sup>. El vacilante rehusó del Ser (*Seyn*) funda –por eso es el fundante (*gründende*)

429 GA 65, p. 380/304 (Traducción modificada). «Der Ur-grund, der gründende, ist das Seyn, aber je wesend in seiner Wahrheit».

430 Nótese la proximidad que existe entre los significados de: *zögernde*, *schwingen* y *erzittern*. Todo lo que vacila, oscila y estremece. También estos tres términos permiten ilustrar cómo los templos de ánimo, y concretamente el aburrimiento profundo, conmocionan al ser humano en la experiencia fundamental.

431 Este término proviene del verbo *schenken*: regalar. Aunque el término para «regalo» en alemán es *Geschenk*, si traducimos *Schenkung* de una manera más literal también puede significar regalo, obsequio o, brindándole una connotación más teológica, podría ser muy similar a lo que en el cristianismo se entiende por «gracia». Sin embargo, la traducción como «donación» provee una mejor comprensión del término desde una perspectiva ontológica.

432 GA 65 384/306. «Das Sichversagende aber versagt sich zögernd, es schenkt so die Möglichkeit der Schenkung und Ereignung».

433 GA 65, p. 383/306. «Der Wink ist das zögernde Sichversagen».



– el abismo (fundamento [*Grund*]), donde se abre el vacío exstático (*entrückende Leere*), el vacío espacio-temporal (*zeit-räumliche Leere*), por esto la esencia del vacío (*Leere*) es el abismo (*Abgrund*): «Ahora se trata solo de determinar la esencia del vacío mismo, ello quiere decir: pensar la abisimosidad del abismo; *cómo el abismo funda*»<sup>434</sup>. El abismo funda el vacío exstático y, en este, se constituyen el tiempo y el espacio que abren el ahí (*Da*)<sup>435</sup>. Este vacío abismal (*abgründige Leere*) no es un 'puro vacío' que se pueda entender como un contenedor de las formas puras del ordenamiento espacio-temporal en el sentido físico-matemático<sup>436</sup>. En el abismal vacío (*abgründige Leere*) se produce una oscilante remisión desde la ocultación (*Verbergung*) al claro (*Lichtung*), desde el rehusó (*Versagung*) al acaecimiento (*Ereignung*).

434 GA 65, p. 381/304. «[...] jetzt gilt es nur, das Wesen der Leere selbst zu bestimmen, das will sagen: die Ab-gründigkeit des Abgrundes zu denken; wie der Ab-grund gründet».

435 Heidegger no establece una clara diferencia entre el abismo (*Abgrund*) y el vacío (*Leere*), aunque las indicaciones que ofrece permiten pensar que el abismo funda el vacío exstático y en este se constituyen el espacio y el tiempo donde se abre el ahí. Al respecto destaca: «El vacío tampoco es la mera insatisfacción de una espera y un deseo. Es solo como *ser-ahí*, es decir, como la retención [...], el contenerse ante el vacilante rehusó, a través de lo cual se funda el espacio-tiempo como el sitio instantáneo de la decisión» (GA 65, p. 382/305. «Die „Leere“ ist auch nicht die bloße Unbefriedigung einer Erwartung und eines Wünschens. Sie *ist* nur als *Da-sein*, d. h. als die *Verhaltenheit* [...], das An-sich-halten vor der zögernden *Versagung*, wodurch der *Zeit-Raum* als die *Augenblicksstätte* der *Entscheidung* sich gründet»). Esto implica que el abismo se encuentra más vinculado con el rehusarse del Ser y el vacío con la apertura del claro donde se funda el ahí en el que ingresa el hombre. Sin embargo, pensar estos procesos de forma independiente supone el riesgo de conceptualizar desde una perspectiva trascendental un ámbito que se resiste a la 'estricta conceptualización' porque representa el quiebre de todo trascendentalismo. Heidegger reconoce, incluso, que el término 'vacío' no es lo suficientemente apropiado para pensar el *Ereignis* por la orientación representacional hacia el «espacio cósmico y el tiempo procesual» (GA 65, p. 382/305). Como se analizará en lo adelante, en el rehusarse del Ser -en el abismo- ya se produce el espaciamiento y la temporalización originarias. Por esto, Heidegger afirma que: «El a-bismo, como el primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporalización y espaciamiento» (GA 65, p. 383/305. «Der *Ab-grund* als *erste Wesung* des *Grundes* gründet (läßt den *Grund* als *Grund* wesen) in der *Weise* der *Zeitigung* und *Räumung*»). Por estos motivos, se ha optado por las expresiones «vacío abismal» y «abismal vacío», cuya intención es mostrar la unidad entre el abismo y el vacío.

436 Véase GA 65, pp. 189/160; 383/305; 386/308.

Esta es una remisión extática (*entrückende*)<sup>437</sup>, que constituye la dimensión originaria del espacio y del tiempo.

En el vacío extático (*Leere*) se ensamblan (*erfügen*) el espacio (*Raum*) y el tiempo (*Zeit*) a la vez. No hay una primacía de uno sobre otro, sino un mutuo pertenecerse y coopertenecerse de ambos. En el abismal desfondamiento que se acusa en el vacío y que procede del rehusarse del Ser (*Seyn*) se produce el espaciamiento (*Räumung*)<sup>438</sup> originario, pero como este rehusarse es vacilante (*zögernde*), genera también, a la misma vez, las remisiones extáticas de la temporalización

437 En *SyT*, Heidegger emplea el término *Ekstase* (proveniente del latín tardío *ex[s]t[ā]sis*, y este del griego *ἔκστασις* *ékstasis*) para referirse a las 'dimensiones' de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*: Futuro (*Zukunft*); haber-sido (*Gewesenheit*) y presente (*Gegenwart*). Para referirse al carácter extático de la temporalidad del *Dasein* emplea entonces la palabra *ekstatische*. En GA 65 solo emplea estos términos (*Ekstatisch*; *ekstatisch*; *ekstatische*) un muy pocas ocasiones (pp. 189/160; 195/165; 242/200; 302/246) y por lo general como referencia al *Primer Comienzo* o a *Ser y Tiempo* (Véase Numerales 95; 100; 125; 179). En general, cuando Heidegger se refiere al carácter extático de la temporalización (*Zeitigung*) originaria que tiene lugar a partir del rehusarse del Ser (*Seyn*) emplea el adjetivo *entrückend* y el sustantivo *Entrückung* que provienen del verbo *entrücken*. Este verbo significa «apartar a alguien de algo», «abandonar a alguien», o bien, en su raíz latina, «eliminar rápida o súbitamente» (*celeriter amovere*); de modo que podría traducirse también como «arreatarse» y su sustantivación *Entrückung* como arreatamiento. Es claro que *Entrückung* pretende sustituir en GA 65 a *Ekstase* porque en *SyT* este último había quedado remitido únicamente al *Dasein*. Lo mismo sucede con *entrückende* respecto a *ekstatische*. Dina Picotti traduce *entrückende* como «extasiante» y *Entrückung* como éxtasis. Me parece correcto conservar en estos términos el sentido de *ekstatische* y *Ekstasen*, pero es innecesaria la violencia del lenguaje castellano que realiza Dina Picotti con el término *entrückende* al traducirlo por extasiante, porque no supone una diferencia notable respecto a extático. Por estas razones traduciré *entrückende* por extático, aunque se debe tener en cuenta la referencia de estos conceptos al originario rehusarse del Ser (*Seyn*) y no al *Dasein*. Esto no significa complementar la temporalidad del *Dasein* (*Zeitlichkeit*) con un horizonte temporal (*Temporalität*) como en *SyT* y GA 24, sino mostrar cómo el tiempo y el espacio originarios se abren desde el esenciarse de la verdad como *Ereignis*.

438 *Räumung* significa 'desalojo' o 'despeje' en el sentido de 'desocupar'. Se encuentra asociado al verbo '*räumen*' cuyos posibles significados son precisamente 'vaciar', 'desocupar', 'desalojar', 'despejar'. Todas estas acciones indican 'hacer un espacio (*Raum*)' en el lugar que previamente estaba ocupado por algunos objetos. En el uso coloquial indica una acción a *posteriori*, por ejemplo, 'desocupar el cuarto' que estaba lleno de 'objetos'. Para Heidegger *Räumung* indica la 'constitución' del espacio originario, pero también como un 'hacer espacio' que tiene lugar cuando el Ser (*Seyn*) se rehúsa y dona (*scheknt* = literalmente 'regala', 'obsequia') la posibilidad de la apertura del claro (*Lichtung*), donde se produce el espaciamiento originario. Por estos motivos la traducción de Dina Picotti es correcta.

(*Zeitigung*)<sup>439</sup> originaria. La unidad entre espaciamiento (*Räumung*) y temporalización (*Zeitigung*) abre el ahí (*Da*), donde el hombre ingresa en el abandono (*Verlassenheit*) del Ser (*Seyn*). Heidegger destaca: «La seña es el vacilante rehusarse. El rehusarse no solo crea el vacío de la privación y la espera, sino con estas el vacío como un en sí *extático*, *extático* en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero recordante-aguardante»<sup>440</sup>.

Heidegger emplea el término *Berückung* para referirse al espaciamiento originario. *Berückung* puede traducirse al castellano como encanto<sup>441</sup> o fascinación<sup>442</sup>, aunque el sentido que Heidegger le atribuye a este término es más próximo a su origen latino como 'engaño' (*captio*, *deceptio*, *fraus*). En castellano, el término 'engaño' es sinónimo de 'mentira' y tiene una connotación teológica. Sin embargo, hay un tipo de engaño que se refiere al 'no decir' o al 'callar que solo

439 Este término es una sustantivación del verbo *zeitigen* que significa 'producir' o bien 'madurar' (*reif werden*). En SyT Heidegger emplea *Zeitigung* para referirse a la esencia no entitativa de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* («La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis» [SyT p. 329. *Die Zeitlichkeit* [...] «ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraus-tritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen».) Este sentido de *Zeitigung* a partir de la unidad o reunión de los éxtasis (*Ekstasen* en SyT; *Entrückungen* en GA 65) se mantiene en GA 65 pero vinculado originariamente al Ser (*Seyn*). Esto no significa que no exista un vínculo con el *Dasein*, porque precisamente la unidad entre el tiempo y el espacio originarios abren el ahí (*Da*), donde ingresa el hombre. Jorge Eduardo Rivera traduce *Zeitigung* como «temporización». Sin embargo, este término en castellano se refiere principalmente a la regulación temporal de un equipo técnico. Por eso, preferimos la traducción que realiza Dina Picotti como «temporalización», que se refiere en castellano a la forma como lo intemporal se vuelve temporal. Esto guarda una mejor relación con el tiempo originario que se origina a partir del rehusarse del Ser (*Seyn*).

440 GA 65, p. 383/306 (Traducción modificada). «Der Wink ist das zögernde Sichversagen. Das Sichversagen schafft nicht nur die *Leere* der Entbehrung und Erharrung, sondern mit diesen die *Leere* als eine in sich entrückende, entrückend in Künftigkeit und damit zugleich aufbrechend ein Gewesendes, das mit dem Künftigen auftreffend die Gegenwart als Einrückung in die *Verlassenheit*, aber als die erinnernd-erharrende, ausmacht».

441 Así lo traduce Dina Picotti.

442 Así lo traduce Breno Onetto Muñoz.



da pistas'. Se trata de una especie de 'simulación'<sup>443</sup>. Este término, a diferencia del significado teológico de mentira o engaño, tiene una connotación ontológica vinculada a la problemática de la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*). Además, todo encanto o fascinación implica previamente una especie de simulación de eso que encanta o fascina.

En el contexto de los *Beiträge zur Philosophie*, el término 'simulación' permite comprender ese rehusarse del Ser (*Seyn*) que no es un completo ocultamiento, sino un vacilante rehusarse (*zögernde Sichver-sagen*) desde el cual el Ser (*Seyn*) hace señas (*Erwinken*)<sup>444</sup>. Por tanto, el espaciamiento (*Räumung*) es esa 'simulación' (*Berückung*) del vacilante rehusarse del Ser (*Seyn*) que constituye el sostén abarcador (*Umhalt*)<sup>445</sup> de la reunión (*Sammlung*)<sup>446</sup> extática de la temporalización (*Zeitigung*)<sup>447</sup>. Esto se puede entender mejor mediante la siguiente figura:

443 El recorrido semántico que propongo es el siguiente: *Berückung* es una sustantivación del verbo *berücken* que significa encantar, fascinar, hechizar, cautivar (*bestriken*). También significa acometer (*überfallen*) y engañar (*überlisten*). Sus raíces latinas son *decipere*, *fallere* (burlar, engañar). *Berückung*, por tanto, significa trampa (*captio* [Véase La Biblia, Romanos 11,9]), fraude (*fraus*), o bien engaño, disimulación, fingimiento (*deceptio*). He optado por traducir *Berückung* por 'simulación', *berücken* por 'simular' y la adjetivación *berückend* por simulador.

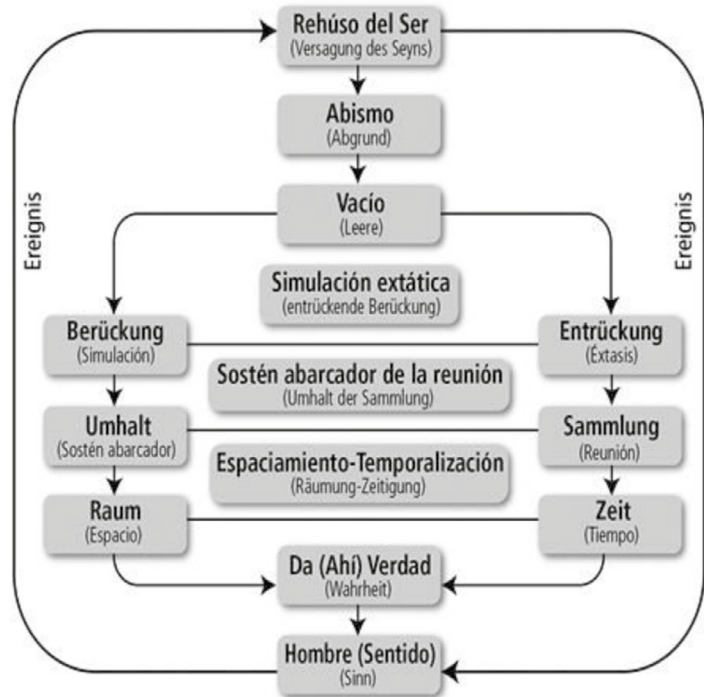
444 Véase Nota 60.

445 Esta sustantivación procede del verbo *halten*, que significa 'aguantar', 'estar fijo', y del prefijo *um*, que significa 'alrededor de', 'en torno a'. Heidegger quiere indicar la forma como el espaciamiento (*Räumung*) originario funge como 'sostén abarcador' (*Umhalt*) de la reunión (*entrückende Sammlung*). Por ello, es correcta la traducción de Dina Picotti.

446 En SyT, Heidegger emplea la expresión *ekstatischen Einheit* para referirse a la 'unidad extática' de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). En GA 65, emplea el sustantivo *Sammlung* que significa 'reunión' o 'colección' para referirse a la forma como se congregan los éxtasis (*Entrückungen*) a partir del sostén abarcador (*Umhalt*) que ofrece la simulación (*Berückung*) del rehúso del Ser (*Seyn*).

447 Heidegger destaca: «Espacio es el a-bismamiento *simulador* del sostén abarcador. Tiempo es el a-bismamiento *extático* de la reunión. La *simulación* es el abismoso sostén abarcador de la reunión. El éxtasis es la abismosa reunión sobre el sostén abarcador» (GA 65 p. 385/307. «Raum ist die berückende Ab-gründung des Umhalts. Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung. Die Berückung ist abgründiger Umhalt der Sammlung. Die Entrückung ist abgründige Sammlung auf den Umhalt»).

Figura 6 – Esquema sobre los *Beiträge*.



Fuente: Elaboración propia, 2022.

Como se aprecia en la figura, no hay aquí un orden de fundamentación del espaciamento (*Räumung*) respecto a la temporalización (*Zeitigung*) o viceversa. El espaciamento no es más originario que la temporalización, ni la temporalización es más originaria que el espaciamento. Una y otra proceden del vacilante rehusarse del Ser (*Seyn*) que simula extáticamente: del *Ereignis*. En la simulación (*Berückung*), hay ya una remisión extática y los éxtasis solo pueden sostenerse a partir de la simulación que se acusa en el vacilante rehusarse del Ser (*Seyn*). En la simulación se sostiene abarcadoramente (*Umhalt*) la posibilidad de lo venidero (*Künftigkeit*) –el parcial ocultarse que hace señas siempre

es venidero—, que remite a lo sido (*Gewesend*) —al Ser (*Seyn*) que se rehúsa abismalmente—, cuya unidad abre el presente (*Gegenwart*) del ahí (*Da*), donde ingresa el hombre. Pero, a la misma vez, esta reunión (*Sammlung*) extática donde ingresa el hombre solo se puede sostener a partir de la abismal y abarcadora simulación (*Berückung*). Espaciamiento y temporalización proceden equi-originariamente<sup>448</sup> del rehusarse del Ser (*Seyn*) en el abismo (*Abgrund*), por eso «el a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad»<sup>449</sup>.

El *Dasein* puede proyectarse comprensivamente hacia un futuro que remite a su condición de arrojado (*Geworfenheit*) como lo sido y cuya unidad abre la situación presente, porque el ahí (*Da*) donde ingresa (por eso *Da-sein* = ser del ahí) ya está espaciado y temporalizado en la simulación extática del abismal rehusarse del Ser (*Seyn*). La ‘diferencia’ entre espaciamiento (*Räumung*) y temporalización (*Zeitigung*) tampoco puede entenderse vinculando el espaciamiento al Ser (*Seyn*) y la temporalización al *Dasein*, porque el ahí (*Da*) se sostiene a partir del ensamble originario entre espaciamiento y temporalización del *Ereignis*.

Más originaria que la proyección comprensiva de posibilidades y la remisión afectiva a lo sido del *Dasein* es su memorante esperar (*erinnernde Erharren*), donde «[...] recordando una encubierta pertenencia al ser [*Seyn*], [y] esperando un clamor del ser [*Seyn*]), pone a decisión el si o si-no del acceso al ser [*Seyn*]»<sup>450</sup>. Más originario que este memorante esperar (*erinnernde Erharren*) son el espaciamiento y la temporalización de la simulación extática (*entrückende Berückung*) del rehusarse del Ser (*Seyn*).

448 Agradezco este concepto al investigador Mario Martín Gómez Pedrido de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Con este término se indica que tanto el espacio como el tiempo tienen una igual originariedad en el rehusarse del Ser (*Seyn*).

449 GA 65, p. 380/303. «Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit». (Véase Nota 41).

450 GA 65, p. 384/306. «(erinnernd eine verhüllte Zugehörigkeit zum Seyn, erharrend einen Zuruf des Seyns) stellt zur Entscheidung das Ob oder Ob-nicht des Anfalls des Seyns».



El espaciamiento y la temporalización originarias abren el ahí (*Da*), donde ingresa el *Dasein* como un memorante esperar (*erinnernde Erharren*). Solo así el *Dasein* puede proyectarse en posibilidades que remiten a una condición de arrojado. Solo porque la verdad se esencia a partir del ensamble entre espaciamiento y temporalización se origina la historia y el ámbito del sentido donde el *Dasein* puede comprender afectivamente. Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es el sostén abarcador de la reunión simulada-extáticamente, el a-bismo así ensamblado y correspondientemente *templado*, en cuyo esenciarse en la fundación del ahí a través del ser-ahí (sus vías esenciales del abrigo de la verdad) se *vuelve* histórico»<sup>451</sup>.

El sentido (*Sinn*) puede devenir en el hombre como una 'simple proyección en posibilidades cotidianas' o una racionalización de la comprensión preteorética, olvidándose del Ser (*Seyn*), o bien el *Dasein* puede reivindicar la pertenencia al Ser (*Seyn*) desde un énfasis en los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) a partir de los cuales es devuelto a la abismal oscilación originaria del *Ereignis*: a la unidad abismal entre espaciamiento y temporalización como sentido originario del Ser (*Seyn*).

La aprehensión fáctica del sentido en tanto significatividad, que realiza el *Dasein*, se sostiene en el vacilante rehusarse del Ser (*Seyn*), esto es, en su verdad entendida como el juego entre el donarse y el rehusarse. A partir de este juego, se genera una simulación extática que permite el desdoblamiento del espaciamiento y la temporalización originarias que sostienen y posibilitan el proyecto comprensor del *Dasein*. La unión entre la esfera del ensamble originario de la verdad del Ser (*Seyn*) (temporalización y espaciamiento) y el proyecto comprensor del *Dasein* es abismal. Si el hombre procura remontarse a la esfera

451 GA 65, p. 386/308 (Traducción modificada). «Der Zeit-Raum ist der berücksichtigend-entrückende sammelnde Umhalt, der so gefügte und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründung des „Da“ durch das Da-sein (seine wesentlichen Bahnen der Bergung der Wahrheit) geschichtlich wird».

originaria del sentido en una «auténtica» epojé fenomenológica, tiene que desfondarse en el abismo. Esto puede significar una especie de anonadamiento<sup>452</sup> que no se puede confundir con una nihilidad en el sentido de una «nada» contrapuesta al «ser», sino como un proceso de des-substanciación y des-subjetivación «instantánea»<sup>453</sup>, que genera un modo de acceso al espaciamento y a la temporalización originarias del Ser (*Seyn*).

## 2. *Temples de ánimo fundamentales y sentido originario*<sup>454</sup>

Cuando en los temples de ánimo fundamentales el hombre es conducido hacia el abismo de su existencia, queda referido al ocultamiento del Ser (*Seyn*), donde se alcanza la inicial remisión de la simulación extática

452 Sobre este término castellano, Raimon Panikkar explica: «Etimológicamente la a no es privativa, sino que representa la partícula latina del *ad*. Si se tiene en cuenta que *nada* viene de *nacer* (*res nata*), *anonadamiento* sugiere *ad-nonada*, *ad-non-natum* [...] no ser nacido: el conducir a una situación anterior al nacimiento, anterior al surgimiento del cosmos, de la realidad» (PANIKKAR, 2005, pp. 331-312). Siguiendo esta explicación, se le puede atribuir un sentido ontológico al término que se refiere al ámbito originario del sentido donde el *Dasein* se abre al vacilante rehusarse del Ser (*Seyn*).

453 En el sentido de *Augenblick*. Al respecto, es de suma relevancia el análisis que Heidegger brinda en los §§ 32 b) y 33 de GA 29/30, donde examina la relación entre el aburrimiento profundo, la temporalidad y el instante. En el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo, la temporalidad originaria fuerza a la existencia al vértice (*Spitze*) del instante donde se abre todo el horizonte temporal en sus tres dimensiones de futuro, pasado y presente. Al respecto, Heidegger destaca: «El instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede romper en tanto que él mismo es una posibilidad propia del tiempo mismo. No es un punto de ahora que simplemente constatamos, sino la mirada de la existencia en las tres direcciones de la visión, que ya hemos conocido: en el presente, futuro y pasado». (GA 29/30, pp. 194-195/226: «Der Augenblick bricht den Bann der Zeit, kann ihn brechen, sofern er eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst ist. Er ist nicht etwa ein Jetztpunkt, den wir gar nur feststellen, sondern der Blick des *Daseins* in den drei Richtungen der Sicht, die wir bereits kennenlernten, in der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit»). El análisis que Heidegger brinda del instante en estos pasajes guarda una estrecha relación con su tematización de la eternidad (*Ewigkeit*) en la segunda parte del numeral 238 de *BzP*. Para un análisis más detallado de esta relación, véase Gómez (2010). Para un análisis del concepto de instante a lo largo de la obra de Heidegger, véase el texto de Másmela (2000).

454 En este apartado nos referimos a los temples de ánimo fundamentales solo de manera general. Un tratamiento más detallado de algunos temples de ánimos fundamentales lo estoy desarrollando en mi actual investigación *La historicidad de los temples de ánimo en el pensar ontológico de Heidegger* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Albert-Ludwigs Universität Freiburg-Husserl Archiv/CONACYT-México). Por razones de espacio y para no desbordar el tema de la temporalidad no he desarrollado un análisis más específico de los temples de ánimo en este artículo.

que esencia la verdad originariamente. La radicalización de los templos de ánimo saca al hombre de la esfera de lo desoculto para introducirlo en el aclarante ocultamiento, a partir del cual se despliega originariamente la verdad y se ensambla espacio temporalmente el *Ereignis*. Se trata entonces de radicalizar el abismo a partir de los templos de ánimo fundamentales. Por eso, Heidegger destaca: «El abismo es la *unidad originaria* de espacio y tiempo, esa unidad uniente, que solo en su separación los deja separarse. Pero el a-bismo es también antes la esencia originaria del fundamento, de su fundar, *de la esencia de la verdad*»<sup>455</sup>.

En esta concepción del sentido (*Sinn*) se aprecia el giro (*Kehre*) de Heidegger después de 1930. No se trata de responder a las preguntas que deja planteadas en *SyT*, porque se produce una inversión del curso de la pregunta; ya no se orienta del *Dasein* al ser, sino de la verdad del Ser al hombre. Mientras que en *SyT* la comprensión (*Verstehen*) había guiado la pregunta por el sentido del ser, después de 1930 son los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) los que develan la esfera más originaria del sentido del ser (la verdad del Ser [*Wahrheit des Seyns*]) como una unidad abismal entre el espaciamento y la temporalización originarias. El énfasis en la comprensión apunta a la apertura de un ámbito de significatividad (*Bedeutung*) y a la constitución de un proyecto (*Entwurf*), cuya propiedad (*Eigentlichkeit*) se funda a partir de la primacía extática del futuro (*Zukunft*) en la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*. Aquí, el sentido (*Sinn*) se estructura a partir del significado (*Bedeutung*). Por el contrario, el giro hacia los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) se propone develar el sentido originario del Ser (*ursprünglicher Sinn des Seyns*) en tanto verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*), donde la prioridad no recae en ningún éxtasis, sino en la unidad abismal entre espaciamento y temporalización que procede del vacilante rehúso del Ser (*zögernde Versagung des Seyns*).

455 GA 29/30, p. 379/303. «Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt. Der Abgrund ist aber auch zuvor das ursprüngliche Wesen des Grundes, seines Gründens, *des Wesens der Wahrheit*».



Esto implica un giro: a) desde la comprensión (*Verstehen*) a los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*); b) desde la significatividad (*Bedeutung*) al sentido originario (*ursprünglicher Sinn*), o bien un cambio de orientación que ya no parte de la significatividad para alcanzar el sentido: *Bedeutung* → *Sinn*, más bien se basa en el sentido para estructurar la significatividad como historia (*Geschichte*): *Sinn* → *Bedeutung*; c) desde la unidad extático horizontal entre temporalidad (*Zetlichkeit*) y temporareidad (*Temporalität*) a la unidad abismal entre espaciamiento (*Räumung*) y temporalización (*Zeitigung*). Para comprender este proceso, propongo dos núcleos conceptuales que intentan aprehender el doble movimiento fenoménico (retrospectivo) y teórico (prospectivo) que ensamblado unitariamente articula la fenomenología heideggeriana que enfatiza la prioridad de los templos de ánimo fundamentales. Estas constelaciones conceptuales son: genealogía retrospectiva del sentido y génesis prospectiva del sentido.

El concepto de 'genealogía retrospectiva del sentido' indica el camino hacia la 'reducción fenomenológica', el proceso mediante el cual el hombre parte desde la significatividad cotidiana y se desliza hacia el sentido originario a través de un templo de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). Este es un proceso genealógico pues el hombre se remonta a la fuente originaria del sentido que abre la posibilidad de toda significatividad (*Bedeutung*) y es retrospectivo porque el hombre se confronta con su origen abismal. Además, el término 'retrospectivo' tiene el privilegio de indicar un movimiento temporal. En la experiencia fundamental del templo de ánimo, el hombre queda abierto al sentido originario como la unidad entre espaciamiento (*Räumung*) y temporalización (*Zeitigung*). La genealogía retrospectiva del sentido se puede considerar desde tres perspectivas: 1) fenoménica, como un proceso de radicalización del templo de ánimo en el ser humano; 2) reductiva, como la convergencia entre la reducción anímica fundamental y la posibilidad de la donación de lo originariamente; 3) en la obra de Heidegger, como el camino genealógico y retrospectivo que recorre

Heidegger desde *SyT* hasta *BzP* y que conduce a una apropiación más originaria del sentido del Ser (*Sinn des Seyns*).

La genealogía retrospectiva del sentido se encuentra en una directa relación con la fenomenología de lo inaparente<sup>456</sup>. El carácter genealógico viene determinado por la intención de remontarse a las raíces, al origen, al fundamento; mientras que lo retrospectivo viene marcado por el retroceso gradual, desde lo que aparece hasta lo inaparente. El camino genealógico retrospectivo 'desciende' hacia lo simple que es lo inaparente: Lo inaparente es el horizonte (*Der Horizont*), la verdad (*Die Wahrheit*), el sentido originario (*ursprünglicher Sinn*), la libertad (*Die Freiheit*), la apertura (*Das Offene*), lo simple (*Das Einfache*), el mundo (*Die Welt*), la *Physis*, el Ser (*Seyn*), el *Ereignis*, el Tiempo (*Zeit*), el Espacio (*Raum*). El camino que conduce hacia la intimidad del *Ereignis* y su vibrante-oscilante-resonante (*schwingen*) sintonía son los temples de ánimo fundamentales, por eso son la guía fenoménica de la genealogía retrospectiva del sentido.

En los temples de ánimo fundamentales, el ser humano se desfonda abismalmente hacia el espaciamento y la temporalización originarias, entra en la 'sintonía' del *Ereignis*. El filosofar debe conducir a una experiencia fundamental y se constituye necesariamente sobre la base de un temple de ánimo fundamental que se preserva solo allí donde la existencia es capaz de experimentar la conmoción de una crisis (*Krise*) esencial. Solo a partir de esta crisis el movimiento retrospectivo que conduce a la existencia a la dimensión originaria del sentido del Ser (*Sinn des Seyns*), de la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*), deviene una 'génesis prospectiva del sentido' que permite reconstituir mostrativamente los diferentes niveles de la significatividad (*Bedeutung*). No obstante, esta reconstitución prospectiva no significa entrar en la acción resuelta como en el caso de la angustia.

456 Véase Walton (2012, pp. 185-205).

La 'génesis prospectiva del sentido' es un proceso filosóficamente complementario a la 'genealogía retrospectiva del sentido'. Se emplea el término de génesis porque no se dirige hacia el origen, sino que procede de él; y es 'prospectiva' porque también indica un movimiento temporal, pero esta vez desde la unidad entre espaciamento (*Räumung*) y temporalización (*Zeitigung*) originarias hacia la vivencia significativa del espacio (*Raum*) y el tiempo (*Zeit*) cotidianos, así como su correspondiente mostración filosófica. La génesis prospectiva del sentido también se puede entender desde tres perspectivas: 1) fenoménica, la forma como el hombre reconstituye sus nexos de significatividad después de la experiencia fundamental del temple de ánimo; 2) filosófica, fenomenológica y hermenéutica, la mostración filosófica, fenomenológica y hermenéutica de cómo los nexos de significatividad provienen de la fuente originaria del sentido, aunque intervienen de forma fundamental los conceptos mostrativos, la reconstitución de los nexos de significatividad no necesariamente conducen al hombre a una mostración filosófico-conceptual de este tipo; 3) en la obra de Heidegger, cómo *SyT* se puede entender a partir de los *BzP*, o bien cómo el primer Heidegger se puede entender desde el segundo Heidegger.

Solo cuando el ser humano se aísla de manera radical en la soledad y en el silencio, acontece esa conmoción (*Ergriffenheit*), esa inessentialidad (*Unwesen*), esa crisis (*Krise*), ese hundimiento en el temple de ánimo, esa confrontación de la finitud con la totalidad, con el mundo, con lo abierto (*Das Offene*), donde el *ser* interpela a la existencia de manera originaria, donde la existencia finita se convierte en testigo del Ser. Este movimiento retrospectivo –de la superficialidad a la profundidad, de lo inessential a lo esencial, de la significatividad al sentido– es a la vez reductivo y es la base fenoménica fundamental para toda génesis prospectiva del sentido fenomenológico. Al respecto, Heidegger señala en *Mi camino en la fenomenología* (*Mein Weg in die Phänomenologie*): «Cuando la fenomenología es así experimentada y conservada, entonces ella puede desaparecer como título a favor del asunto del pensar



cuya revelación permanece como secreto»<sup>457</sup>. Empero, eso que se ha de pensar primero debe ser experimentado en la conmoción radical del temple de ánimo fundamental.

## CONCLUSIONES

Si la epojé fenomenológica encuentra su legítima posibilidad de consumación en la donación (*Shenkung*), esto supone que en cierto modo prescinde del pensamiento. Entonces, ¿cómo es posible una fenomenología –una filosofía– allende al pensamiento? La única posibilidad se encuentra en los temples de ánimo fundamentales como base de la mostración fenomenológica (génesis prospectiva) que posteriormente se ejerce en el marco del pensamiento. El asunto del pensar al que repetidamente hace alusión Heidegger no puede ser captado temáticamente por el propio pensamiento, sino solo pre-sentido (*Vorahnung*) por él –por el pensar– para darle paso a la labor reductiva que ejercen los temples de ánimo fundamentales en la experiencia originaria del ser. El «asunto del pensar cuya patencia permanece en secreto»<sup>458</sup> es aquello que no puede ser develado por el pensar, sino solo experimentado en la conmoción radical del temple de ánimo fundamental. Heidegger afirma: «Pensar es más bien el comportamiento que deja que aquello que se muestra en cada caso y el cómo se muestra le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece»<sup>459</sup>. Pensar es entonces corresponder a la interpelación del Ser que socava y desfonda abismalmente al *Dasein* en la experiencia del temple de ánimo fundamental.

457 GA 14, p. 101. «Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt».

458 GA 14, p. 101.

459 GA 9, p. 70/74. «Denken ist vielmehr das Verhalten, das sich von dem, was sich jeweils zeigt und wie es sich zeigt, dasjenige geben läßt, was es von dem Erscheinenden zu sagen hat».

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologie und Theologie». En **Wegmarken [GA 9]** (pp. 45-78). Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [GA 65]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit** [GA 29/30]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. «Fenomenología y teología». En **Hitos (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.)** (pp. 49-73). Madrid: Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Zur Sache des Denkens** [GA 14]. Frankfurt am Main: Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad** (Alberto Ciria, trad.). Madrid: Alianza, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía. Acerca del evento** (Dina Picotti, trad.). Buenos Aires: Biblos, 2011a.

GÓMEZ, Mario M. «La temporariedad originaria del Ser (Seyn) en los Beiträge zur Philosophie: entre el Instante y la Eternidad». En Diego Parente y Leandro Catoggio (eds.), **Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30** (pp. 217-244). Argentina: Eudem, 2010.

MÁSMELA, Carlos. **Martin Heidegger: el tiempo del Ser**. Madrid: Trotta, 2000.

PANIKKAR, Raimon- **El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso**. Madrid: Siruela, 2005.

WALTON, Roberto. «El camino hacia lo inaparente». En Alfredo Rocha de la Torre (ed.), **Heidegger hoy, Estudios y Perspectivas** (pp. 185-205). Bogotá: Grama Ediciones, 2012.





# 24

Rebeca Maldonado  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

El diálogo  
con los dioses  
en el pensar  
ontohistórico  
de Heidegger

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.24](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.24)



**Resumen:**

El presente artículo realiza un recorrido por la pregunta por los dioses en el pensamiento de Heidegger desde su despuntar en los textos sobre Hölderlin en la década de los 30 hasta *Aportes a la Filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, pasando por *Meditación, Nietzsche II*, hasta el texto fundamental: “La palabra de Nietzsche Dios ha muerto” de *Caminos de Bosque*. A través de este trabajo podemos comprender lo que Heidegger en el pensamiento sobre los dioses quiere evitar, así como una meditación sobre los dioses que se abre desde la experiencia de su ausencia-indigencia (Ausencia de dios), su llamado y su re-lucir en retirada (tránsito) en obra y arte –en tanto ámbito de detención del dios en su pasar–. Aquí la acepción teológica de lo divino se encuentra clausurada.

**Palabras clave:** rehusos/retirada del ser; disposición; permanecer fuera del ser; llamada/clamor; verdad del ser; señas.

Cuando Heidegger en la entrevista del *Spiegel*, ante la pregunta de si la filosofía puede influir dado que ella lleva a una determinada acción de uno o varios individuos, él contesta: «Solo un dios puede aún salvarnos». Sin embargo, vale la pena revisar el contexto de dicha respuesta, para darnos cuenta de ese otro modo de ser de dios que aún puede salvarnos y cuyo ser es sustractivo y ausente, y para el cual también aún hace falta despertar la disposición. Así leemos:

Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar un cambio real en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que «no estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente. (HEIDEGGER, 2009, p. 72)

De esta manera, la frase de Heidegger «Solo un dios puede aún salvarnos» no significa lanzarnos a lo acostumbrado de lo entitativo de un dios teológico, es decir, a la des-gracia del dios sumo, sino desacostumbrarnos como en tantos otros aspectos de lo habitual.

A partir de los dioses se determina el pensar según la historia del ser, como ese pensar del ser que [...] nunca busca la esencia del ser en lo divino como el presunto máximo ente. El pensar según la historia del ser se encuentra fuera de toda teología, pero tampoco conoce ateísmo alguno». (HEIDEGGER, 2003, pp. 349-350)

Así, tratar de entender la frase: «Solo un dios puede salvarnos todavía» obliga a introducirnos al enigma lanzado por Heidegger, para que lo pensemos según el pensar de la historia del ser (la cual nada tiene que ver con la salvación) y veamos a donde este conduce. Por ello, en este trabajo nos internaremos en el pensamiento de Heidegger a partir de la década de los 30, pues ahí se abre una meditación sobre la verdad

del ser compuesta por muchas líneas y sendas de pensamiento, a las cuales les es intrínseco el pensar a los dioses. Nosotros quisiéramos internarnos en algunas de estas líneas justo bajo la tesis de que la decisión sobre los dioses tiene un lugar fundamental en el pensamiento ontohistórico, solo que en dicha meditación los dioses y el dios no son lo máximamente entitativo, sino que provienen de la indigencia, ya que nombrar a los dioses o ponerlos a decisión tiene que ver con el ingreso en lo no entitativo como salto al claro de la verdad, que es lo único que exige Heidegger al pensamiento y a la época en su conjunto.

## EL DIÁLOGO CON NIETZSCHE CON RESPECTO AL DIOS

La modernidad occidental se decide por una ruptura con los dioses y con el dios. Para Heidegger ante esto es imposible cerrar los ojos. Incluso, con respecto a los dioses, Nietzsche dijo: «Muertos están los dioses, ahora queremos que viva el transhombre» (HEIDEGGER, 1996, p. 230). Heidegger encuentra que lejos de poner al hombre en lugar de Dios, ha ocurrido otra cosa. El lugar de Dios queda vacío, queda vacío el lugar de dios como «lugar de la eficiencia causal y conservación de lo ente en tanto que ente creado» (HEIDEGGER, 1996, p. 230). Además, subraya e insiste que ese lugar queda vacío y se abre «otro ámbito de fundamentación de lo ente en su otro ser» (HEIDEGGER, 1996, p. 230). Muerto dios, el lugar de fundamentación es ahora la subjetividad, pues es la subjetivación lo que permite que todo ente se vuelva ahora lo objetivamente real, lo eficiente, por lo que aquello que subyace a lo objetivamente real, desde la objetivación que dispone al objeto, es el sujeto. A esto Heidegger (1996) lo llama la *subversión del hombre* y dice así:

En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la



subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a *la subversión*. El mundo se convierte en objeto. En esta subjetivación *subvertidora* de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y del producir, esto es la tierra, es desplazado al centro de toda posición humana. La propia tierra ya solo puede mostrarse como objeto de ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. (p. 231)

Heidegger piensa en la lucha por el dominio de la tierra como marca de la historia presente, y la piensa como la consecuencia de que la esencia de lo ente como subjetividad sea la voluntad de poder. Es en la metafísica de la subjetividad o *subjetivación subvertidora* donde se funda ahora todo hacer y dejar hacer, por lo cual, para Heidegger, es ahí donde descansa cualquier análisis de la situación. Cuando Nietzsche habla del mediodía en *Crepúsculo de los ídolos*, esto es, cuando Nietzsche habla que la conciencia se vuelve consciente de sí misma, para Heidegger se vuelve consciente en cuanto querer asegurador de lo ente. De este modo, las palabras de Nietzsche van resonando de otra manera a raíz de la lectura de Heidegger de la modernidad en cuanto des-pejamiento total de las sombras. Pero adentrándose más en la interpretación de Nietzsche, Heidegger encuentra que al decir Nietzsche que el ser es valor, nos damos cuenta de que, en el decir de Nietzsche, dios ha terminado por ser uno de los valores. Heidegger (1996) dice: «El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo» (p. 234). Para Heidegger, si los hombres han llevado a cabo el acto de matar a Dios, si se convirtieron en el asesino de Dios, fue en cuanto subjetividad, encaminados por una voluntad aseguradora y acrecentadora. Ante la pregunta del loco que busca a dios en el parágrafo de *Gaya Ciencia*, esto es, ante la pregunta: «¿Cómo hemos podido bebernos el mar?», Heidegger (1996) aclara que la pregunta es cómo esa voluntad subvertidora ha podido beberse el mar, esto es: «[...] la totalidad que todo lo abarca y engloba» (p. 235). Cuando el loco

dice: «¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte?», el *quién* es la subjetividad subvertidora y el horizonte, el «mundo suprasensible en cuanto verdaderamente ente» (p. 235). A la pregunta del loco: «¿Quién desencadenó la Tierra de su sol?», Heidegger entiende que la tierra como residencia de los hombres se desencadena de su sol, porque «el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito» (p. 235).

Sin embargo, a pesar de que Heidegger (1996) señale que la subversión del mundo suprasensible y el lugar de Dios sea tomado por la voluntad acrecentadora, y que sea la metafísica de la subjetividad la que impida «que el propio ser haga su aparición», el pensar de la Kehre señalará que «no es culpa de la metafísica de la voluntad en cuanto voluntad de poder el que el ser permanezca impensado en su verdad» (p. 237), porque la historia del ser es necesariamente olvido del ser. «La esencia del nihilismo reside en la historia, según la cual, en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad, no se toca para nada al ser mismo y su verdad» (HEIDEGGER, 1996, p. 238). Así, la metafísica de la subjetividad imperante y dominante pertenece a esa historia en que del ser no hay nada.

El pensar de la historia del ser es un pensar de la esencial sustracción del ser y esta esencial sustracción del ser, que tiene que ver con el ser mismo, es el verdadero nihilismo, por lo que el pensar de los dioses y del dios, sobre todo del dios cristiano, ha acaecido todo él, desde el olvido del ser mismo y como olvido del ser mismo todo nombrar de los dioses ha devenido un nombrar entitativo de Dios. Incluso, en Agustín, Dios es lo más existente entre lo existente, lo que es más ser, y al extremo se encuentra no solo el mal, sino la nada. Cuando Agustín ponía a Dios en el extremo de la nada, justamente se ponía al extremo de todo decir, pensar y decidir sobre los dioses. Este tipo de argumentación que pone al lado del sumo ser a Dios, desde donde surgen todas las perfecciones, y del otro lado lo carente de ser, la nada, desde donde surge el mal, para Kant es la esencia

de las pruebas ontológicas de la existencia de Dios. De esta manera, para Heidegger un nuevo nombramiento de los dioses tiene que ver con otro pensar, porque el pensar es del ser, y tiene que ver con el ser mismo en tanto que sustracción del ser.

El hombre que busca a Dios en el párrafo de la *Gaya Ciencia* ya ha dado con algo esencial, esto es, con el borramiento del horizonte que pone ya en la senda oculta de pensar lo impensado. Es aquí donde la palabra nihilismo ha de resonar de otra manera, porque, para Heidegger, de lo que se trata es que las palabras hoy tan usuales suenen de otra manera. Nihilismo para Heidegger ha de pensarse como esa palabra que dice que todo es nada, que la totalidad del ente es nada y es a partir de ahí que el ente, entonces «suponiendo que todo «es» reside en el ser, la esencia del nihilismo consiste en que no pasa nada con el propio ser. El propio ser es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser» (HEIDEGGER, 1996, p. 239). Heidegger pensó en el trastornado de Nietzsche que gritaba: «Busco a Dios, busco a Dios». Para Heidegger, el loco que busca a Dios:

[...] es manifiestamente desde las primeras frases, y para el que es capaz de escuchar aún más claramente según las últimas frases del texto, aquel que busca a Dios clamando por Dios. ¿Tal vez un pensador ha clamado ahí verdaderamente de profundis? ¿Y el oído de nuestro pensar?, ¿no oye todavía el clamor? (HEIDEGGER, 1996, p. 240)

Para Heidegger, ponerse en el lugar del clamor, del llamado, es logrado por Nietzsche, quien además señalaba: «dos mil años y ni un nuevo dios». Esto nos pone más de cerca ante la afirmación heideggeriana ante estudiantes e íntimos: «Nietzsche me ha arruinado»<sup>460</sup>, ¿no nos donó Nietzsche en uno de los tantos naufragios de la metafísica un luto por Dios y por los dioses? Nietzsche ha desprovisto de todo cobijo, de

460 «Hermann Heidegger contó que él repetía siempre esta frase "Nietzsche me ha arruinado". Él ha naufragado en los escollos del pensamiento nietzscheano. ¿Qué debemos pensar al respecto?» (GADAMER, 2010, p. 141).



todo consuelo; ha abierto también el lugar de la indigencia, y al hacerlo, al quedar el lugar vacío, también nos pone pensantemente en el lugar de la búsqueda. Este paso es indispensable para escuchar la palabra *nihilismo* más pensantemente: más cercana al ser y en intimidad con el ser. Dice Heidegger (1996):

[...] el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que este permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio. (p. 238)

Cabe señalar que el pensar de la historia del ser, en relación con los dioses y con el dios, es injusto, porque justamente dios, para la mística Margarite Porette, es algo que no puede darse jamás y si dios no puede darse, entonces puede prescindir absolutamente de todo. Si Dios es algo que no se puede poseer jamás, es porque Dios se sustrae, por lo cual cualquier decir a dios es un maldecir. Más adelante, Eckhart señalará que el fondo de Dios es mi propio fondo, y ese fondo es justamente la nada, de manera que introducirse en la esencia de Dios, es decir, en la deidad, es introducirse en la nada, para dar con el dios sin modo. Así, el nihilismo comienza ya a concebirse y aparecer, distintamente oído, como un paso atrás, como un modo sin modo de los dioses, como lo que no es ni lo uno ni lo otro y contra el modo de pensar a dios de manera entitativa. Heidegger (escuchando esta tradición no oída, pero que él sí escuchó) nos quiere desacostumbrar del sentido usual de las palabras, la palabra *nihilismo* tiene que resonar de otra manera, no en su sentido desagradable. Colocarse en el lugar del advenir de los dioses, en su retirada o ausencia de Dios, es algo que logró otro trastornado, no solo el loco del fragmento de *Gaya Ciencia*, no solo Nietzsche, también Hölderlin.

## HÖLDERLIN: LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN, «GERMANIA» Y «EL RIN».

Aquello que acontece a los dioses se encuentra en realidad en consonancia con el olvido del ser. Decir que Dios es lo más entitativo y alejado de la nada, es en sí mismo olvido y ausencia de Dios, es acontecer de los dioses en su impropiedad. La posibilidad de un nuevo nombramiento de los dioses y de un nuevo poner a decisión a los dioses ha sido dada por Hölderlin, porque ahí hay otro modo de la verdad. Heidegger dice sobre Hölderlin (2010): «[...] su obra [...] ha fundado el inicio de otra historia, aquella que empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios» (p. 15). De esta forma, Nietzsche ha dado con la muerte de Dios, pero Hölderlin nos ha puesto en el camino de poner a decisión a los dioses, sobre su advenimiento o huida; nos ha puesto en el camino de un pensar en que los dioses no son, sino que acaecen, esto es, nos ha puesto en el lugar de la verdad del ser: claroscuro, trepidante y oscilante. El poeta, habitando en el *Entre*, se encuentra en el trepidante lugar de advenimiento y huida de los dioses, de cercanía y lejanía, en el lugar del acaecer de la verdad del ser. Es en ese lugar de acometida y huida en el que dice Heidegger (2010): «El hacer señas es el lenguaje de los dioses, en su alejamiento, pero también en tanto que son» (p. 43). Los dioses solo hacen señas y se muestran al poeta, de manera que el poeta es aquel que, en la distancia y lejanía con respecto a los dioses y a su ausencia, y justo por ella, recibe las señas de los dioses y las transmite a los demás. Más aún, el poeta, desde la exposición nuda a las tormentas, recibe las señas de los dioses que, al golpear, producen la transformación del lenguaje en el lenguaje. El poeta «resiste las señas de los dioses» y, en esa medida, hay una «instauración de ser» (HEIDEGGER, 2010, p. 44). De este modo, el poeta es un «testigo del ser» porque se encuentra «expuesto en medio de las disputas más extremas» (HEIDEGGER,

2010, p. 65). Esta confrontación que acontece en este espacio, medio de disputas entre desvelamiento y velamiento, la venida y la huida de los dioses, entraña ponerse bajo «el peligro de la suprema cercanía de los dioses y, con ello, la desmesurada aniquilación por parte de ellos, pero a la vez, el peligro del más banal desvío y atolladero en la desgastada charlatanería» (HEIDEGGER, 2010, p. 67). Heidegger habla de la coexistencia de dos peligros antagónicos: «[...] por un lado la esencia difícil de soportar y el peligro de la caprichosa contraesencia» (p. 67). En este sentido, Heidegger (2010), a través de Hölderlin, señala que los dioses nos pueden interpelar o no: «Nuestro ser acontece como diálogo, en cuyo acontecer los dioses nos interpelan, nos ponen bajo su apelación, *nos traen al lenguaje* tal y como somos, cómo respondemos, a-sintiendo [zusagen] o rehusándoles [versagen] nuestro Ser» (p. 72).

También:

[...] somos un diálogo en la medida en que los dioses no nos interpelan, sus señas no llegan, ya sea porque nos abandonan y nos entregamos a nosotros mismos, ya sea porque nos cuidan. Que somos un diálogo significa a la vez y de un modo igualmente originario: somos un *silencio*. (HEIDEGGER, 2010, p. 72)

Sin embargo, para Heidegger, ponerse en el lugar del advenimiento de las señas, en el lugar de la suprema exposición de las tormentas, lo cual es el supremo peligro, requiere de un temple fundamental; en el caso de Hölderlin, del temple fundamental de la sagrada, doliente y dispuesta opresión que también llama duelo sagrado. Desde el temple fundamental es que la poesía recibe su completa orientación, porque es el lugar desde el cual habla el poeta. El poema «Germania» de Hölderlin permite concebir algo de la esencia del *Dasein* histórico del hombre al hablar de la huida de los dioses. En el poema «Germania» aparece:

¡Dioses huidos! También vosotros, presentes, antaño,

Más verdaderos, ¡ituvistéis vuestro tiempo! (HEIDEGGER, 2010, p. 80)



El temple del duelo sagrado determina el suelo y el fundamento que templea todo e instauro un ser. Para Heidegger la huida de los dioses constituye una rebelión de la tierra que no se aplaca con otras confesiones religiosas.

Primero debe ser experimentada la huida de los dioses; primero, esta experiencia debe empujar al *Dasein* hacia un temple fundamental, en el que un pueblo histórico como un todo resiste el desgarramiento y la penuria de su falta de dioses. Este temple fundamental es lo que el poeta instauro en el *Dasein* histórico de nuestro pueblo. (HEIDEGGER, 2010, p. 81)

Esto es, para Heidegger, el poema cumple esa tarea, más bien, el poeta empuja al pueblo hacia ese temple fundamental desde el cual se resiste la penuria y huida de los dioses. En «Germania» y «El Rin» encontramos una renuncia o «la severidad de un deber renunciar», pero a manera de una invocación, de un clamor, de un llamado, esto significa, de manera tal que «gracias al invocar [...] nos situemos en la lejanía en que lo expectado es aún lejano, para que, a la vez, extrañemos su cercanía» (HEIDEGGER, 2010, p. 81). Por ello, «invocar es dirimir la disputa entre abrirse a la disponibilidad y la ausencia de plenitud» (HEIDEGGER, 2010, p. 82). Es aquí donde acontece el poner a decisión a los dioses. Además, el duelo sagrado espera y arraiga en el espacio de la acometida de las señas.

Que los dioses hayan huido no significa que también la divinidad se haya desvanecido del *Dasein* del hombre, sino que aquí precisamente ella impera, pero ya no como algo pleno, sino como algo crepuscular y oscuro, empero poderoso [...] El deber renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia es la salvaguarda de su divinidad. (HEIDEGGER, 2010, p. 92)

Para Heidegger (2010), el duelo sagrado, la esencia no plena de los dioses, permite mantenerse «en el espacio de un posible nuevo encuentro con los dioses» (p. 89). Solo en el vacío de voluntad y en la renuncia, «en la más alta cúspide del abandono» (HEIDEGGER, 2010,

p. 94), acontece el vuelco hacia el sapiente esperar. Para Heidegger (2010), es necesario que el *Dasein* histórico experimente la falta de los dioses y, si esta experiencia está bloqueada, es menester que «aquellos que persisten en la huida de los dioses» (p. 96). Heidegger cuenta que los antiguos dioses, en tanto huidos, están en el invocar, están en el renunciante, que es allí donde los dioses esencian. Así, Heidegger parece haber pensado que la decisión sobre la huida y venida de los dioses tiene que llegar a una necesidad esencial, a una renuncia, a una indigencia, porque es ahí donde los dioses esencian. Sin embargo, ¿qué pasa en la ausencia de necesidad de la modernidad, guiada por la voluntad de voluntad o por la subjetividad subvertidora?

## LA ÉPOCA DE LA FALTA DE NECESIDAD

Hölderlin ofrece a Heidegger la topología de lo divino: los dioses se dan en la sustracción, emiten las señas, el poeta permanece en medio de las tormentas entre la huida y la venida de los dioses a través de la renuncia y una denodada espera, pero... ¿qué significa entonces indagar sobre los dioses en la modernidad si «sobre todas las cosas» se nos manifiesta el ente? Es decir, ¿si «el bloqueo de la verdad del ente en cuanto tal frente a la verdad del ser» (HEIDEGGER, 2000, p. 312) acontece una y otra vez a través del aseguramiento de la existencia consistente en todas las actividades y en todo ir y venir? Sin embargo, el pensar atisba en lo bloqueado, indefectiblemente, una y otra vez, atisba en el abandono del ser en el ente y, al mismo tiempo, en su sustracción; hace el camino una y otra vez de ida y vuelta, de muchas maneras. Tiene el trabajo de abrir el camino hacia aquello que al mismo tiempo que rehusándose, otorga, innumerables pasajes en la obra del pensar según la historia del ser, Heidegger, transitando ese camino, ofrecerá la topología de la verdad del ser, cada vez con un nuevo lenguaje.

Si vamos a lo formulado en el *Nietzsche II*, en «La determinación del nihilismo según la historia del ser», para Heidegger, el ser permanece fuera, se rehúsa, pero el ser esencia como advenimiento del desocultamiento, no sin antes hacer llegar a sí su albergue, lo trae a sí. Ahora, el ser para el advenimiento de su desocultamiento requiere de un asilo, de un albergue. Lo requiere, lo necesita, por lo cual el ser es lo necesitante. El ser necesita de un asilo, de una localidad; y el hombre, a su vez, pertenece a ese asilo o localidad. Así, el ser necesita y requiere del albergue para su desocultamiento y a ese albergue pertenece el hombre. De esta manera, hay un entramado entre la necesidad del ser del asilo y la pertenencia del hombre al asilo o al albergue de la verdad del ser (más tarde nos daremos cuenta, que el dios en este entramado necesita del ser).

No obstante, si la modernidad es la obturación de la verdad del ser por la verdad del ente, la necesidad del ser y su advenir queda fuera: el ente presenta la apariencia de «que el ser es sin necesidad» (HEIDEGGER, 2000, p. 317). La modernidad es la época de la falta de necesidad, la imposibilidad de la nuda exposición de las tormentas, la imposibilidad de colocarse en el espacio de huida y venida, «llevando al ser mismo al extremo de su necesidad» (p. 317), de la necesidad de su albergue y del hombre al que el albergue pertenece. Lo necesitante es requerir el ser del albergue y lo incesante del necesitar requiere del albergue del ser que es, al mismo tiempo, la esencia del hombre, pero justamente «el hombre es amenazado con el aniquilamiento de su esencia y el ser mismo puesto en peligro en el precisar de su albergue» (HEIDEGGER, 2000, p. 318). Así, el peligro, piensa Heidegger, es «que la necesidad como la que esencia en cuanto necesitante no sea nunca históricamente para los hombres la necesidad que ella es» (p. 318). De este modo, «en el extremo, la necesidad del ser se vuelve falta de necesidad» (p. 318). Aun así, en el dominio de la falta de necesidad permanece velada la necesidad doblemente necesitante del albergue y de la esencia del hombre. El nihilismo impropio



caracterizado como el dominio del permanecer fuera del ser llega al despliegue completo de su inesencia en esa falta de necesidad, que es en realidad una velada necesidad extrema del ser manifiesta en todas partes como angustia y desesperación.

Un padecimiento sin límites y un dolor sin medida muestran en todas partes, de modo abierto y tácito, que el mundo se encuentra en un estado de plena necesidad. Esta es su necesidad suprema y, al mismo tiempo, la más oculta. (HEIDEGGER, 2000, p. 318)

Es lo que Heidegger llamará *la necesidad de la falta de necesidad, o indigencia de la falta de indigencia*. El dolor que se abre por todas partes es debido a la insensible y carente necesidad de la falta de necesidad. Heidegger (2000) indica las posibilidades que se abren desde ahí; sin embargo, en ese texto señala: «Qué puede hacer el hombre, si la necesidad es en verdad necesidad del ser mismo» (p. 318), donde contesta:

Corresponder a la necesidad de la falta de necesidad solo puede querer decir: contribuir ante todo a que se experimente *de una vez la falta de necesidad como la necesidad que esencia*. Para ello es necesario [...] que se experimente el dejar fuera del dejar fuera del ser mismo. [...] pensar en lo así experimentado la esencia del nihilismo como la historia del ser mismo. Esto significa [...]: pensar al encuentro del advenir del sustraerse del ser en la referencia y ocupación de su albergue, es decir, de la esencia del hombre histórico. (p. 319)

Para Heidegger (2000) es necesario experimentar la época de la necesidad de la falta de necesidad, la necesidad extrema que entraña la falta de necesidad que es la época de los entretenimientos, de la ocupación perpetua, «como terror al permanecer fuera del ser mismo» (p. 319). En tanto, a falta de corresponder a la necesidad de la falta de necesidad, aparece el peligro de la aniquilación de la esencia del hombre como albergue del esenciarse del ser en su desocultamiento. Ahora, pregunta Heidegger (2000): «¿Qué llega proveniente de la necesidad de la falta de necesidad, hasta lo impensado del ser mismo, es decir, al medio del ente en cuanto tal, de modo que valga como nada?» (p. 320).

El permanecer fuera del permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salutífero se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salutífero se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado. El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios. La oscura falta hace que todo el ente esté en el desamparo, al mismo tiempo que, en cuanto es lo objetivo de una objetivación sin límites, parece tener una posición segura y ser siempre familiar. El desamparo del ente saca a la luz la apatridad del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. El dónde de un habitar en medio del ente en cuanto tal parece aniquilado, porque el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehusa. (HEIDEGGER, 2000, p. 320)

Sin embargo, para Heidegger, lo verdaderamente grave no es la falta de dios, lo grave, verdaderamente, es que la verdad del ser permanecerá rehusada en el embate del ente y solo lo ente, y con ello los dioses y el dios. Si se experimentara la falta de dios en medio del abandono del ser en el ente, se estaría ya del lado del clamor y de la indigencia del ser. Pero que el imperio de la verdad del ente vuelva imposible el acceso a la verdad del ser en el mareo de la conquista de la tierra, de los éxitos, como un eterno retorno «a la verdadera humanidad del *homo humanus*», desde el ojo heideggeriano, ello no es más que fuga, fuga de sí mismo, de su pertenencia a la verdad del ser, por ser el único albergue de la verdad del ser y de su esenciarse<sup>461</sup>. Para Heidegger, el embate de lo ente y nuestra colocación en lo carente de necesidad y en el dominio de la tierra y en lo planetario, en la pérdida del hogar, es insensible a cualquier venida de lo divino, porque estamos sin la referencia a ser y su verdad. Sin referencias a la verdad del ser no es posible ponerse en el lugar del embate de la huida y venida de los dioses, del señear de los dioses; sin colocarse en el claro de la verdad saltando, que es el albergue de todo advenir del ser y de su ocultarse, no es posible la experiencia aclarante-desocultante de la verdad como

461 «La apatridad del hombre respecto de su esencia, a medias reconocida y a medias negada, es reemplazada por la instauración de la conquista de la tierra como planeta y por la expansión del espacio cósmico» (HEIDEGGER, 2000, p. 321).

el señear de los dioses. Para Heidegger, ese nuevo desvelamiento del ser desde el encuentro con la indigencia es claro: desde el espacio de lo necesitante, requiere colocarse en referencia a ser en el espacio de huida y venida, de lejanía y cercanía, en el espacio que dispone a las más amplias oscilaciones. Solo en el espacio-tiempo de la verdad del ser acontecería un nuevo nombrar de los dioses.

## INDICACIONES PARA UN NOMBRAMIENTO DE LOS DIOS

En *Meditación*, en un apartado titulado «Dioses» y con subtítulo «Proyecto de lo antes por pensar en todo nombramiento cuestionante de la deidad de los dioses», señala que pensar y decir algo sobre los dioses exige la instancia o sostenerse en un saber esencial. Decir a los dioses no requiere de ninguna certeza, pues toda certeza es aseguramiento, decir a los dioses requiere, por el contrario, de una «titubeante permanencia en el venerante preguntar» (HEIDEGGER, 2006, p. 201). Esta fuerza cuestionante proviene de la disposición fundamental del espanto (*En-setzung*) ante este contar solo con el ente y solo en el ente. Por lo mismo, la disposición del espanto «traslada al hombre a la libertad con respecto a todo mero ente» (HEIDEGGER, 2006, p. 201). El espanto es capaz de «la apreciación del abismo» (p. 201). Ahora, volverse a «la fundación de la verdad del fundamento oculto» es «preguntarse por lo más cuestionable» o digno de ser cuestionado, desde donde se abren tres posibilidades esenciales que permiten mantener abierta la decisión ente-ser. 1) El primer múltiple ámbito cuestionante es *si* la tierra en contienda con el mundo entona la concordancia del hombre con las disposiciones fundamentales del ser y lleva esta voz al lenguaje y si desde ahí surge una conversación inicial entre dioses como aquellos que han soportado la ausencia de dios (*Gottlosigkeit*) y como hombres la hominización. Si ser y verdad, hombre y dios, se vuelven al origen de



su esencia a través de la fundación de la verdad del ser. Si el recuerdo pre-pensante de la verdad del ser acaece en poetizar y pensar; 2) el segundo ámbito cuestionante es si el ente persiste en la entidad, si en la apariencia de la vía del progreso donde un ente reemplaza a otro, el dominio del ente se torna interminable y, 3) por último, si la primera posibilidad falta y si la segunda se afirma, entonces cuestionar si en la historia del ser en su ocultamiento comienza la huida de los más solitarios y su ingreso en el espacio del corazón.

Para Heidegger, estas tres posibilidades son tres posibilidades esenciales y por todas ellas los precursores y futuros transitan, ellos tienen que saber de las tres posibilidades como ineludibles, como indispensables, si es posible que acaezca la verdad del ser: si es posible el ingreso en la verdad del ser, si es posible introducirse en la esencia planetaria de la entificación sin medida y si es posible, en el extremo de la entificación, el ingreso en el corazón, en el abismo. El saber esencial interroga estas tres posibilidades para los venideros, «para el recuerdo de la decisión entre el exclusivo predominio del ente y la fundación originaria de la verdad del ser» (HEIDEGGER, 2006, p. 202). Los precursores y futuros atraviesan ese ámbito, en el cual aún los dioses, aunque desde el más lejano olvido, son nombrables. Por esa razón, en la entrevista del *Spiegel*, Heidegger (2009) señalaba que «la única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía una disposición para la aparición del dios o para su ausencia» (p. 72). En otras palabras, la mencionada preparación es la preparación del espacio del entre, entre la ausencia y venida de los dioses. Con el fin de preparar ese nombramiento, además de exigir esa triple cuestionabilidad en *Meditación*, Heidegger ofrece algunas indicaciones para un saber esencial.

La primera indicación es que los «dioses» no están aquí pensados como lo sumo en el sentido de poetizar y pensar metafísicos vigentes, sino como pertenecientes a la indigencia del ser [*Seyn*], «que lo vibra todo porque solo él es capaz de soportar la nada en

torno de sí, como la más pura pureza del emplazamiento de un instante en el origen» (HEIDEGGER, 2006, p. 202). Muy contrario a Agustín, en quien Dios es lo sumo y lo opuesto a él es la nada (y junto a ella el mal). Es decir, los dioses fuera de los marcos metafísicos vigentes pertenecen a la indigencia, porque si el dios es lo sumo es porque puede soportar la nada. Solo es desde este saber esencial donde es posible pensar y preguntar por la diferenciación de ser como aquello que da nombramiento a los dioses.

La segunda indicación: «El pensar “sobre” los dioses y el ser [*Seyn*] no describe nada predado; interroga solo lo que un preguntar originario –ya separado del ente– tiene que dejarse asignar» (HEIDEGGER, 2006, p. 203). Es desde la indigencia donde es posible un auténtico preguntar sobre los dioses. No obstante, si es desde el saber de la indigencia del ser que es posible sostenerse en «la instancia en la verdad de la diferenciación ser/ente», la verdad del ser permanece fuera de los circuitos y metas del producir representacional. Así, desde la instancia en el ahí, desde el soportar la diferencia de ser, desde la indigencia, es que acontece lo inhabitual.

Heidegger (2006) se da cuenta, fuera del pensar entitativo, de una tercera indicación: «Ni los dioses crean al hombre ni el hombre inventa a los dioses» (p. 205), sino que es la verdad del ser la que decide sobre los hombres y los dioses y acaece entre ellos. Lejos de los marcos metafísicos vigentes, la verdad del ser no gobierna sobre hombres y dioses, sino que acaece entre ellos para su confrontación, réplica y conversación. A medida que el ser encuentra la verdad y es fundada la verdad como claro para el acaecimiento, de acuerdo con la pertenencia del hombre al ser y junto con esa pertenencia, solo entonces «se realiza el conocer y nombrar de los dioses» (p. 205). Tras la separación de lo entitativo y la soledad de los futuros, Heidegger exige «el conocer y nombrar de los dioses» (p. 205).

La cuarta indicación sobre los dioses es que «el dios nunca es un ente» (Heidegger, 2006, p. 206) porque los dioses y su deidad proceden de la verdad del ser. El dios creador, como representación cósmica de él, proviene de la interpretación de la entidad como producida y producible, de modo que, desde la perspectiva de la verdad del ser, no hay lugar para un dios creador. Así, mientras el hombre no sea arrancado del ente y mientras no sea arrancado a lo infundamentado y vuelva a apreciar el claro en el que se inaugura a él un rehuso como la señal del ser y que solo así el ser le sea acaecido, «los dioses no pueden llegar al lenguaje, porque ha sido enterrado todo espacio-tiempo para su deidad» (p. 206). En tanto no sea así, lo que tenemos es un puro contar con lo vigente y queda solo entonces el dios creador o cristiano, o el mero imitar anticristiano. Tomando en consideración esto último, la quinta indicación sobre los dioses es que desde los marcos metafísicos representacionales: «Los dioses se hicieron imposibles» (p. 207).

La huida de los dioses, según Heidegger (2006), se ha decidido en esta época y recibe su impronta de esta huida, aunque esta huida permanezca en el ocultamiento. De ahí que en el pensar de la historia del ser «oscila todo nombrar y callar de los dioses» (p. 207), porque la huida de los dioses o la ausencia de dios no tiene nada que ver con efusiones ni vivencias, pero tampoco con renegar de dios o perder a dios, sino con «la carencia de fundamento para la deidad de los dioses» (p. 207). La ausencia de dios y la huida como apertura del abismo tiene que elevarse a la diferencia de ser, como apertura del espacio-tiempo para la deidad. Sin embargo, así como Heidegger señalaba la falta de necesidad y el imperio de la indigencia de la falta de indigencia desde donde acontece el cierre de lo divino, también en *Meditación* es posible señalar como indicación, la sexta, para acceder a la cuestionabilidad sobre los dioses que falta la disposición, «sin disposición está desde hace tiempo el hombre» (p. 207) dice, cuando es la disposición que no son vivencias ni sentimientos la que:



[...] arroja desde sí el espacio-tiempo de decisiones esenciales, en tanto arroja a lo dispuesto mismo a este espacio-tiempo y lo abandona al «ahí», que para ser no significa nada menos que soportar en el esencial (es decir, perteneciente al ahí y su esenciarse) decir, pensar y hacer el cuidado por la verdad del ser y preservar la disposición del ser en la determinación del ser ahí como el sitio de la réplica de los dioses y de hombre. (p. 207)

Sin embargo, para Heidegger (2006), sin disposición, huyen los dioses «desde la falta de esencia de su deidad» (p. 208).

Podemos decir que, a través de estas indicaciones, Heidegger señalaría que son la verdad del ser, el abismo de la nada, el espacio-tiempo, el sitio de la réplica de los dioses y los hombres, y la emergencia del espanto ante lo maquínico y entitativo, lo que abren el nombrar de lo divino y el ingreso a la verdad del ser. El pensar de la historia del ser desde el espacio-tiempo se separa de la interpretación del dios creador y esta es la revolución de los dioses. En los textos ontohistóricos, Heidegger habla de la contienda mundo-tierra, réplica (impugnación) hombres-dioses. En «Dioses», apartado de *Meditación* someramente revisado, Heidegger ofrece la réplica hombres-dioses, donde podría pensarse que es, en dicha réplica a los dioses (*Entgegnung*), que surge al mismo tiempo en *Aportes a la filosofía* la más lejana cercanía de los dioses desde el saber del rehuso del ser y del espacio tiempo de la verdad del ser: el último dios.

## MÁS ALLÁ DE LA HUIDA Y LA VENIDA DE LOS DIOSES: LA VERDAD DEL SER Y EL PASO [DE LA CALMA] DEL ÚLTIMO DIOS

1) No hay otro lugar más privilegiado para acceder al espacio-tiempo para la deidad que en el apartado «VII El último Dios» en *Aportes a la filosofía*. El último Dios es el último, porque es el dios que viene desde la más lejana lejanía del olvido del ser y, en esa misma medida, el último

dios es el dios sustraído de todo cálculo, por lo mismo es el dios del otro comienzo<sup>462</sup>. En cambio, el dios del olvido del ser es el dios fundamento, el máximo ente, la causa del ente, lo incondicionado, el dios objetual, todo lo cual es señalado por Heidegger en medio de un paréntesis en *Aportes* como el ámbito occidental de la representación:

(En la consideración *metafísica* el dios tiene que ser representado como el máximo ente, como primer fundamento y causa del ente, como lo in-condicionado, in-finito, absoluto. Todas estas determinaciones no surgen de lo divino del dios sino de la esencia del ente como tal, en tanto este, como presente-estable, objetivo, simplemente pensado en sí, y en el explicar representativo lo más claro es adjudicado al dios como ob-jeto). (HEIDEGGER, 2003, sec. 259, p. 349)

2) Además, el último dios no es el dios del fin, sino el dios del comienzo, porque el fin es, más bien, aquello que se ha arrancado de la verdad del ser o, para decirlo de otro modo, el fin es el incesante *y-así-sucesivamente* y, por lo tanto, lo que se ha sustraído a todo comienzo, a toda cuestionabilidad; en cambio, lo último es ingreso en la suma cuestionabilidad, disposición para las interminables posibilidades, disposición para esperar y experimentar lo último: «El último dios no es un fin sino el asentamiento del comienzo y con ello la suprema figura del rehuso» (HEIDEGGER, 2003, sec. 256, p. 333)<sup>463</sup>. Lo último acaece en el espacio abismoso de la verdad del ser no en iglesias, ni en cultos vigentes<sup>464</sup>. De ahí que subraye Heidegger: «¡Qué pocos saben que el

462 «[...] lo último se sustrae a todo cálculo y tiene que poder soportar la carga del más ruidoso y frecuente malentendido» (HEIDEGGER, 2003, sec. 253, p. 325).

463 «El fin *está* solo donde el ente, y ha negado toda cuestionabilidad, es decir, toda disposición, para conducirse en interminables posibilidades de lo así desasido en tiempo interminable. El fin, al que lo último lo más inicial se ha sustraído desde un comienzo y desde hace mucho tiempo. Por ello el fin no se ve nunca, se da por acabamiento y por ello estará lo menos dispuesto y preparado para esperar ni experimentar lo último» (HEIDEGGER, 2003, sec. 256, p. 333).

464 «Procedentes de una posición determinada a través de la "metafísica" con respecto al ente, podremos solo difícil y lentamente saber lo otro: que el dios todavía aparece no en "vivencia" "personal" ni "masiva", sino únicamente en el "espacio" abismoso del ser [*Seyn*] mismo. Los "cultos" e "iglesias" vigentes y cosas semejantes en general no pueden devenir preparación esencial del choque entre dios y el hombre en medio del ser. Pues primero tiene que ser fundada la verdad del mismo y para esto dado, todo hacer tomar otro comienzo» (HEIDEGGER, 2003, sec. 256, p. 333).

dios aguarda la fundación de la verdad!» (p. 333). Dicho esto, para Heidegger, «por más oscura que tenga que permanecer la indigencia del ser para el pensar, ofrece, sin embargo, el primer apoyo para pensar a “los dioses” como aquellos que necesitan al ser» (sec. 259, p. 349).

3) En *Aportes a la filosofía* es donde el ámbito de huida y venida de los dioses (señalado ya por Hölderlin) pudiera ser concebido por primera vez en su verdad en tanto acaecimiento del rehuso. Así, el ámbito de huida y venida de los dioses es el ámbito del «otorgamiento del ser en su rehusarse» o más bien, en donde huida y venida de los dioses se transforman en la «plenitud de *otorgamiento* del ser en el *rehuso*» (HEIDEGGER, 2003, sec. 254, p. 325). Por lo que más allá de huida y venida de los dioses, incluso más allá del ámbito de la pérdida de Dios (*Gottlosigkeit*), es necesario pensar el aparecer del ámbito del rehuso como obsequio.

4) Para Heidegger (2003), el otorgamiento del ser, en su rehusarse o este acaecimiento ocultante desocultante de la verdad, es «la calma *del* paso del último Dios» (sec. 254, p. 325). Es decir, frente a la huida de los dioses o la ausencia de dios (*Gottlosigkeit*), el último dios, desde el acaecimiento del rehuso del ser, se transforma no en huida y venida, sino en el paso silencioso del dios o en la calma del paso del dios, donde el ser ahí es acaecido para la «fundación de la custodia de esta calma» (p. 325). Así, el último dios como otorgamiento del ser en su rehusarse, como paso de la calma del dios, es la más breve decisión sobre lo sumo, siendo lo sumo lo más extraño y lo más incalculable, solo accesible al pensamiento que no calcula o a lo que llamaba en *Meditación*, saber esencial. Insisto, el último dios es el último dios porque no es el dios del cálculo, ni el dios sumo.

#### 5) *Kehre*

5.1) Si Heidegger piensa la acometida de las señas como *Kehere*, es porque el evento tiene su máximo alcance en el viraje (*Kehre*)<sup>465</sup>. Es en

465 Véase Heidegger (2003, sec. 255).



el viraje donde acontece la acometida del ser a través de las señas, y es mediante las señas que el *Dasein* es acaecido por el ser y donde el ser no es más lo dispuesto por la hominización representadora. Solo en el contexto eventual el *Dasein* deviene él mismo<sup>466</sup>. Es en la *Kehre* donde acontece un pensar de la acometida de las señas y por lo tanto tiene el pensar un carácter eventual, que se realiza como vuelta o un volverse de la representación y de lo entitativo. Este esenciarse de la acometida y ausencia de advenimiento de las señas requiere de la indigencia del abandono del ser en el ente. Por lo tanto, la indigencia pertenece al clamor del dominio del hacer señas, ellas son lo *llamante o clamante*.

5.2) En el viraje, el evento tiene que necesitar al ser ahí y, en ese requerimiento por parte del ser, ponerlo en el clamor y, a través del clamor, traerlo «ante el paso del último dios» (HEIDEGGER, 2003, sec. 255, p. 327). Así, «el dios extremo –piensa Heidegger– requiere al ser», pero en tanto rehusó y ocultamiento (p. 327). Dice Heidegger, el ser requiere al *Dasein*, y los dioses al ser, se trata de lo doblemente necesitante de la indigencia. De este modo, podríamos aunar a las indicaciones para pensar a los dioses en *Meditación*: los dioses requieren al ser.

La negación del ser a «los dioses» solo significa primero: el ser no está «por encima de» los dioses; pero tampoco estos «por encima» del ser. Sin embargo «los dioses» requieren el ser, sentencia con la que ya se piensa la esencia «del» ser. «Los dioses» requieren el ser. No como su propiedad, en la que encuentren su puesto. «Los dioses» necesitan al ser para, a través de él, que no les pertenece, sin embargo, pertenecerse a sí mismos. El ser es lo usado por los dioses; es su indigencia, y la indigencia del ser nombra su esenciarse, [eso es] lo «forzado» por los dioses, pero nunca lo causable y condicionable. El que los dioses necesiten del ser los mueve a ellos mismos

466 «Si tan solo a través del evento el ser-ahí, como centro abierto de la mismidad que funda a la verdad, deviene arrojado a sí y sí mismo, el ser-ahí por otra parte, como oculta posibilidad del esenciarse del ser [*Seyn*] tiene que pertenecer al evento» (HEIDEGGER, 2003, sec. 255, p. 327). En estas señas es indicada la ley del último dios, porque en la esencia del hacer señas el clamor es acometida y ausencia en el misterio. Tiene lugar las señas del último dios como «acometida y [a la vez] ausencia del advenimiento y huida de los dioses» (p. 327). En el hacer señas se encuentra «el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el más extremo alejamiento» (p. 327).

al abismo (la libertad) y expresa el rehuso de todo fundamentar y demostrar. (HEIDEGGER, 2003, p. 349)

Ahí, donde acontece el clamor del ser y la pertenencia al clamor del ser, tiene lugar el ingreso en la gran calma del ocultarse, de donde «todo lenguaje del ser [toma] ahí su origen y es por ello en esencia el silencio» (HEIDEGGER, 2003, sec. 255, p. 327). Clamor del ser y la pertenencia al clamor del ser es el contraviraje en cuanto volverse de los dioses huidos, del dios entitativo, del dios del extremo olvido del ser. De esta manera, en este contraviraje acontece el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser:

Aquí no acaece ninguna red-ención, [...] sino la *inserción* de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a través de dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser. (HEIDEGGER, 2003, sec. 256, p. 331)

Para Heidegger (2003), el dios necesita del ser, el ser necesita al hombre y el hombre pertenece al ser.

Esa pertenencia al ser y este necesitar al ser solo descubre el ser en su ocultarse como ese centro de viraje, en el que la pertenencia excede al necesitar y el necesitar supera a la pertenencia: el ser como evento apropiador, que acaece desde esta virante desmesura de sí mismo y de este modo se convierte en origen de la contienda entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre. (p. 331)

Los futuros para Heidegger son los preparadores del camino del regreso del abandono del ser en el ente y los que podrían o no recibir las señas del último dios, son los preparadores del aparecer del último dios como el riesgo extremo de la verdad del ser. Frente a la huida de los dioses, Heidegger se da cuenta de que la verdad del ser es el lugar del paso del dios, no en tanto entitativo, sino precisamente en su carácter instantáneo, singular, único relampagueante, que acaece en medio de la máxima cercanía y lejanía, fin y otro comienzo, rehuso y donación. Por eso, el último dios es el más extremo.

6) Es en el sitio instantáneo de acometida y huida que el *Dasein*, como guarda del paso del dios y de la verdad del ser, es exigido para una estabilización de lo ente y del hombre, que resista el paso del dios, como obra, cosa, hecho, palabra.

Tenemos que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios solo son exigidos por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores del ser-ahí; exigidos no solo (como) una tabla de mandamientos, sino más originalmente y esencialmente, de modo que su paso exija una estabilización en el ente y por lo tanto del hombre en medio de él; una estabilización en la que el ente tan solo en la respectiva simplicidad de su esencia recuperada (como obra, materia, cosa, hecho, mirada y palabra) resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso. (HEIDEGGER, 2003, p. 331)

Pareciera que el hombre tuviera que esperar al dios. Tal vez sea esta la forma más engañosa de la más profunda ausencia de dios, porque esa espera es más bien la impotencia para sufrir el acaecimiento de la sobrevenida del ser, de la acometida del ser, de la tormenta del ser.

## CONCLUSIONES

Hemos visto, a través de todo este camino de lecturas de los textos ontohistóricos, el espacio de la réplica hombres y dioses, hemos visto la conversación hombres-dioses sostenida por Heidegger como el espacio de la impugnación del dios entitativo, del dios arrastrado por lo entitativo, que hizo a los dioses lo sumo ente y el choque hombre-dios en el viraje donde acontecen el clamor del ser y la pertenencia al clamor, desde la indigencia del ser, hasta el paso del dios del rehuso y su estabilización en el ente: en obra, arte y sacrificio. Ir hacia ese espacio abismoso hace desaparecer lo rancio del dios entitativo y en ese sentido como dios del rehuso: «Solo un dios puede salvarnos todavía»,



como puesta en camino hacia lo calmo. En realidad, para Heidegger no hay redención, sino inserción en la verdad del ser, solo el abismo puede salvarnos en cuanto cuidadores de la verdad del ser, en cuanto cuidadores del sitio instante de las señas, del paso del dios, o los dioses.

Pero habrá una larga, muy reincidente y muy oculta historia hasta este incalculable instante, que tampoco puede ser nunca algo tan de primer plano como una «meta». Solo ya cada hora los creadores tienen que disponerse, en la retención del cuidado, a la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo. Y la meditación pensante sobre esto único: la verdad del ser solo puede ser una senda sobre la que lo antes impensable sin embargo es pensado, es decir, se comienza la transformación de la referencia del hombre a la verdad del ser. (HEIDEGGER, 2003, p. 332)

A Heidegger no le importa el dios en cuanto dios, sino la fundación de la verdad del ser para el dios. Los solitarios son los que se arriesgan al abismo, pues la soledad es el sumo riesgo de lo no entitativo, el ingreso al corazón, propio de los superadores del ente. La superación de lo ente es, para Heidegger, lo propiamente histórico y otro comienzo, en el otro comienzo el dios es el dios del rehuso, perteneciente a la verdad del ser y su esenciarse.

También es ahí en la verdad del ser, ahí donde es posible la estabilidad de lo ente, el retener el paso del dios, en obra, hecho, sacrificio, palabra. Al abismo, inobturable, hacia ahí apuntan los solitarios. Heidegger sigue siendo necesario para calar en la indigencia, para hacer de la nada la posibilidad de la libertad. Pero... ¿qué hacemos con la frase «Solo un dios puede salvarnos todavía»? Para Heidegger, pensantemente, la tarea de salvación del dios ha quedado relegada, diría que la tarea es pensante, al pensar la esencia de los dioses desde la verdad del ser, nos encontraríamos con el esenciarse de la verdad como despuntar de la diferencia ente/ser y la impugnación del dios entitativo. Vayamos a *Cuadernos Negros Reflexiones XII-XV*:

Nunca se toma en serio la divinidad de dios, sino que lo que siempre tiene prioridad es el negocio de la «salvación de las almas». Lo que está pendiente de decisión es el campar mismo de la verdad, que la diferencia de ser pase a ser un margen de espacio y tiempo para el hallazgo de la esencia de los dioses y para la madurez del hombre a la hora de asumir la función de fundar la verdad de la diferencia de ser. (HEIDEGGER, 2019, fol. 107, p. 119)

En todo caso, los dioses están en tránsito, no están fijados, no pertenecen al ente, sino al esenciarse del ser. Es en el silencio y en el paso atrás donde se soporta la calma de su paso, se resguardan y toman albergue en la palabra o en la obra.

Pareciera que para Heidegger (2000) preparar la disposición para el dios último del rehuso desde la verdad del ser, desde la frontera histórica de lo máximo entitaivo hacia el rehuso y sustractivo, es ahí donde tiene lugar un dios que, en su acontecer, no corresponde a ninguno de los dioses sidos y ese es el dios *del* ser. Así, de nuevo, si solo un dios puede salvarnos todavía, es el dios del rehuso, el dios que acontece como calma y silencio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GADAMER, Hans Georg. **El último dios, La lección del siglo XX, Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori**. Ciudad de México: Anthropos; UAM Cuajimalpa, 2010.

HEIDEGGER, Martin. «La frase de Nietzsche Dios ha muerto». En Helena Cortés y Arturo Leyte (Eds.), **Caminos de Bosque** (pp. 157-198). Madrid: Alianza Universidad, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II** (trad. Juan Luis Vermal). Barcelona: Destino, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía, Acerca del evento** (trad. Dina V. Picotti). Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger; Editorial almagesto; Editorial Biblos, 2003.



## Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. **Meditación** (trad. Dina V. Picotti). Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger; Editorial Biblos, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel**. Madrid: Tecnos (Clásicos del Pensamiento), 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Los himnos de Hölderlin «Germania» y el «Rin»** (trad. Ana Carolina Merino). Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger; Editorial Biblos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Cuadernos negros, Reflexiones XII-XV** (trad. Alberto Ciria). Madrid: Editorial Trotta, 2019.





25

Alejandro Rojas Jiménez  
*Universidad de Málaga, España*

La aleteiología  
de Heidegger

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.25](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.25)





SUMÁRIO

**Resumen:**

Se pretende defender en este trabajo que la filosofía de Heidegger es fundamentalmente una aleteología; mostrando, por un lado, la continuidad de este proyecto aleteológico antes y después del giro y, por otro lado, su influencia en la filosofía actual.

**Palabras clave:** Heidegger; aleteología; cuadratura; sentido; verdad; ser.

## INTRODUCCIÓN

En mayo de 2018 coincidí en Sevilla con el filósofo argentino Alejandro G. Vigo en un seminario permanente que, periódicamente y con la intención de analizar las relaciones entre la filosofía alemana y griega, organizan los profesores Juan José Padial y Jesús de Garay, de la Universidad de Málaga y de la Universidad de Sevilla, respectivamente. En aquel encuentro, Vigo dedicó su intervención a comentar la lectura heideggeriana de Aristóteles en torno a la *physis*, poniendo especial énfasis en señalar la importante influencia que Lask había ejercido sobre el joven Heidegger en su lectura del estagirita. A decir verdad, y es importante retener estas fechas, Vigo ya había expuesto de modo indiscutible a comienzos de siglo esta influencia en Heidegger, en un trabajo publicado en alemán bajo el título: *Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der aristotelischen Ontologie Auffassung* (VIGO, 2002). En esta misma línea, podemos leer también en español los trabajos: *Hylemorfismo trascendental y aletheiología. La presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask* (VIGO, 2004) y la recopilación: *Arqueología y Aletheiología* (Vigo, 2008). Por último, podemos hallar, recientemente publicada en inglés: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, así como un trabajo titulado: *Archaeology and Aletheiology. The Heideggerian Transformation of The Aristotelian Conception of Ontology* (VIGO, 2011).

En estos trabajos, Vigo ha ido dando forma y precisando paulatinamente una interesante tesis que en pocas palabras me atreveré a resumir como sigue: que la correcta comprensión de la filosofía de Heidegger pasa necesariamente por hacerse cargo de la especial influencia que ejerce Lask en su lectura de Aristóteles, y ello en la medida en que permite advertir que lo que Heidegger está buscando formular, apoyándose en Aristóteles e influenciado por Lask y Husserl, es una nueva –digamos de momento– teoría de la verdad. Esta teoría de la



verdad no es meramente una teoría hermenéutica de la verdad, como a veces se sugiere en el mundo académico (NICOLÁS-FRÁPOLI, 1997), sino más bien una ontología de la verdad, en la medida en que la pregunta por la esencia de la verdad, como dirá el propio Heidegger en 1930, se confunde con la pregunta por la verdad de la esencia (HEIDEGGER, 1930). Esta ontología de la verdad bien puede ser designada como una ontología de la presencia o, quizás mejor, una «ontología de la venida a presencia» (SEGURA, 2018, p. 141). Esta ontología de la *Anwesenung* es una ontología de lo que ha sido puesto al descubierto y, por ello, una «ontología aleteiológica» (SEGURA, 2018, p. 137) o, dicho más directamente y fundiendo esa ontología de la *alethés* en un solo término (lo que, además de simplificar la expresión, muestra el sentido confrontador con respecto a la ontología tradicional): una aleteiología, en la línea propuesta por Vigo.

En 1970, Tugendhat también había insistido tempranamente en la necesidad de interpretar la filosofía de Heidegger en clave aleteiológica, y más recientemente han insistido en ello Brogan (2005) y los mencionados Vigo y Segura. Esta línea de investigación, sin embargo, se encuentra amenazada por la actual situación que se vive en parte del ambiente académico, el cual se encuentra más interesado en resaltar la perspectiva política (e incluso moral) de la obra de Heidegger que la perspectiva filosófica. Muchos investigadores actuales, siendo Faye la figura más representativa de los mismos, llegan a hablar incluso de la necesidad de analizar la obra del filósofo alemán como si se tratase de una ontología nazi (FAYE, 2005).

Quiero insistir en este primer apartado introductorio en el hecho de que la investigación académica actual sobre Heidegger se encuentra en estos momentos fuertemente dividida. Es esta división la que justifica la insistencia con la que Vigo ha incidido en la difusión de su propuesta de devolver la atención a lo propiamente filosófico en

Heidegger, publicando sus investigaciones paralelamente a aquellas en las que Faye insistía en la perspectiva contraria<sup>467</sup>.

En *L'introduction du nazisme dans la philosophie*, el objetivo de Faye es, como se ha dicho, mostrar que la ontología heideggeriana es una ontología nazi. Esta propuesta se ha visto impulsada por la publicación de los llamados cuadernos negros y, a pesar de las contundentes críticas recibidas desde sus inicios, como la de Mattéi (2006), ha sido en el mundo hispanohablante seguida por autores como el malagueño Julio Quesada de la Universidad Veracruzana.

La propuesta de Faye se publicaba curiosamente el mismo año que Leyte (2005) daba a conocer su *Heidegger* en Alianza. Frente a la lectura fundamentalmente política y moral de Faye, la intención de Leyte es también la de presentar a un Heidegger fundamentalmente filósofo. Por supuesto, también para Leyte, *SuZ* se lleva a cabo con la intención de descubrir «el horizonte o fondo a partir del cual algo en general puede ser comprendido» (LEYTE, 2005, p. 64). No hace falta siquiera darse cuenta de la influencia de Lask para percatarse rápidamente de la intención de Heidegger en 1927. Sin embargo, si no se enfatiza que la intención última de Heidegger es una aleteología, dar forma a una ontología de la *Anwesenung*, entonces aparece el peligro de no poder percatarse de que esta continúa siendo también después de 1927 su intención fundamental. Quiero decir, se corre el peligro de caer en la tentación de considerar que en los trabajos del denominado Heidegger II no se puede encontrar algo así como una tesis que dé unidad al conjunto. Es la tesis ampliamente aceptada en el mundo académico desde aquel trabajo de Rodríguez (1987), que aún en 2005 continúa aceptando Leyte en su excelente *Heidegger* (2005).

Ya había avisado Sheehan, en 1983, que justamente la perspectiva aleteológica permitiría añadir una clave para entender el carácter

467 No olvidemos que Faye publica su trabajo originariamente en 2005, es traducido y difundido al español en 2009 y reeditado actualmente por Akal en 2018.

unitario del trayecto filosófico de Heidegger. Ello debería quedar definitivamente zanjado si se prestase atención a la última palabra del pensamiento ontológico heideggeriano, a saber, el oscuro y a menudo mal comprendido *Geviert*. En 2009, en estos mismos años decisivos, publiqué un trabajo sobre este tema en el que intentaba justamente mostrar el sentido último de la cuadratura en clave aleteiológica (ROJAS, 2009). En lo que sigue, partiré del campo de investigación abierto por estos estudiosos mencionados que defienden la tesis de que el Heidegger que desemboca en 1927 tiene como propósito fundamental una aleteiología que se lleva a cabo frente a la doctrina tradicional acerca de la verdad (la *adaequatio rei et intellectus*), para defender una lectura preferentemente filosófica de Heidegger que sea capaz de comprender y dotar, al mismo tiempo, de unidad la trayectoria filosófica de Heidegger. Para ello mostraré en qué sentido el último hito del llamado Heidegger II, *das Geviert*, es fundamentalmente una aleteiología, y acabaré comentando la repercusión actual que dicha aleteiología está ejerciendo en la filosofía actual.

## LAS DOS DIMENSIONES DE LA ALETEIOLOGÍA DE HEIDEGGER DE 1927

Heidegger, frente a la tradicional teoría de la verdad como correspondencia, parte de lo que él mismo denomina el «*ursprüngliche Phänomen der Wahrheit*» (HEIDEGGER, 1927, p. 218). Lo que revela ante todo este fenómeno originario de la verdad es que lo importante no es la concordancia entre conocer y objeto, sino la existencia de un ser descubridor: «*entdeckendsein*» (HEIDEGGER, 1927, p. 218), que todo fenómeno de la verdad designa originariamente un «estar puesto al descubierto para alguien». Si no existiera este alguien, no habría fenómeno de la verdad. Este ser que descubre lo que le ha sido puesto al descubierto es, por supuesto, el *Dasein* (HEIDEGGER, 1927, p. 220). Lo que debe ser



retenido aquí es el giro que Heidegger propone frente al tradicional acercamiento filosófico a la verdad: que antes que una concordancia entre una realidad exterior y un sujeto cognoscente, lo que la verdad designa es un descubrimiento (*Entdeckung*) y un estar al descubierto (*Entdecktheit*) (HEIDEGGER, 1927, p. 220). Ambas son dimensiones de la verdad pensada originariamente como *aletheia*; como desocultamiento (*Unverborgenheit*). El punto de interés ha dejado de ser para Heidegger la *adaequatio*, para pasar a serlo la siguiente cuestión fundamental: que lo desocultado ha debido ser puesto al descubierto. Frente a la *adaequatio* pues la *apofainestai*, un poner al descubierto, que es donde se juega lo central de la cuestión por la verdad en Heidegger.

Si verdad es descubrir lo que ha sido puesto al descubierto, lo que debe ser resuelto es cómo se lleva a cabo ese ponerse al descubierto. En 1927, Heidegger insiste en que la clave debe buscarse en ese ser descubridor, el *Dasein*, que se muestra como el lugar donde se produce el desocultamiento del ser. En este sentido, el hallazgo fundamental de 1927 es que el *Dasein* es el lugar en el que la verdad llega a ser puesta al descubierto y, por ello, el análisis de la verdad debe ser primeramente afrontado como un análisis del *Dasein*. Este, entendido como el *in-sein* del ser puesto al descubierto, es en otras palabras la apertura, *Erschlossenheit*; a cuyo análisis –la *Befindlichkeit*, el *Verstehen* y el *Rede* (HEIDEGGER, 1927, p. 220)– dedica principalmente *Sein und Zeit*.

Ahora bien, a pesar de que el análisis del *Dasein* se convierta en el objeto de estudio principal de la HGA 2, el objetivo fundamental de *SuZ* no es antropológico, sino aleteiológico. Esto es lo que debe ser resaltado: que el proyecto fundamental de Heidegger es una aleteiología montada sobre su interpretación de Aristóteles. El objetivo fundamental de esta aleteiología, recuperando la palabra empleada por Vigo en el seminario aludido y previamente acuñada por Lask, sería en definitiva analizar por qué ocurre la comparecencia, por qué hay fenómeno. Así,

lo más interesante del enfoque de Heidegger es que, frente al antiguo debate entre realistas e idealistas, en lugar de debatir si lo primero y fundamental es el *esse reale* o el sujeto cognoscente, adopta el punto de partida del neokantiano Lask, fuertemente aristotélico, según el cual la realidad nouménica determinaría ella misma la forma que puede recibir.

Coincido con Vigo en que cuando Heidegger realiza la pregunta por el ser lo hace influenciado por la lectura kantiana y aristotélica de Lask, las cuales son decisivas en los años de formación del joven Heidegger, en los que se enfrenta a los llamados psicologistas. Si la cuestión de fondo es la venida a la presencia de lo que está presente, entonces –y frente al debate realista-idealista– la pregunta por el ser en Heidegger ya no puede ser la cuestión tomista por el *esse reale*, sino por el sentido del ser, en un gesto que posteriormente Zubiri formulará como *realitas in esendo* (ZUBIRI, 1986, p. 54).

Heidegger no busca responder qué es el ser (haciendo valer la conocida diferencia ontológica), sino que, en su lugar, se orienta al análisis del fenómeno y su comparecencia, lo cual será así a lo largo de la trayectoria vital de la filosofía de Heidegger. También, esto es lo relevante en el llamado Heidegger de después del giro. De hecho, se podría perfectamente ver en la evolución de la cuadratura (*das Geviert*) –el último hito de la filosofía de este también llamado Heidegger II– una revisión de la aleteología de 1927. Si en 1927, como se ha dicho, la desocultación señala una doble dimensión (un descubrimiento y un estar puesto al descubierto), a lo largo de su vida de filósofo Heidegger sabrá advertir –sin duda influenciado por las circunstancias que le tocaron vivir– que hay dos dimensiones más que juegan su papel en toda desocultación, a saber: un encubrir y un quedar encubierto. Ello en la medida en que toda presencia se levanta sobre la ausencia de otras posibles, que permanecen ocultas y encubiertas, sobre todo, por culpa de nuestra incapacidad para poner en cuestión la presencia descubierta, para advertir la contingencia y finitud de su mundana *eikasia*.

## UNA ALETEIOLOGÍA ENCUADRADA EN CUATRO DIMENSIONES

El viraje es, en el fondo, una vuelta al elemento nuclear de su filosofía: la aleteiología perseguida en *SuZ*. Como hemos visto, en 1927 distinguía una doble dimensión de la verdad: descubrimiento y estado de descubierto. *Das Geviert*, como también se ha indicado, nombra dos nuevas dimensiones: encubrimiento y estado de encubierto. Estas dos nuevas dimensiones son el resultado directo de la enfatización que se produce de la finitud tras el giro. Estas dobles dimensiones son hallazgos, a mi juicio incontestables, que de momento expondré resumidamente como sigue: todo descubrir es al mismo tiempo un ocultar, porque toda presencia se levanta y erige sobre otras presencias posibles que quedan ocultadas.

En 1935, como es sabido, se publicaba *Einführung in die Metaphysik* de Heidegger. En ella, el filósofo alemán advertía que el pensamiento metafísico sobre el ser se encontraba delimitado por el siguiente cuadrado metafísico: deber ser (*sollen*) y pensar (*denken*), devenir (*werden*) y apariencia (*schein*) (HEIDEGGER, 1935). La metafísica así encuadrada, recordaba Heidegger en este conocido trabajo, ha pensado el ser frente al devenir y la apariencia, distinguiéndolo del pensar y el deber ser. Convencido de la insuficiencia de este cuadrado que delimita el pensamiento metafísico del ser y, en armonía con el establecimiento de la diferencia ontológica en su *opera magna* de 1927, considera en 1935 que si pensamos el ser a partir del concepto tradicional de sustancia (distinguiéndose del deber ser, del pensar, de la apariencia y del devenir) seremos incapaces de comprender el sentido del ser, es decir: incapaces de comprender la comparecencia, la desocultación, la venida a la presencia. Estamos pues aquí hablando de lo mismo que hablaba ya Heidegger en 1927. Sin embargo, en 1934 se había introducido un elemento nuevo y muy significativo: un nuevo cuadrado poético.



Este cuadrado poético, del que hablaba en su comentario al *Der Rhein* y que sustituiría a aquel cuadrado metafísico, estaba constituido por las dos dualidades siguientes: nacimiento (*Geburt*) y rayo de luz (*Lichtstrahl*), indigencia-necesidad (*Not*) y raza (*Zucht*) (Heidegger, 1934). A pesar del lenguaje simbólico, el propósito de Heidegger es pensar el movimiento de la desocultación (ROJAS, 2009). El sentido de este cuadrado, en la línea defendida en el trabajo ya mencionado de 2009, sería el siguiente: un nuevo desocultar solo puede nacer si un rayo de luz ilumina esa nueva posibilidad, lo cual solo puede ocurrir si un hombre nuevo (cabe entender que alemán) entiende en este tiempo indigente la necesidad de esa nueva posibilidad. Son los primeros pasos de lo que más tarde será reconocido y designado por el propio Heidegger como *das Geviert*, el cual deberá esperar a 1949 para alcanzar su formulación madura: tierra y cielo, mortales e inmortales (HEIDEGGER, 1949). Ello después de alguna formulación previa como la de 1936: mundo y tierra, hombres y dioses (HEIDEGGER, 1936a) y sin olvidar apariciones posteriores a 1949, como la de *Bauen, Wohnen, Denken* (HEIDEGGER, 1951) e incluso cambios no decisivos, pero interesantes, como que en 1959 los mortales sean denominados nuevamente como *Mensch* (HEIDEGGER, 1959).

Es conocido que Faye ha visto en esta cuaterna que el auténtico propósito de Heidegger era representar un cuadrado constituido por dos cruces gamadas invertidas (FAYE, 2009, p. 182). Es tentador intentar señalar en ese trabajo de 1934, año en el que Heidegger abandona el rectorado, una expresión del nazismo de Heidegger. Aunque resulta interesante, desvía la atención de lo auténticamente pensado. Con el Heidegger de 1927, la «curiosidad» nos puede impedir pensar auténticamente lo que debe ser pensado. Lo que creo que aquí está siendo auténticamente pensado es el proceso por el que podemos llegar a comprender las cosas de cierta manera (para lo bueno y para lo malo). En ese sentido, lo decisivo es que se le ha dado un giro a la aleteología de 1927, a saber: si en 1927 hablaba de dos dimensiones de la verdad

(el descubrir y lo puesto al descubierto), en los años venideros se introducirán una tercera y cuarta dimensión: lo encubierto y el encubrir.

Lo que Heidegger parece haber aprendido en 1934, por su experiencia política, es que ver las cosas de un modo significa también no poder verlas de otro. Dicho de otro modo, que todo desocultar implica un ocultar. Todo lo desoculto se sustenta sobre un resto que permanece oculto. De este modo, se insiste en la finitud de la comprensión humana, pero fundando dicha finitud en la esencia propia de la verdad: todo desocultar implica ontológicamente un ocultar, porque sacar a la luz una posibilidad es dejar en la oscuridad otras posibles.

A partir de 1934, lo importante para Heidegger será analizar justamente esta finitud, la cual nunca ha estado más clara y manifiesta que en este tiempo indigente (utilizando la expresión de Löwith). En estas fechas, el tema de la filosofía de Heidegger (para lo bueno y lo malo) gira en torno a la toma de conciencia de hacerse necesaria una nueva forma de ver las cosas, pero esta necesidad es insuficiente para sacarla a la luz. El hombre, él mismo, es incapaz por sí solo de ver las cosas de otro modo. Debe ocurrir algo, quizás una catástrofe, para que el *Dasein* pueda ser el ahí de una nueva desocultación. Podría pensarse que en parte el impío apoyo heideggeriano al movimiento que vuelve inhabitable e inhóspito el mundo puede tener este oscuro sentido (ROJAS, 2012).

Heidegger, por supuesto, sigue entendiendo la verdad como en 1927, es decir, como un descubrir lo que ha sido puesto al descubierto. Ahora bien, mientras que en 1927 el *Dasein*, en este juego de presencias y ausencias, designaba el ser descubridor o lugar del descubrimiento; después de 1934, el *Dasein* designará más bien la dimensión encubridora de todo desocultar. Más que el lugar en el que se produce el descubrimiento, por el contrario, es lo que explica el encubrimiento: los mortales, finitos, son al descubrir incapaces de percatarse de lo que dejan encubierto, son los que al descubrir encubren. Si todo

descubrir es al mismo tiempo un encubrir, es porque nuestra comprensión es finita y ver las cosas de un modo significa al mismo tiempo no verla de otros. Los mortales –finitos como son– son incapaces de ver las cosas de otra manera a como le han sido puestas al descubierto. Es su finita comprensión humana la que hace que, al ver las cosas de una manera, dejen de ver las cosas de otra manera, porque son incapaces de poner en cuestión lo que están viendo.

Heidegger retoma en estos años a Platón y convierte la alegoría de la caverna en una discusión en torno a la posibilidad misma del *Dasein* de pensar las cosas de otro modo a como le parecen verdaderas. Solo el genio, el poeta, parece ser capaz de ver las cosas de otro modo. En 1935, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* se pondrá el énfasis en la importancia de lo oculto, llamado tierra; un elemento necesario para comprender el mundo, el cual se levantaría justamente construyendo la tierra y dándole forma. Al fin y al cabo, lo oculto no designa nada negativo, sino la sombra sobre la que se erige toda presencia acontecida y que veladamente amenaza toda finita presencia. Al darle forma a la tierra, esta se muestra de un modo u otro, pero su contingencia siempre amenaza; la nada sobre la que está construido el mundo, como el polvo de tierra que se escurre entre los dedos, es la que ese mismo año está siendo expuesta en su introducción a la metafísica.

Todo desocultar, diremos, es finito en un sentido doble: por un lado, siempre queda abierta la posibilidad de un nuevo modo de desocultar y, por otro lado, estas posibilidades son ocultadas y no aparecen como posibilidad. Heidegger comprende pronto en su tiempo indigente que la necesidad de pensar las cosas de otra manera revela al mismo tiempo la imposibilidad de hacerlo. Lo que debe ocurrir para que un mortal descubra un nuevo modo de ver las cosas es que esa nueva posibilidad acontezca como posibilidad. Debe serle puesta al descubierto la posibilidad como posibilidad. Esto los griegos lo designaban recurriendo a la poética figura de los divinos. Así, por ejemplo, Atenea ilumina a menudo a Odiseo nuevas posibilidades que le hacen lograr con éxito su complicado viaje. Estos divinos, sin embargo, solo



aparecen cuando quieren. A mediados del siglo XX, está claro que parecen haber abandonado a su suerte a una Europa convencida de sus ideologías y dispuesta a morir por ellas, sin ser capaces de advertir una salida a un conflicto que amenaza al mundo.

Esta imposibilidad es analizada en los comentarios a Hölderlin. Al tiempo que, poco a poco, va dando forma al hallazgo ontológico de la cuádruple dimensión de todo movimiento de desocultación (descubrir-encubrir, descubrimiento-encubrimiento), recogidas poéticamente en la cuaterna constituida por divinos, mortales, cielo y tierra, insiste en nuestra incapacidad para escapar del modo como la verdad nos ha sido puesta al descubierto.

Que toda desocultación se sostiene sobre la ausencia de otras posibles que son ocultadas y permanecen a la espera de que alguien, al ser dirigido hacia ese fondo oculto, las descubra como posibles (ROJAS, 2009, p. 266), es el resumen de una ontología de la *alethés*, que se hace desde la tristeza que supone descubrir nuestra imposibilidad de ver las cosas de otro modo. Ello era lo que condenaba a Europa y que, en 1936, Heidegger designaba como la santa tristeza (*heilige Trauer*) por los dioses huidos.

Heidegger, ciertamente, no parece estar preocupado por el mal que se está haciendo en los campos de concentración. Que su preocupación sea aleteiológica puede ser visto por algunos como una cuestión moralmente reprochable. Especialmente por los miembros de la teoría crítica. Pero es ahí donde debemos encontrar su aporte decisivo: la historia del pensar, el cambio de cosmovisión y las épocas de la filosofía no se deben al sujeto cognoscente, sino que tienen su explicación última en la propia estructura de la desocultación, pues desocultar no designa solo lo descubierto y el ser que descubre lo que le ha sido puesto al descubierto, sino que en la medida en que lo que ha sido puesto al descubierto se hace manteniendo otras posibilidades encubiertas, designa también un encubrir y un haber sido encubierto, y su ausencia hace que ninguna posibilidad sea última, que siempre sea posible –ontológicamente– ver las cosas de otro modo.

Así, toda desocultación designa ontológicamente un movimiento de presencias y ausencias que, en realidad, obligan a dividir a la historia de la humanidad en épocas: las épocas de la historia de la comparecencia y la ocultación del ser. La verdad, pensada por Heidegger como desocultación, es ella misma el fundamento de la historia del pensar, en la medida en que toda desocultación designa ese movimiento de presencias y ausencias, de ocultaciones y desocultaciones, cuya razón última de ser es la necesaria finitud de lo descubierto.

Seguramente este giro no se entendería sin las circunstancias especiales de este tiempo indigente que vive el propio Heidegger, pues una cosa es comprender el campo de sentido dentro del cual una noción, como la de raza aria, puede tener lugar y otra distinta es comprender por qué somos incapaces de liberarnos del modo en el que el mundo en el que estamos nos hace comprender el modo como lo comprendemos. En 1927, Heidegger pensaba que la existencia auténtica era posible y que para ello bastaba simplemente con tomar conciencia de nuestra finitud y de la contingencia de toda verdad. No obstante, en 1934 empieza a ver que esto no basta. Pertenece a un mundo en el cual, a pesar de reconocer su contingencia, parece que no podemos escapar. Esta experiencia vital, que incluye una profunda experiencia de autoconocimiento personal (ROJAS, 2014) le lleva a preguntarse por qué aparece esta dificultad. Su conclusión parece ser clara: los hombres, finitos y mortales, son incapaces de dotar de sentido por sí mismos, a lo sumo solo pueden quedar a la espera de que esa nueva posibilidad acontezca; lo cual no parece que Heidegger, por estas fechas, tenga muy claro que pueda ocurrir en la época de la *Gestell*.

En el mundo académico actual, el lenguaje poético que rodea a la filosofía del *Geviert* ha dificultado mucho su auténtica comprensión. Tampoco ha ayudado mucho, desde luego, la cuestión política; lo que los especialistas denominan el caso Heidegger. Sin embargo, en los últimos años, el *Geviert* se ha convertido en un tema de gran actualidad en el ámbito internacional.

## EL GEVIERT Y EL NUEVO REALISMO

La cuadratura de Heidegger se ha convertido, de modo inesperado y gracias al filósofo norteamericano Harman, en un tema de actualidad. Harman (2010a) publica *L'Objet quadruple: Une métaphysique des choses après Heidegger*, que pronto fue traducida al inglés: *The Quadruple Object* (HARMAN, 2011). En este trabajo, por supuesto, no se recupera el debate que Faye revitalizara en 2005. No se pierde el discurso en cuestiones relativas a la maldad y a la personalidad del autor, sino que la intención del filósofo norteamericano es intentar entender lo profundo y rescatable del *Geviert*. Así, Harman considera que el punto central de la cuadratura es la importancia que tiene en la cuadratura la «interrelación» (*interplay*) (HARMAN, 2011, p. 85). Esa es la misma idea que ha continuado recientemente Mitchell (2015) en su *The Fourfold*, al proponer situar la clave del pensamiento del Heidegger tardío en la idea de *relationality*. A mi juicio, estas lecturas norteamericanas suponen un avance con respecto a las lecturas poéticas e incluso las pragmáticas que abundaron sobre la cuadratura en el siglo XX. También me parece ciertamente un avance con respecto a los estudios del filósofo francés Mattéi que, aunque ha sido el filósofo que con más conocimiento ha hablado sobre *das Geviert* en los últimos tiempos, sus trabajos –de entre los que destacaría *Le Quadriparti* (MATTÉI, 2001), reeditado recientemente en 2014– realizan una labor preferentemente hermenéutica, que busca rastrear la cuadratura y sacarla a la luz en un mundo académico que la tenía olvidada, antes que intentar descubrir algo así como una suerte de clave de pensamiento que permitiera su comprensión. De esta forma, aunque el trabajo de Mattéi es desde luego necesario, valioso y el estudio hermenéutico actual más completo sobre *das Geviert*, el de Harman ha sido más influyente porque tiene una actitud distinta al intentar pensar lo profundo, al considerar que lo que auténticamente está siendo pensado aquí es la importancia de la «inter-relación».



Debe ser dicho, sin embargo, que este elemento, a pesar del énfasis de Harman y Mitchell, no es propiamente hablando una novedad de la cuadratura. Uno de los hallazgos centrales de la aleteología de Heidegger de 1927 es justamente el de la *Bewandtnis*, término que Gaos había traducido como conformidad y Rivera como condición respectiva. A esta expresión heideggeriana le ha ocurrido algo similar a lo que ha ocurrido con *Dasein*, *Ereignis* o *Geviert* que, habiendo sido sacadas del lenguaje cotidiano en su origen para dar nombre a algo nuevo, se ha complicado su traducción, pese a que no se trate de un término que suene extraño ni rebuscado. Cornelia Schmalz-Jacobsen, por ejemplo, lo ha utilizado recientemente en su conocido *best seller Russensommer*, donde –al relatar cómo, en 1943 (justo el mismo año en que se publica por primera vez el seminario de 1930, *Von Wesen der Wahrheit*, de Heidegger), su tío la envía con ocho años al mar Báltico para que pueda escapar de los nazis– dice: «*Welche Bewandtnis es mit diesem Onkel hatte, wusste ich damals noch nicht, ich hatte noch nicht einmal eine Ahnung*» (SCHMALZ-JACOBSEN, 2016, p. 27). *Bewandtnis*, aquí, evidentemente no puede ser traducido ni como condición respectiva ni como conformidad. Lo que designa aquí *Bewandtnis* es más bien la explicación, que ella desconocía, del porqué su tío actuaba de esa manera. A diferencia de *Erklärung*, que señala una explicación lógica, *Bewandtnis* apunta más bien a la comprensión de las circunstancias que permiten comprender el comportamiento de su tío. En este sentido, se pregunta Wittgenstein (1953) en las *Philosophische Untersuchungen*: «*Was hat es nun für eine Bewandtnis damit, daß Namen eigentlich das Einfache bezeichnen?*» (sec. 46). Es un problema para los traductores encontrar un término en español que, sacado del lenguaje cotidiano, permita explicar esta suerte de «significatividad» que designa el término *Bewandtnis*. Más allá de traducciones posibles, conviene desde luego y sobre todo precisar el sentido: que una explicación no tiene por qué significar siempre dar una razón, en el sentido latino de *ratio*.

Una explicación también puede consistir en destacar las circunstancias que dotan algo de significatividad. Esto es lo que quiere hacer Heidegger: no busca explicar la comparecencia dando una razón suficiente, sino descubrir el campo de significatividad que las hace posibles. A este campo de significatividad, que Heidegger denomina mundo, Markus Gabriel (2015) lo denomina campo de sentido. Heidegger (1927) lo describe con un lenguaje bastante metafísico aún: «*Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden*» (p. 84). Es decir, *Bewandtnis* es el ser del ente mundano o, dicho de otra manera, el ser del fenómeno mundano no encuentra su significatividad en la realidad extramental ni en el Yo pienso, sino en su inserción en el mundo en el que se encuentra inter-relacionado con los otros entes del mismo. Esta relación designa una suerte de «*bewenden lassen*», según la cual las cosas son puestas al descubierto como están, son dejadas estar como están.

Harman también tiene razón en sacar una importante consecuencia de esta filosofía de Heidegger. El filósofo norteamericano de la Universidad de El Cairo ha visto bien que basándose en ella es posible volver a replantear el debate en torno al realismo y el idealismo. No obstante, no parece percatarse de que esta era justamente la intención de Heidegger en *SuZ*, tal y como la expresa en el párrafo 44. Si se hubiera percatado de ello podría haber señalado mejor la herencia que su tesis debe a Heidegger. Debe ser dicho en favor de Harman que él no se limita a proponer una comprensión de la cuadratura basada en la interrelación, ni siquiera una comprensión de la filosofía de Heidegger. Su intención es más bien creadora: quiere construir sobre la cuadratura de Heidegger lo que él denomina un nuevo realismo, que se ha propagado con gran repercusión por Europa (HARMAN, 2010b).

En la lucha por convertirse en los padres de ese nuevo realismo, Markus Gabriel en Bonn y Maurizio Ferraris en Turín han publicado multitud de trabajos al respecto. Entre ellos, a mi juicio, el de más peso hasta el momento ha sido el de *Sinn und Existenz* (2016) de Gabriel, el cual es una reformulación de un trabajo previo, publicado como *Fields*

*of Sense* (2015). La intención de Gabriel, análoga a la de Harman, es volver a pensar esta *Bewandtnis* como suelo a partir del cual proponer un nuevo realismo. La diferencia entre ambos es que uno la encuentra en 1927 y el otro en 1949, y esto tiene consecuencias: el nuevo realismo de Harman se realiza intentando proponer un nuevo cuadrado, mientras que el nuevo realismo de Gabriel intenta luchar contra la imagen científica del mundo para recuperar el análisis de la mundanidad del *Dasein*, reformulando este pensamiento heideggeriano a partir de un término mucho más actual: campo de sentido.

Ambos coinciden en este aspecto: a partir de la especial noción de relación a la que le da forma el pensamiento de Heidegger de 1927 y el posterior de 1949, es posible replantear el debate en torno al realismo y al idealismo. La clave, sin embargo, es la que aporta Vigo: la nueva ontología que desarrolla influenciado por Lask, y en la que la explicación del fenómeno no recae del lado del *esse rei* ni del lado del sujeto cognoscente, dinamitándose la disputa entre la filosofía clásica (realista) y la filosofía moderna (subjetivista). Heidegger plantea una nueva ontología, un nuevo pensamiento del ser, según el cual, apoyándose en el neokantismo de Lask y la fenomenología de Husserl, el ser mismo se da, se nos muestra (lo comprendemos) en un campo de sentido (mundo) que lo «deja ser» de una determinada forma.

Heidegger propone dejar de comprender la verdad (lo pensado) como la relación entre una cosa nouménica y un sujeto que aporta la forma, para pensar en su lugar en una «cosa» que se nos da en función de determinadas relaciones que podemos comprender. Este darse, que lleva a Heidegger a hablar del claro en el que recae la libre esencia de la verdad –haciendo notar que no dominamos la comparecencia–, es similar a ese campo de sentido del que habla Gabriel y que utiliza para enfrentarse a la concepción fisicalista y metafísica del mundo, así como también es análogo a la propuesta interpretativa de Harman. Si es así, el punto inicial o fundador de ese nuevo realismo que recorre Europa es en



realidad la nueva aleteología inaugurada por Heidegger. Ello podría ser dicho también como sigue: el nuevo realismo no es una metafísica sobre la realidad, sino una ontología del sentido o una filosofía sobre la verdad, una aleteología cuyo auténtico padre fundador es Heidegger.

## CONCLUSIÓN

Heidegger defiende una aleteología donde la clave para comprender el fenómeno de la verdad no recae en el sujeto cognoscente ni en la realidad nouménica, sino en la mundana «inter-relación» que hace que «la cosa» misma comparezca como comparece. Sin embargo, esta mundana interrelación es insuficiente para comprender por qué el *Dasein* no se revela, en tiempos indigentes, ante dicha in-munda comparecencia. Recurriendo al conocido texto de Schelling, Heidegger sostiene en 1936 que en el hombre no hay nada que le lleve a revelarse necesariamente ante la inmundicia. El hombre, prisionero de su mundo, puede elegir tanto lo malo como lo bueno (HEIDEGGER, 1936b, p. 188). Este texto, que falsea el sentido del texto schellingiano como es sabido —y que probablemente se deba esta incompreensión de Heidegger a un error de imprenta, como ha puesto de manifiesto Buchheim (1997)— es antecedido por *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en el que los hombres son designados justamente como los «conservadores», los que son capaces de velar por lo que les ha sido puesto al descubierto. En esta misma obra habla de una lucha mundo-tierra, donde nadie parece ponerse del lado de la oscura tierra y el hombre se convierte —en su lucha por conservar el mundo— en el encubridor de la tierra.

El hombre, al comprender la verdad, es el guardián de la verdad. Una verdad que solo sigue existiendo mientras encuentre defensores, quienes están ciegos para comprender el mundo de otro modo posible. Los hombres parecen estar, pues, subordinados a la verdad

acontecida. En 1927, la comparecencia de «la cosa» (del útil) se explica en función a lo que Heidegger denomina su *Bewandtnis* (las relaciones mundanas que lo vuelven significativo), pero no parece preocuparse suficientemente por la incapacidad humana para ver las cosas de otra manera. Esta preocupación, más platónica que aristotélica, es la que inquieta al Heidegger de los años treinta. El mundo y su *Bewandtnis* pueden servir para comprender por qué puede instalarse la comprensión de los hombres en el prisma de la raza aria, pero no sirven para comprender por qué somos incapaces de poner en cuestión la *Bewandtnis* particular que vuelve comprensivo por qué vemos el mundo como lo vemos. Este tema, en 1934, con la emergencia de los campos de concentración, es mucho más importante que el primero. La pretendida existencia auténtica de 1927, según la cual, frente a la masa, somos capaces de ver las cosas de un modo propio, se muestra insuficiente desde el análisis de la *Bewandtnis*, porque es preciso destacar que hay una dimensión ocultante y un campo de sentido oculto al que no podemos tener acceso justamente por nuestra imposibilidad de cuestionar el modo como el mundo se nos muestra.

Como quiera que en Heidegger esta preocupación es aleteiológica, su descubrimiento no es otro que: la historia de la verdad no descansa en nuestra capacidad para poder ver las cosas de un modo u otro. Estamos prisioneros del modo como la verdad nos es puesta al descubierto. Entonces, la verdad no designa ninguna correspondencia, sino más bien una pertenencia a un campo de sentido, que es la tesis de fondo del nuevo realismo y su insistencia, continuando a Vattimo, en negar la existencia de una verdad que podamos imponer dogmáticamente a todo el mundo. Negando ese «todo el mundo» (GABRIEL, 2015), el nuevo realismo recupera la aleteiología de Heidegger y su crítica al encuadrado pensamiento metafísico sustentado sobre la *ratio*, para resituar cada verdad en su respectivo contexto de significatividad, sacando a la luz su mundanidad y, si acaso, su inmundicia.

Ahora bien, debo decir que esto no parece designar una filosofía realista, sino un límite del conocimiento humano: la presencia, de la cual solo podemos conocer lo que existe en tanto que se hace presente. Lo que el nuevo realismo dice sobre la realidad es más o menos esto: que lo que existe es mucho más que lo físico, existe todo lo que puede hacerse presente en un mundo. Es decir, el ámbito de la existencia no es pues el ámbito de la realidad, sino uno mucho mayor en el que encontramos: el error, la ficción, la mentira, la ilusión... Esto existe tanto como lo cierto, lo físico o la sinceridad, y si queremos entender la historia de la humanidad haremos bien en no cerrar los ojos a ese lado oscuro del hombre, a menudo incapaz de reaccionar ante las sombras del muro de la caverna que observa con regocijo y dispuesto a defender a muerte sin darse cuenta de la serie de relaciones que dotan de significatividad las imágenes que presencia y no pone en duda. No obstante, insisto, más que una tesis sobre la realidad, parece que justamente por su herencia heideggeriana, este nuevo realismo ofrece una ontología de la verdad, o del sentido, continuando el camino abierto por la aleiteología heideggeriana de la que es heredero.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROGAN, Walter. **Heidegger and Aristotle. The two foldness of Being.** Albany: State University of New York Press, 2005.

BUCHHEIM, Thomas. «Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger». En Fehér-Jacobs (eds.), **Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest** (pp. 24-27). Budapest: Éthos Könyvek, 1997.

FAYE, Emmanuel. **L'introduction du nazisme dans la philosophie.** Paris : Albin Michel, 2005.

FAYE, Emmanuel. **La introducción del nazismo en la filosofía.** Madrid: Akal, 2009.

GABRIEL, Markus. **Fields of Sense: A New Realist Ontology.** Edinburgh: University Press, 2015a.



- GABRIEL, Markus. **Warum es die Welt nicht gibt?** Berlin: Ullstein, 2015b.
- GABRIEL, Markus. **Sinn und Existenz.** Berlin: Suhrkamp, 2016.
- HARMAN, Graham. **L'Objet quadruple: Une métaphysique des choses après Heidegger.** Paris : PUF, 2010a.
- HARMAN, Graham. **Towards speculative realism.** London: Zero Books, 2010b.
- HARMAN, Graham. **The Quadruple Object.** London: Zero Books, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** [GA 2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927.
- HEIDEGGER, Martin. «Von Wesen der Wahrheit». En Heidegger, M.: **Wegmarken** [GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1930.
- HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»** [GA 39]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1934.
- HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** [GA 40]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1935.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [GA 65]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1936a.
- HEIDEGGER, Martin. **Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)** [GA 42]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1936b.
- HEIDEGGER, Martin. «Das Ding». En Heidegger, M.: **Vorträge und Aufsätze (1936-1953)** [GA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- HEIDEGGER, Martin. «Bauen, Wohnen, Denken». En Heidegger, M.: **Vorträge und Aufsätze (1936-1953)** [HGA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. «Hölderlins Hymnen und Erde». En Heidegger, M.: **Erläuterungen zu Hölderlins, Dichtung (1936-1968)** [GA 4]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1959.
- LEYTE, Arturo. **Heidegger.** Madrid: Alianza, 2005.
- MATTÉI, Jean-François. **Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartite.** Paris: PUF, 2001.
- MATTEI, Jean-François. «Emmanuel Faye, l'introduction du fantôme dans la philosophie». **Le Portique**, 18, 1-19, 2006. Recuperado de <http://journals.openedition.org/leportique/815>.
- MITCHELL, Andrew. **The Fourfold: Reading the Late Heidegger.** Evanston: Northwestern University Press, 2015.

FRÁPOLI, María José; NICOLÁS, Juan-Antonio. **Teorías de la verdad del siglo XX**. Madrid: Tecnos, 1997.

RODRÍGUEZ, Ramón. **Heidegger y la crisis de la época moderna**. Madrid: Síntesis, 1987.

ROJAS, Alejandro. «La ciudad inhóspita promovida por Heidegger». **Isegoría**, 47, 499-517, 2012.

ROJAS, Alejandro. «La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento». **Argos**, 31(60-61), 97-119, 2014.

ROJAS, Alejandro. **La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico heideggeriano**. Málaga: SPICUM, 2009.

SCHMALZ-JACOBSEN, Cornelia. **Russensommer. Meine Erinnerungen an die Befreiung vom NS-Regime**. München: Bertelsmann, 2016.

SHEEHAN, Thomas. «On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis». En H. Silverman, J. Sallis and T. Seebohm (eds.), **Continental Philosophy in America**. Pittsburg: Duquesne University Press, 131-164, 1983.

SEGURA, Carmen. «Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la kinesis. Hacia una ontología dinámica y aletheológica». **Discusiones Filosóficas**, v. 19, n. 32, p. 135-150, 2018.

TUGENDHAT, Ernst. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

VIGO, Alejandro. «Archeologie und Aletheologie. Zu Heideggers Transformation der aristotelischen OntologieAuffassung». **Existentia**, XII(2), 63-86, 2002.

VIGO, Alejandro. «Hylemorfismo trascendental y aletheiología. la presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask». En **Seminarios de filosofía**, v. 17-18 (2004-2005), p. 221-256, 2005.

VIGO, Alejandro. **Arqueología y aletheiología**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

VIGO, Alejandro. «Archaeology and Aletheiology The Heideggerian Transformation of The Aristotelian Conception of Ontology». **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 32, n. 1, p. 67-102, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

ZUBIRI, Xavier. **El Hombre y Dios**. Madrid: Alianza, 1986.



# 26

José Ordóñez-García  
*Universidad de Sevilla, España*

## Temples ordinarios y actitud filosófica: Heidegger como facticidad<sup>468</sup>

<sup>468</sup> Este trabajo se inscribe dentro de las actividades del Proyecto I+D De Excelencia (FFI2017/83770-P): "Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de la inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica". Ministerio de Ciencias, Innovación y Universidades del Reino de España. [https://investigacion.us.es/sisius/sis\\_proyecto.php?idproy=28413](https://investigacion.us.es/sisius/sis_proyecto.php?idproy=28413)

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.26



**Resumen:**

En este artículo no llevamos a cabo un análisis fenomenológico de los temples anímicos sin más, sino que tomamos a Heidegger como referente fáctico, es decir, como una suerte de constitución anímica determinada por su fenomenología existencial, pues a raíz de ella es posible desarrollar la investigación, en este caso, desde un determinado horizonte afectivo. La temporalidad va a destacarse, en este trabajo, como la vivencia implícita que gestiona y modula a la afectividad.

**Palabras clave:** afectividad; fenomenología; Heidegger; temple.

Hablar de temples de ánimo, concretamente de aquellos que han ido fundamentando lo dicho a lo largo de la historia del ente o del ser, es decir, de una historia afectiva de la ontología, puede resultar una tarea tan atractiva como arbitraria y, si no arbitraria, al menos un tanto relativa. Se trataría de averiguar qué temple habría constituido el fundamento existencial de cada una de las épocas o reducciones ónticas del ser. Por tanto, la pregunta a plantear sería: ¿cuál es el temple de ánimo característico de los presocráticos, de la ilustración griega, de la Edad Media, de la Edad Moderna y del mundo contemporáneo? Planteado de este modo, pareciera que estamos adscribiendo a un grupo genérico de existentes de una determinada época o periodo histórico, un determinado temple anímico común y genérico. Además, esto es llevado a cabo por un existente, aquí y ahora, que se encuentra determinado, a su vez, por un modo de encontrarse. No sabemos si desarrollar una historia del ser, su recorrido a través de los temples de ánimo, correría el riesgo de caer en un psicologismo. Sea como fuere, el desocultamiento del afecto, que domina en una determinada época, se nos ha de revelar mediante lo dicho por aquellos que en la historia de la filosofía han sido considerados hitos fundamentales: Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás... Freud, Husserl o Heidegger. Algunos de ellos incluso podrían compartir, tal vez, un mismo temple. En cualquier caso, los temples fundamentales de estos pensadores no caracterizarían, ni mucho menos, el temple fundamental de los existentes de su mundo circundante; más bien representarían el modo afectivo de encontrarse cada uno de ellos, mientras que, posiblemente, el resto de sus contemporáneos se encontrarían templados por afectos muy diversos: el panadero, el albañil, el campesino o el médico, se hallarían sostenidos por un temple del todo diferente al del filósofo o los filósofos de esa época. Y entre los mismos filósofos imperaría un temple específico. Así pues, en la historia de la filosofía, que se ocupa del ser del ente, tienen lugar temples muy distintos, a la vez que singulares, es decir, que no representan más que a existentes

concretos y no al todo de una época. Incluso podríamos hablar de temple anímico generacional, es decir, de aquella disposición afectiva que caracterizó, por ejemplo, a la generación del 98, a la del 27 o a la del 50, con lo cual tendríamos temples epocales y temples generacionales.

¿Qué ocurre, entonces, con el temple específico de un existente determinado que se pregunta por el ser o por los temples anímicos como tal, aquí y ahora? Del mismo modo que una época queda circunscrita por otra, es decir, por la diferencia, así ocurre también con las generaciones. La eseidad de una cosa no se encuentra en ella, sino en quien la determina: la eseidad de un automóvil no es ni la automovilidad ni la mecánica, sino el acortar la duración del desplazamiento con el mínimo esfuerzo. Del mismo modo, el temple anímico no se encuentra en lo que dice un determinado filósofo, sino en lo que no dice, que es lo que siente. Por ello, se trata de una descripción, porque uno no dice lo que siente, sino que, en el mejor de los casos, lo describe. Este es el suelo de lo que podría ser considerado como una fenomenología de los temples anímicos, una fenomenología de corte marcadamente expresionista (tal como podría serlo *Sein und Zeit*). Así, la palabra vendría a constituir la corporalidad (*Leib*) del sentir (*Körper*), por cuanto supone una somatización. Tristeza y alegría son términos que se dicen y se escriben, pero el oírlos no implica forzosamente que me sienta triste o alegre, puesto que el temple no es solo cuestión de oído, sino de recepción afectiva de un fenómeno cuyo referente se encuentra, por lo general, fuera de nosotros, al margen de nuestra voluntad. En este sentido, la tragedia griega sí lograba provocar en el espectador determinados afectos, puesto que en la representación aparecía el otro ante los ojos actuando un estado anímico con la capacidad de incitar en el espectador una reacción afectiva capaz de hacer emerger un determinado sentimiento (ARISTÓTELES, 2000).

Por lo tanto, lo dicho es la vía de acceso a la disposición afectiva. Uno no va por ahí diciendo que está triste sin más, o que está angustiado, sino que manifiesta y expresa una serie de cosas de tal manera



que un otro las interpreta afectivamente. Uno no puede decir que está triste si no se encuentra de un modo determinado; parece que el sentir no se dice, primeramente, sino que se padece. Por ello, el afecto solo se puede decir cuando uno se encuentra así. La pregunta «¿cómo te sientes?» es una interrogante radical por cuanto interpela a todo el existente aquí y ahora, es un acontecimiento unitario a la vez que singular: el existente se encuentra aherrojado por algo ajeno a su voluntad. Se encuentra *en* el acontecimiento y *con* el acontecimiento de la tristeza, la alegría, la pena o la angustia, ya que se trata de una experiencia singular. Lo que siente tiene su origen en la posibilidad (*sein können*) de la relación, en el «ser-con» (*mit-sein*): sin este existenciarío no es posible el temple afectivo, tal como ocurre en el autismo, pues mientras que en este el ser-con está clausurado, en aquel está abierto.

Pues bien, cada disposición afectiva, cada temple anímico, tiene su forma natural de expresarse y de consumarse, es decir, padecerlo, dejarlo ser y dejarlo desaparecer. No obstante, se nos antoja que, en el caso de la historia del ser, los distintos temples anímicos se instalan en el existente de una manera permanente hasta tal punto que la temporalidad queda en suspenso. El temple afectivo no pasa, sino que baja o sube de intensidad, pero no cambia; de modo que la angustia de Heidegger, que nombraba como «la voz» (HEIDEGGER; HEIDEGGER, 2018, p. 67)<sup>469</sup>, se constituyó, como sabemos, en su temple fundamental. Heidegger se apropió de aquello que le descentraba, que le extrañaba y le devolvía una y otra vez al estado de apertura, esto es, abrirse al estrechamiento de la angustia. Se le dio como la posibilidad de sostener su existencia en la mismidad<sup>470</sup>, dejando de lado al uno cualquiera, al nadie (el *niemand* del *Das Man*). Pero Heidegger no dice su temple fundamental, sino que en la descripción de lo que dice deja que asome lo que siente. La angustia de Heidegger es transmutada en

469 También véase Ordóñez-García (1985).

470 Mismidad que ha de entenderse aquí, en mi opinión, también como la constante aparición y desaparición del mismo modo de encontrarse: la angustia como el retorno del mismo sentimiento y, así, la misma fuente de interpelación y correspondencia.

angustia ontológica, que hace de la imposible conexión con el ente, la posible relación con el ser en cuanto ser (cuestión que nos recuerda, salvando las distancias, a la noción de lo real de J. Lacan). De ahí que sea mediante ese temple como se logra experimentar la diferencia en sentido estricto. Solo por esta diferencia absoluta es posible comprender las diferencias relativas, ópticas.

¿Qué ocurre entonces con el ser-con? En la angustia, Heidegger se da de bruces con el ser sin más. Y aquí se nos viene encima el fenómeno del «con» de manera sorpresiva, por cuanto nos sugiere una lectura de la angustia como una suerte de autismo ontológico temporal. Hecho este apunte, hay que decir que el «con» tiene una relevancia importantísima: certifica la condición de apertura del existente. Sin este, no es posible la afectividad en sus diversos modos: hay que haberse visto relacionado con alguien o con algo. Sin la alteridad no es posible el amor o el odio. De ahí que en *Sein und Zeit* Heidegger desarrolle los existenciaros «estar-en-el-mundo» y «estar-con» antes que el existenciaro «estar-en» de la disposición afectiva. Por tanto, sin el «con» no hay posibilidad en sentido estricto, apertura, solo la nuda facticidad del ser a la manera de un estar sin más: como el de una piedra. Sin embargo, tenemos que diferenciar entre aquello que carece de «con» por naturaleza y aquello que, contado con él también de modo natural, lo puede perder por alguna circunstancia.

Para aclarar esto, volvamos al ejemplo anterior del autismo. En esta patología el sujeto carece, como sabemos, del fenómeno de la relación –al menos de la relación objetiva–: no hay algo fuera de él, porque no hay, para él, un afuera<sup>471</sup>. De este modo, al carecer de un afuera (el objeto, para los psicoanalistas), carece a su vez de la consideración de

471 El psicoanálisis contemporáneo, lacaniano, utiliza el término «sujeto», en lugar del de «existente», pero no en sentido cartesiano, debido a que el «sujeto» del psicoanálisis deriva del verbo sujetar: el individuo está sujeto al goce. Por tanto, se trata, en sentido estricto, de «lo sujeto», en una clara alusión a «lo real», que es el término que acuña Lacan con relación a la interpretación que hace del «ello» de Freud atravesado por el goce, término que, a su vez, constituye la interpretación que hace Lacan del *Más allá del principio de placer* de Freud.

sujeto, siendo solo lo sujetado por algo radicalmente al margen de su conciencia. ¿Concluiremos con ello que, en el autismo, visto desde la ontología fenomenológica, no hay ente, solo ser?, ¿no hay diferencia y, en consecuencia, tampoco estado afectivo? Sin embargo, esta desafección de lo óntico no deriva de un estado de angustia o del tedio, sino de una carencia, de una imposibilidad ya dada. La angustia acontece y solo puede acontecer a resultas del «ser-con»; aquella no es posible sin este. Y Heidegger tuvo el talento de hacer de ese temple (suyo) la vivencia ontológica positiva por excelencia. En su caso, fue el modo de encontrarse que le puso de cara al ser en cuanto ser, es decir, fuera de todas sus reducciones epocales: idea, sustancia, dios, duda, noúmeno, espíritu, voluntad o inconsciente. Como resultado de esa experiencia, la nada del ente<sup>472</sup>, descubrió la relación originaria que hay entre ser y tiempo, o dicho con más exactitud: el ser «con» el tiempo: que el existente es aquel ente cuyo ser es el tiempo. Y es esa temporalidad lo que se regresa del olvido en la angustia, por cuanto al perder su relación con los entes, el existente se encuentra ahora solo ante sí mismo o consigo mismo; un «es» desocupado, aunque fuertemente afectado anímicamente, de tal modo que no puede girar la mirada más allá de sí mismo para lograr de nuevo una relación adecuada con lo óntico. Se trata de una experiencia alegórica de la muerte, en la medida en que el logro del regreso a una relación con el ente es una suerte de resurrección o nuevo nacimiento. En la angustia se experimenta la auténtica originariedad del tiempo, puesto que, antes de ella, en la vida cotidiana del uno cualquiera, la temporalidad queda oculta, y así presente, en la ocupación; pero en la desocupación, es decir, en la ruptura que se da en el «ser-con» aparece la temporalidad en toda su intensidad, pues la desaparición del «con» posibilita la aparición de la contingencia. ¿Se trata aquí, de algún modo, de una nueva relación con el ente, fundada ahora, tras la angustia, en el desapego, en un saber dejar pasar lo que una y otra vez pasa?

472 Tema central, como sabemos, de la conferencia. Véase Zubiri (1963).



## LA INQUIETUD: MODO DE ENCONTRARSE EN LA ACTITUD FILOSÓFICA

¿Es posible que la actitud filosófica esté fundada en un determinado modo de encontrarse afectivamente? Si fuera así, entonces podríamos suponer que en otras actividades sucedería lo mismo; que la investigación científica, así como la ocupación jurídica, médica o política, serían propias de un modo específico de encontrarse. Por lo tanto, las diversas ocupaciones vendrían a representar la afección singular característica de diversas actitudes, de diferentes disposiciones anímicas, de los posibles modos de encontrarse afectado. Las disposiciones anímicas orientarían de alguna manera esas ocupaciones, esos modos de estar en el mundo enfrascado en alguna actividad. ¿Significa esto que los distintos modos de ocupación tienen su origen en lo involuntario, en lo no deliberativo? En el momento en el que la actitud es guiada por lo involuntario, la deliberación pasa a un segundo plano, pues su concurso toma protagonismo para decidir meramente sobre los medios de cara al fin (razón instrumental), que no es otro que el «elegido» a raíz de la disposición. Parece, así, que el trayecto de una vida, de cara a la ocupación, viene decidido por una determinada disposición indecible. De ahí que hablar de mejores o más dignas y provechosas ocupaciones sea algo irrelevante. No hay mejores o peores disposiciones afectivas, solo diferentes modos de estar ocupado como respuesta reactiva a cada disposición, esto es: que cada disposición tiene su ocupación adecuada. Cosa distinta es que uno se crea dispuesto para algo, para lo que en realidad no lo está, como resultado de una confusión entre el deseo y la disposición. De ahí que todo existente deba ser capaz de escuchar y de hacerse cargo de su disposición, de su actitud para la ocupación que le corresponde, que la haga viable: que la deje ser. Por lo tanto, no hay malas disposiciones, sino inadecuadas en función del modo de encontrarse en cada caso. La disposición es una capacidad para

la acción, que viene determinada por la voluntad, a pesar de que esa disposición se encuentra afectada por el modo en que uno se siente. En consecuencia, la disposición, que está determinada por la demanda del otro o de lo otro, a su vez está orientada por la afectividad. Luego, el estar dispuesto es un estar ya dispuesto afectivamente. No solo me ha de interpelar el deporte; es necesario, además, que esté bien dispuesto para ello: hay buenos y malos deportistas, y el buen deportista lo es en un determinado deporte, al igual que el malo. Por eso, uno está bien dotado y tiene una buena disposición, mientras que el otro puede estar también bien dotado y, sin embargo, tener una mala disposición. Es la diferencia entre encontrarse bien o mal afectivamente.

Cuando se nos pregunta si estamos dispuestos a colaborar en tal o cual tarea, se nos inquiere por nuestro modo de encontrarnos y, en tal caso, lo que se nos plantea es si tenemos ganas de colaborar con ellos. Tenemos que sentirnos concernidos, afectados, por eso que nos interpela, de lo contrario no nos daremos por aludidos. Uno puede estar dispuesto a colaborar con el otro, al margen de la tarea, debido al amor, a la amistad o a la compasión que inspira, sin que en ello tenga relevancia la tarea para la que solicita mi colaboración. Así, mi estar dispuesto queda determinado exclusivamente por el otro y no por su tarea. Pero también me puedo encontrar dispuesto a raíz de la tarea y no tanto por el otro de la tarea, de modo que me veo interpelado desde una perspectiva moral, ideológica o científica. Por último, puedo verme concernido por el otro y por su tarea, en cuyo caso mi disposición responde, por ejemplo, al amor y a la ciencia, o a la amistad y la ideología. Resulta claro, pues, que en los tres casos me encuentro dispuesto afectivamente, aunque de diversas maneras en cada caso. Así es, hay algo en común aparte de los modos y las tareas: la actitud, la disposición. ¿Qué es lo que tienen en común esas disposiciones, para que sean consideradas como tales? La inquietud.

Encontrarse inquieto, estar inquieto, sentirse inquieto... son expresiones que parecen indicar una circunstancia, una situación, por lo demás ocasional o extraordinaria. Se tiene a la inquietud como una falta de quietud, desasosiego, pero también como una inclinación del ánimo hacia alguna cosa, como cuando decimos de alguien que tiene inquietudes pictóricas, cinematográficas o filosóficas. Se trata de la interiorización cuyo origen proviene de una relación con la exterioridad en cualquiera de sus formas. Se trata, así, de un fenómeno afectivo que, en cada caso, muestra un asunto determinado. No se reduce a los temas señalados: la inquietud no se agota en lo estético, lo filosófico o lo científico, sino que todo existente siente inquietud por alguna cuestión. Por ello, en la historia de la filosofía, así como en la vida doméstica, tiene lugar la inquietud en sus distintos modos de manifestarse: inquietud siente aquel que se interesa por el sentido de la vida, por el sentido del ser o por el futuro de sus hijos. Básicamente, no podemos limitarnos a hablar de mejores o peores inquietudes, pues esto supondría que lo involuntario tiene un fundamento moral. Toda inquietud es legítima por el mero hecho de ser posible. Sin embargo, desde la voluntad y hasta cierto punto, podemos establecer una cierta primacía entre unas inquietudes y otras. Podemos afirmar, en consecuencia, que hablar de inquietud filosófica es referirse a un modo específico de sentirse inquieto, esto es, de sentirse afectado por unas cuestiones determinadas. La inquietud de Heidegger, lo que a él le inquietaba, era distinto de aquello que le inquietaba a Elfride o al panadero del pueblo. No hay existente al margen de la inquietud.

A lo largo de la filosofía, la inquietud se ha expresado generalmente a través del «qué», del «cómo», del «quién», del «para qué» y del «porqué». Ignorancia y saber han dibujado el trazo de la inquietud y, así, de lo inquietante en cada caso: el «qué es» del inquieto ante el desconocimiento de lo que se le presenta ahí delante; el «cómo es» de la composición, descomponiendo, de lo que tiene ahí delante, pero también de «cómo se encuentra» ante lo que tiene ahí delante; el «quién es» ante el sí mismo dado ahí delante; el «para qué es» en relación a la utilidad de lo que tiene ahí delante; y el «por qué es» del inquieto



interesado por la causa, la razón o la determinación de lo que tiene ahí delante. Por lo tanto, la particularidad de la inquietud filosófica estriba precisamente en su «calidad» frente a las inquietudes del «uno cualquiera», es decir, de aquellos existentes que se inquietan por lo que dictan los *mass media* y la publicidad. Son aquellos que, por lo común, desoyen su inquietud más propia, aquella que les interpela radicalmente (su saber de la muerte), asumiendo inquietudes que realmente no son tales, sino meras distracciones, frivolidades. La auténtica inquietud no se puede soslayar, solo ocultarla sublimándola.

## LA TEMPORALIDAD: LO MÁS INQUIETANTE

El saber de la muerte nos dispone precisamente para la primacía del «cómo» frente a las otras expresiones legítimas de la inquietud. Y ese «cómo es» tiene lugar en Heidegger, influenciado por Aristóteles, en la concreción del «cómo somos», esto es, a resultas de la facticidad. Por lo tanto, la inquietud por la facticidad muestra lo inquietante en que se sostiene: la temporalidad. Este es el concepto que representa al afecto sobrevenido ante la inquietud derivada del saber de la muerte. Mas con Heidegger, como ya sabemos, la experiencia que más se acerca a una suerte de vivencia performativa de la muerte es la angustia. De modo que esta, la angustia, es el afecto mediante el cual se concretiza la inquietud genérica en el emboscado de Todtnauberg. Y lo inquietante es el «haber sido» (*Vorbei*), cuyo sentimiento afectivo es la angustia; ni el asombro, ni el miedo, ni la incertidumbre. De este modo, en *Ser y Tiempo* se tematiza aquello que inquieta a todo existente y que, sin embargo y a la vez, procura olvidar por todos los medios.

Este esfuerzo por el olvido resulta ser, paradójicamente, lo más inquietante, en la medida en que constituye una dejación de lo que somos: temporales. Este «qué» de la temporalidad deriva del «cómo» de la mortalidad: como sabemos «cómo» somos, entendemos «qué» somos. La huida frente al saber de sí es la huida ante lo inquietante,

por lo que la inquietud común y corriente del «uno cualquiera» consiste en poner tierra de por medio ante lo inquietante, huir de uno mismo; no dejar ser lo que se es a raíz de cómo se es. El fenómeno que tiene lugar en la pregunta «¿qué quieres ser?» esconde una singular paradoja, ya que en realidad no tenemos opción frente a lo que somos. No podemos elegir lo que queremos ser, pues se trata de una cuestión cuya inquietud radica en una falacia: la posibilidad de que seamos algo diferente a como somos. La pregunta correcta, no paradójica ni falaz, es la que se expresa así: ¿qué quieres hacer conociendo lo que eres, a raíz de saber cómo eres? La introspección de esta vivencia en la forma afectiva de la inquietud indica ya cuál ha de ser el sendero y la dirección de la ocupación. La conciencia de ese saber, así como su resolución práctica, se determinó en nuestra tradición mediante la fórmula: «*ora et labora*». Rezar para soportar en la desocupación lo que sabemos que somos y ocuparse para olvidar eso que sabemos que somos. Heidegger introdujo una modificación en esta fórmula para proponer una actitud distinta: cambió la oración por la serenidad (*Gelassenheit*), por el desasimiento, traducción que nos parece más correcta.

¿Por qué? Entendemos que con este desasimiento<sup>473</sup> –que lo es del apego a lo óptico (SILVANA, 2003, p. 37)– se supera la ficción de denegar lo que somos en el rezar del «*ora et labora*», puesto que en esta fórmula hay una asunción correctiva de lo que somos: el existente se limita a soportarlo, es decir, no lo toma como una fuente productiva atendiendo a sus posibilidades, a su apertura, sino que, más bien, se aferra a su «estado de yecto» en una suerte de pasmo, que obtura su disposición al «pro-yecto». El desasimiento consiste, ante todo, en dejarse uno ser lo que es, consecuencia del cómo se es fáctico. Porque el modo de apaciguar la inquietud, que no de eliminarla, y en este caso ontológicamente señalado, consiste en no ir contra lo que es, lo que uno es; de modo que el dejar ser, el desprenderse de la fijación en lo óptico, no tiene otra finalidad que la de la aceptación de lo que

473 Término que aparece en la página 73 de Sta. Teresa de Jesús (1674) y que se presta a la traducción castellana del término *Abegescheidenheit* del Maestro Eckart (1983).

nos constituye, conformarse uno a lo propio, a eso que sabe de sí y que, una y otra vez, procura obviar. De ahí que el desasimiento ha de suponer, en la medida en que implica una honestidad con la desocultación, una ética en correspondencia con el desasimiento, una asunción de la humildad: estar a la altura de lo que somos sin que eso haya contado con nuestro concurso. Aquí es donde tiene lugar la experiencia de la libertad en su sentido más profundo, por cuanto se trata de que la voluntad asuma aquello que tiene su origen en lo involuntario: nuestra condición mortal y contingente. El desasimiento es la acción de la voluntad acogiendo a lo involuntario, por lo tanto, haciendo de la inquietud el oriente de nuestro proyecto, cuyo fundamento estriba en la recepción de la muerte como el fenómeno que abraza y constituye a todas las advocaciones de la temporalidad: desde la muerte del otro, como la más radical, hasta los acabamientos cotidianos presentes en el amor, la amistad, el trabajo y los placeres y displaceres en general. El «uno cualquiera», el Nadie de Ulises para los cíclopes, reza ante la inquietud de lo más inquietante. El existente que acoge su mismidad sin reparos actúa, en cambio, dejando ser lo inquietante, es decir, dejando ser lo que es frente al olvido. Por eso, quien asume activamente el desasimiento no trabaja, sino que evoca y se cuida.

## LA INQUIETUD: ¿UN ESTADO DE ÁNIMO?

Después de lo que venimos diciendo, tendremos que concluir afirmando que la inquietud no es un estado anímico, no es un modo de encontrarse en sentido estricto, sino que es la posibilidad para la vivencia de los estados anímicos. Hemos afirmado que la inquietud era un modo de encontrarse común a todo existente, como condición de posibilidad de los diversos estados afectivos; de ahí que no toda inquietud conduzca a la angustia, pues será a raíz de lo que inquieta en cada caso lo que determine el modo de encontrarse, es decir, el sentimiento que puede advenirle a uno sin que lo haya buscado. La inquietud, pues, no



es otra cosa que el estar activo, el estar enfrascado con esto o aquello. Digamos que mientras el vivir es lo común para todos los seres vivos, la inquietud es lo común para todo existente, que no es meramente un ser vivo. El animal no puede sentirse inquieto, sino meramente reactivo: no «se» siente, aunque puede sentir. El existente, por el contrario, se siente porque es un ser inquieto y lo es por mor de lo más inquietante, que es lo suyo más propio: la temporalidad, como ya hemos afirmado. Así pues, el existente es lo más inquietante para sí mismo: lo más portentoso, según afirma Heidegger al hilo del coro de la *Antígona* de Sófocles (HEIDEGGER, 1980, pp. 183-184).

No obstante, lo inquietante, en el que resuena algo de lo inhóspito (*Umheimlich*), ¿no se funda en la quietud, en el sosiego? Efectivamente, la partícula negativa «in» es secundaria frente al término «quietud», que es anterior y raíz. Así, resulta que el estado originario del existente tendría que ser la quietud, cuyo giro hacia la inquietud vendría determinado por una vivencia, que, siendo positiva, fue asumida afectivamente como algo negativo. El sentimiento, como algo positivo, provocó, sin embargo, un afecto negativo por cuanto trajo consigo un sufrimiento, un malestar. Empero, ¿cómo podemos sostener esto si la experiencia fáctica, tal como se da, se encuentra ya plantada en la inquietud? Dicho de otro modo: ¿es que en la facticidad acontece la inquietud originariamente? Si la quietud es la posibilidad de la inquietud<sup>474</sup>, entonces aquella es más originaria que esta. A su vez, en la facticidad también conocemos enunciados del tipo «me siento tranquilo», «ahora me encuentro tranquilo». Con lo cual volvemos al mismo punto: ambos enunciados solo son posibles a raíz de haber experimentado intranquilidad. Sin embargo, no es así. Ese sentimiento de tranquilidad solo es posible por haber sido una experiencia primaria.

¿Significa esto que la inquietud es un fenómeno que acontece con posterioridad, es decir, después, más tarde? Entonces, ¿no se trata de un fenómeno temporal, algo que adviene al presente y que no va

474 A su vez la posibilidad de la quietud es el hecho mismo de la existencia en el modo de encontrarse de cada existente.

al pasado? En la actitud filosófica, la inquietud viene para quedarse; esto significa que el futuro ya ha venido de algún modo, está viniendo y, por ello, hace del presente un estar expectante, o dicho como reza el versículo: «vendrá como ladrón en la noche» (Tsalonicenses, 5:2). Solo hay inquietud cuando uno sabe lo que ha de venir, lo que ha de suceder y, porque lo teme, ha de estar alerta. Pero alerta, ¿para qué? Para enfrentarlo, de ahí la expectación como el estado anímico propio de esta inquietud por lo que ha de venir. Este es el sentimiento derivado de la temporalidad como el efecto afectivo del saber de la muerte. Concluiremos, entonces, estableciendo una diferencia entre la inquietud genérica y la inquietud específica de la actitud filosófica de Martin Heidegger del siguiente modo: en la primera, el existente vive «como si» viviese en un continuo presente no queriendo saber lo que ya sabe de sí, vive de espaldas al futuro; en la segunda, el existente vive en la expectativa y por eso se hace cargo de sus posibilidades poniendo en juego lo más propio de sí: la libertad por aquello que le interpela, su ocupación sincera, «haciendo de ella vida y labor propia» (RODRÍGUEZ, 1999, p. 33).

## BREVE COMENTARIO AL «UNO (ES) TODO»: EL ASOMBRO DE LO MÁS ASOMBROSO

¿Es posible que la ocupación filosófica venga determinada por una disposición peculiar, es decir, sin una disposición concreta no es posible la actividad filosófica? Estas cuestiones se derivan de la lectura de la conferencia de Heidegger de 1956 *¿Qué es filosofía?* No se pregunta aquí por el filósofo: ¿cómo es un filósofo? No se pregunta por la descripción de un modo de estar ocupado en el mundo, sino por la disciplina, que es una sustantivación conceptual referida a algo ya establecido. Es como si ahora lo primero fuese *la* filosofía y no *el* filósofo. Del mismo modo que nos preguntamos: ¿qué es una mesa? Lo hacemos con la filosofía. Una mesa es un mueble que sirve para poner cosas sobre él

o hacer cosas en él. Podemos incluso tener una imagen de una mesa para que el objeto y su definición nos proporcionen la información más exacta y fiable. Sin embargo, la pregunta por la filosofía u otras como: ¿qué es la libertad o la justicia?, son preguntas cuyas respuestas son más complejas, por cuanto no aluden a objetos de corte utilitario o meramente sensibles, sino a modos de actuar en el mundo. Podemos dar de ellas algunas definiciones; pero, tal como Aristóteles<sup>475</sup>, serán muy ambiguas en la medida en que se fundan en la acción: una persona actuando libremente, y solo por actuar de esa manera determinada, puede proporcionarnos una orientación para saber *cómo* tendríamos que actuar nosotros. Así pues, del mismo modo que no existe la justicia, sino la persona justa, tampoco existe la filosofía sino el filósofo, es decir, el existente que ama a la sabiduría. La propiedad, como ser propio, consiste en conocer aquello que determina al existente en cada caso (contingencia e historicidad) y, sobre todo, apropiarse de ello, esto es, hacerse con sus determinaciones y vivir según ellas. Uno tiene que elegir eso que le determina y en el modo como le determina.

Lo fáctico es, pues, el adjetivo, que vendrá a caracterizar un modo de comportamiento determinado por el afecto del caso: el asombro en los primeros filósofos<sup>476</sup>. El sustantivo tiene vocación de esencialidad y, en consecuencia, olvida lo fáctico, el asombro, transformándose en metafísico, en una fijación –más allá del presente vivido–, lo que fue temporal debido a su facticidad afectiva. Ese sustantivo, por su ascensión metafísica, convierte lo histórico en historiográfico: lo contingente en necesario; lo *sido* en *siendo*, en es. Mas con todo, ¿es correcto considerar metafísico al sustantivo?; ¿no está en relación directa con el adjetivo, con lo temporal? El sustantivo es metafísico como resultado del olvido del adjetivo: olvida el *cómo* originario fijándose exclusivamente en su resto, lo dicho. Transforma el presente de entonces en pasado para el presente de ahora, que, así, hace de la adjetivación un olvido de

475 Véase Aristóteles (1999, Lib II, 4 1105b).

476 Véase Aristóteles (1998, A, 2, 982<sup>b</sup> 10, p. 14).



la ocupación, del fenómeno histórico y fáctico. Así, pues, es un olvido del olvido: el *aquí* y *ahora*, también eludido, y el *allá* y *entonces*.

Volviendo al texto de Heidegger, nos encontramos con la siguiente consideración:

Todo ente es en el ser... todo el mundo sabe que el ente es aquello que es. ¿Qué otra cosa le queda al ente sino esto: ser? Y, a pesar de todo, fue justamente este hecho –que el ente permanezca reunido en el ser, que el ente aparezca a la luz del ser– lo que en primera instancia asombró a los griegos, y solo a ellos. El ente en el ser: esto fue lo que causó a los griegos el mayor de los asombros. (HEIDEGGER, 2004, p. 44)

Se trata del momento que anuncia ya la diferencia entre el pensador, el filósofo y la filosofía (sofos, filo-sofos, filo-sofía). De este modo es como Heidegger parece sugerir la diferencia que tiene lugar entre el decir, el oír el relato de lo que ha sido dicho y el leer lo oído por unos y otros sobre lo dicho. Ello nos obliga a hacernos la pregunta por el momento afectivo en cada caso. La interpretación que hace Heidegger de la unificación de lo múltiple le conduce a la afirmación del asombro como la respuesta afectiva ante ese desvelamiento, es decir, que el asombro no es la condición de posibilidad del *sofos*, sino su consecuencia. Por lo tanto, el saber es el punto de partida, la condición de posibilidad del asombro, a raíz de lo encontrado por mor del encontrarse. Ese saber no responde a una actitud programática, sino a un interés sostenido por el anhelo, por una curiosidad inquieta. ¿Cómo pudo acontecer esa *visión* de lo mismo, como *uno*, en lo diverso y diferente? El asombro, por consiguiente, es consecuencia de la aparición de algo inesperado, repentino, aunque posibilitado por una actitud activa, por una ocupación; por una apertura. De este modo, el desvelamiento tiene lugar dejando a la filosofía en una situación comprometida, ya que su origen, su certificado de nacimiento, escapa a la voluntad; o, como dice Heidegger, su origen es el olvido:

La salvaguarda de lo más asombroso –el ente en el ser– se produjo gracias a que unos pocos tomaron el camino que conduce hacia lo más asombroso, es decir, lo σοφόν. Se convirtieron así en aquellos que aspiraban a lo σοφόν y que, en virtud de su propia aspiración, despertaron y mantuvieron vivo en otros hombres el anhelo por lo σοφόν ... lo σοφόν –el ente en el ser– se busca ahora de una forma expresa... el φιλεῖν τό σοφόν se convierte en «φιλοσοφία». (HEIDEGGER, 2004, pp. 44-45)

Unos supieron y otros, sin embargo, quisieron saber: esta es la diferencia que señaló Heidegger. Una diferencia que también puede expresarse como la que hay entre los que piensan y los que quieren pensar o aspiran a ello; se podría decir que es la diferencia entre modernos (hodiernos) y clásicos (eruditos). Se trata del paso que va de la desocultación a la ocultación de lo desocultado, de ahí que el asombro se pierda en aras de la aspiración. Pero visto así, sin más, resulta ser un fenómeno algo paradójico, pues diferenciar entre lo σοφόν y el aspirar a ello (filo-sofos), nos lleva a la siguiente pregunta: ¿es que los pensadores, a los que Heidegger admira, no aspiraban al saber mientras que los filósofos sí? Se puede entender la intención de Heidegger –que no deja de ser una posición hermenéutica–, pero situar a la aspiración solo del lado de los que anhelan lo σοφόν, frente a Heráclito y Parménides, no resulta suficientemente claro. En todo caso, lo que sí lo parece es que la diferencia entre esos dos «momentos» estriba en una suerte de posición fundada en un principio de autoridad; posición que, por otro lado, sabemos que ha de ser concedida y reconocida por el otro. Darse la autoridad a uno mismo no es posible sin la anuencia del otro; en cuyo caso se trata de simple autoritarismo. Además, decir que alguien aspira a alguna cosa supone ya saber a lo que se quiere aspirar. En este caso «eso» se sabe, es decir, el filo-sofo sabe a lo que aspira, por lo tanto, tiene un cierto conocimiento del objeto de su aspiración, otra cosa es el cómo lograr conseguir eso a lo que se aspira, aquí: cómo conocer el «Uno (es) Todo». Expresado de esta manera, el filo-sofo, tal como lo describe aquí Heidegger, es aquel que sabe lo que busca, pero

desconoce *cómo* encontrarlo. Desconocer el método, la *vía*, el *cómo*, no el *qué*. Luego, se le oculta el método<sup>477</sup>. De este modo, se encuentra con una desocultación que le oculta otra cosa, en este caso, lo fundamental. Sobre todo, se le oculta la disposición anímica de aquel «Uno (es) Todo», es decir, el modo de encontrarse del «sofos»: los estados afectivos de Heráclito y Parménides.

¿Por qué sí pudieron asombrarse al venírseles a la mente ese «todo ente es en el ser»? (HEIDEGGER, 2004, p. 43). ¿No es esto lo mismo que decir que el ser no es ente alguno?, ¿que el ente es en aquello que no es un ente?, ¿qué ha ocurrido aquí si procuramos entenderlo desde la facticidad? Que, para describir una cosa, un ente, en este caso (un árbol, el aire, el fuego, la idea o la sustancia), hemos echado mano del lenguaje. El decir, que no es un ente, ha venido a constituir el ámbito de lo óntico al completo. Ente, por tanto, es todo lo que se dice sin que lo dicho sea un ente, en cuyo caso nos limitaríamos a dar primacía a un determinado ente, entre otros, como si este contase con un privilegio ontológico (y moral) frente a los otros: más ser (y mejor) que ellos. Solo por esta dación del ser se revelan los entes en su peculiaridad. Así, lo único que falta es darse cuenta –estar despierto, estar al tanto, al cuidado– de que es el existente el que habla, el que dice, el que reúne, el *cómo*. De este modo, no es extraño que Heidegger identifique el ser con el lenguaje y que este, por estar ya ahí cuando venimos al mundo<sup>478</sup>, a lo sumo

477 El método, como vía de acceso, en este contexto, fue establecido por Parménides en lo que se conoce como la «vía de la verdad» en su famoso poema:

Pues bien, te contaré (y tú, tras oír mi relato, trasládalo) las únicas vías de investigación pensables. La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión (pues acompañar a la verdad); la otra que no es y es necesariamente No-ser, esta, te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo No-ser (es imposible) ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser... (KIRK; RAVEN, 1979, p. 377).

Por tanto, la vía de acceso al «Uno (es) Todo» es precisamente esta, o al menos, por pura derivación lógica, debería serla. Por otro lado, una muy interesante como original reflexión sobre las vías de Parménides es la que propone E. Severino en la «Primera parte» de su libro *Esencia del nihilismo* (1981, pp. 47-150).

478 Para este tema, véase Sloterdijk (2006).



solo podamos pernoctar en él y no nos sea posible aspirar a más<sup>479</sup>. También Heráclito y Parménides se encontraron en esta misma situación, aunque no la tematizaran: todo existente venido al mundo se encuentra en esta situación respecto al lenguaje. Facticidad. Diremos, por lo tanto, que aquellos pensadores se asombraron –y este asombro lo puntualizó Aristóteles<sup>480</sup>– ante una pluralidad que solo era aparente, pues aquello que posibilitaba esa pluralidad era una unidad constituyente sin ser constituida sino solo atestiguada por el existente, es decir, dada. El Λόγος reúne aquello que los sentidos perciben como diferente, de ahí que lo óntico venga a representar, en el decir –lo siendo–, la reunión de lo ontológico. En el «Todo» aparecía el «es» como eso que reúne la diversidad de lo existente. De esta forma, fue mediante la abstracción de lo contemplado como se reveló esa unidad mediante el lenguaje: ¿y cómo llegó el existente a esa abstracción?, ¿cómo se le vino a la mente a esos pensadores frente al resto de sus contemporáneos? Sería demasiado arriesgado, incluso pretencioso, confiarlo a un determinado modo de encontrarse y no a nuestra condición trascendente –que, de alguna manera, es ya la condición de posibilidad de los modos de encontrarnos en el mundo–. De ahí que la inquietud, debido a esa trascendencia, sea la corporeización afectiva de esta. Dar con el contexto vivencial de Heráclito o Parménides es ciertamente complicado. A lo sumo, solo podemos figurarnos ese contexto a raíz del nuestro, ya que es, en última instancia, el único referente «objetivo» con el que contamos. Así, pues, aquel «Uno (es) Todo» fue un acontecimiento posibilitado por el estado de apertura de aquellos pensadores, del mismo modo que nosotros estamos abiertos al decir de ellos.

479 Solo Hölderlin expresó, de algún modo, ese anhelo desmedido en sus versos:  
¡Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir,  
y sea mi palabra lo que vi, lo sagrado.

«Como cuando en día de fiesta», Heidegger (1983, p. 71).

480 Véase Aristóteles (1998, A. 2, 982b 10, p. 14).

La apertura de aquellos pensadores, así como el desvelamiento de la unidad, de lo único que siempre es lo mismo inalterable allí donde mire y me encuentre, indica, al menos de forma genérica, aunque singularizada temporalmente, una disposición a la escucha que gira desde la exterioridad a la interioridad, posibilitando la recepción de lo ya dado, aunque no tenido en cuenta, y que, de algún modo, estaba ahí: lo oculto en lo dado. El asombro no es otra cosa que la consecuencia de esta situación obvia, que precisamente por ser así era lo menos evidente. De ahí que el asombro lo sea por la simpleza de lo asombroso, una simpleza que nos sume en alguna que otra paradoja, por cuanto altera nuestro conocimiento de algunas cosas como, por ejemplo, el tiempo. Porque el ser resulta de la fijación conceptual del «es» en relación con los entes, a las cosas que son. En alemán, resulta más fácil de entender porque los términos que utiliza Heidegger son: «*seienden*», «*sein*» e «*ist*». No hay «*seienden*» sin «*sein*», y no hay «*sein*» sin «*ist*». En este sentido, la apertura, sin la cual no es posible el asombro, se encuentra circunscrita al presente, a lo que se revela aquí y ahora. Cuestión distinta es que Heidegger, al inicio de su proyecto filosófico, se proponga como tarea el conocimiento del existente como tal, en la medida en que es la condición de posibilidad de acceso al sentido del ser; ese acceso viene determinado por las características del existente (los existenciarios) a raíz de la fundamental: la temporalidad. Esto significa que la aperturidad se encuentra condicionada, a su vez, por esos existenciarios. De ahí que el olvido del ser, para Heidegger, remita en última instancia al olvido del ser del existente, es decir, del «cómo somos». ¿Es posible que el asombro originario resida en esto?, ¿que lo asombroso del asombro sea el olvido del «cómo» del existente? Así pudiera ser. El pensar del existente reúne lo diverso en el «es». Solo que, en su caso, esa reunión acontece en la temporalidad: en el presente se incorpora el futuro (posibilidad) como pasado (en el modo de lo sido que será en el estar siendo). La apertura lleva a cabo la recepción del recorrido completo de la temporalidad, y esta se

constituye como la «forma» en que el ser se abstrae en el existente. Por eso, el asombro de Heidegger es ante la mismidad, que es el origen oculto de aquel asombro postrero. Seré, sido y siendo quedan reunidos en el «es» de cada caso.

A modo de conclusión, diremos que, al amparo del texto de Heidegger, el asombro fue el estado de ánimo determinante para el filosofar, esto es, para aquellos que quisieron seguir los pasos de los pensadores (Heráclito y Parménides). Por lo tanto, se nos oculta el estado de ánimo de esos pensadores, pero no sus dichos. Evidentemente, no es lo mismo decir «Uno (es) Todo», que oír o leer eso dicho, fundamentalmente porque el «pensar» acontece junto a la cosa misma, sostenido y circunstanciado por la vivencia: la cosa y el decir de ella están vivos, irrumpen en sentido estricto. De ahí que en el asombro sea necesaria una distancia, una diferencia entre el que se asombra y aquello que le produce asombro. De este modo, es correcto ver en la actitud filosófica una distancia entre ella y la cosa, lo σοφόν, una suerte de temporalización entre el «es» y lo «sido», entre el pensar y el filosofar. De ahí que, en el filosofar, se dé una temporalidad específica: tomar lo sido (pensado) como lo que habrá de ser (llegar a pensar) aquí en el es (pienso).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica** (edición trilingüe de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco** (ed. bilingüe y trad. de María Araujo y Julián Marías). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

ARISTÓTELES. **Poética**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la metafísica**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1980.

HEIDEGGER, Martin. «Como cuando en día de fiesta». En **Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin (69-96)**. Trad., de José María Valverde. Barcelona: Ariel, 1983.



HEIDEGGER, Martin. **¿Qué es la filosofía?** Barcelona: Herder, 2004.

HEIDEGGER, Martin; HEIDEGGER, Fritz. **Correspondencia 1930-1949.** Barcelona: Herder, 2018.

KIRK, Geoffrey, RAVEN, John. **Los filósofos presocráticos** (frag. 344). Madrid: Gredos, 1979.

MAESTRO ECKART. **Tratados y sermones** (trad., introducción y notas de Ilse M. de Brugger). Barcelona: Edhasa, 1983.

ORDÓÑEZ-GARCÍA, José. «Heidegger desde la voz sin fondo». **Er. Revista de Filosofía**, v. 1, p. 31-42, 1985.

RODRÍGUEZ, Claudio. «Don de la ebriedad (I)». En Rodríguez, C. **Desde mis poemas.** Madrid: Cátedra, 23-85, 1999.

SEVERINO, Emanuele. **Esencia del nihilismo.** Madrid: Taurus, 1981.

SILVANA, Filippi. «Martin Heidegger y la mística eckhartiana». **Invenio**, v. 11, p. 33-39, 2003.

SLOTERDIJK, Peter. **Venir al mundo, venir al lenguaje.** Valencia: Pre-textos, 2006.

STA. TERESA DE JESÚS. «Carta XIX al P. Rodrigo Álvarez». En **Obras** (Tomo III). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. (<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-iii--0/html/>)

ZUBIRI, Xavier. **¿Qué es metafísica?** (versión española). Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1963.





# 27

Luis Fernando Mendoza Martínez  
*Universidad Nacional Autónoma de México,  
Seminario de Metafísica FFyL, México*

## **Martin Heidegger- Nicolai Hartmann:** acerca de la posición del humano en el mundo <sup>481</sup>

<sup>481</sup> Este texto ha sido elaborado con el apoyo del proyecto PAPIIT IN 404619, "Metafísica y Paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.27



**Resumen:**

Este trabajo tiene como objetivo un diálogo crítico entre las concepciones de Martin Heidegger y de Nicolai Hartmann en torno a la posición del humano en el mundo. Para ello, se comenzará por recobrar la propuesta de Hartmann sobre el pensar problemático como vía para una nueva metafísica sistemática, y para una apropiación productiva del pensamiento heideggeriano. A partir de esto, se situará el diálogo entre ambos pensadores en la discusión en torno al paradigma de la *Antropología Filosófica*, el cual fue planteado expresamente por Max Scheler y Helmuth Plessner, y que se apoyó en las investigaciones ontológicas de Hartmann. Sobre esta base, se expondrá algunas tesis ontológicas básicas de Hartmann en torno a la relación sujeto-objeto, a partir de su tratado *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Finalmente, discutiré críticamente la manera como Heidegger concibió la relación humano-mundo en *Ser y tiempo*, así como en su lección *Conceptos fundamentales de la metafísica*, mediante su confrontación con la idea hartmanniana de la conciencia espiritual y su posición excéntrica en el cosmos, expuesta en *El problema del ser espiritual*.

**Palabras clave:** Martin Heidegger; Nicolai Hartmann; pensar problemático; Antropología Filosófica; sujeto-objeto; ser en sí; representación; proyección; correlación; posición excéntrica.



*La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella.*  
Platón, *Parménides*, 137 e

## INTRODUCCIÓN

La posibilidad de la apropiación histórica productiva de una propuesta filosófica –una apropiación que arroje luz sobre los enigmas del presente–, se funda en el descubrimiento de conexiones entre la diversidad de ideas que proyectan los pensadores de una época. Entender la configuración de las ideas de un solo pensador sin adentrarse en la complejidad del ambiente histórico en el que respira, es un ejercicio que sacrifica por anticipado la perduración de su vitalidad intelectual en aras de una turbia idea de «especialización». Dicho de modo concreto: si aún es factible una comprensión fructífera de los planteamientos fenomenológico-hermenéuticos de Martin Heidegger, ella solo puede darse bajo la condición de que se interpreten y se confronten sus ideas a la luz de su convergencia, en *núcleos problemáticos*, con las otras tendencias filosóficas que configuraron la situación intelectual de su tiempo. No nos referimos aquí a una historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) –como la que plantea Reinhart Koselleck en torno al uso y juego efectivo de los conceptos en la vida social, jurídica y política–, sino a una *comprensión de los planteamientos filosóficos* desde las coordenadas de una *historia de los problemas* (*Problemsgeschichte*). En esta dirección, proyectaron, primero, Wilhelm Windelband (1960, p. V) y, luego,

Nicolai Hartmann, la idea de una historización de la filosofía en una formulación estrictamente aporética<sup>482</sup>.

En lo siguiente, nos moveremos sobre el supuesto del método fenomenológico-aporético, bosquejado por Hartmann en su *Autoexposición sistemática* (HARTMANN, 1989, pp. 5-17). Para el filósofo báltico-alemán, el pensar problemático (*Problemdenken*) representa la condición de una nueva forma de metafísica: aquella que va más allá del sistema de la metafísica, como se proyectó en la época del idealismo alemán, hacia una *metafísica sistemática* elaborada sobre la base del reconocimiento y reactualización de sus *problemas perennes*. Que optemos por esta vía para una apropiación productiva de la herencia heideggeriana, y no por un desmontaje lineal y retrospectivo de la historia de las concepciones del ser, responde a un hecho objetivo: a la reiteración de ciertos *contenidos problemáticos* a lo largo de los cambios de situaciones históricas. Estos contenidos problemáticos perennes, por su propia índole, solo pueden recibir un *tratamiento parcial*, limitado por el estatuto del conocimiento y las técnicas vigentes en cada época, así como por la limitada concepción que cada investigador tiene de la trama total del proceso histórico en el cosmos. Pero un tratamiento parcial está lejos de ser una solución definitiva o una superación de la cuestión; solo el pensamiento especulativo podría pretender resolver

482 En su tratado breve de 1932, *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Hartmann señala su distanciamiento respecto del intento de Windelband en lo que concierne a cómo entiende este la historia de los problemas, véase Hartmann (1957, pp. 7-8). Al parecer de Hartmann, en vez de un registro del progresivo penetrar del pensamiento, de las soluciones parciales y del desplazamiento histórico de la situación de los problemas, Windelband se conforma con la presentación de una división del material histórico según ámbitos o disciplinas dentro de las pretensiones de sistema de cada una de las épocas. Los problemas son atendidos solo dentro de los límites de las mismas divisiones que los pensadores trazaron dentro de la totalidad de su sistema. De esta manera, la conexión transversal de los grupos de problemas se pierde, o bien no se deja abarcar con la mirada. Pero, de este modo, no se tiene más que ideas y doctrinas, o bien, sistemas e «ismos». En este modo de proceder, se ha eliminado la dimensión metafísica de los problemas. En consecuencia, las conquistas de la intelección no se presentan más que como productos acabados de una pretensión de un sistema definitivo de la filosofía. Por ello, Hartmann tiene la convicción de que la historia efectiva de los problemas –la cual debiera descansar en el *reconocimiento de los problemas dentro del trabajo de reflexión de los pensadores*–, no ha sido escrita aún.

un problema perenne. Para Hartmann, el desarrollo del pensamiento aporético depende del discernimiento entre el tratamiento que dan los pensadores a una cuestión dentro de los límites de su situación histórica, y el resto insoluble del problema que retorna como aún investigable. Por ello, el pensador de Riga advertía que:

Aún no poseemos una historia de la filosofía que sepa sacar lo muerto de lo vivo y conscientemente hacerlo fructífero en el progreso. Falta todavía la conciencia de que los tremendos contrastes de las imágenes constructivas del mundo son solo exageraciones de una consecuencia sistemática especulativa, y de que solo son una forma de aparición histórica externa, detrás de la cual se esconde el producto real de una investigación penetrante. (HARTMANN, 1989, pp. 8-9)

Así, esta nueva metafísica sistemática, en tanto que histórico-aporética, implica que las ideaciones elaboradas por los filósofos, tanto en el pasado como en el presente, emergen de un ambiente espiritual que hereda cuestiones reiterativas, y lo hace a la luz de la *situación* histórica en la que esas cuestiones reaparecen en la especificidad de su contenido problemático, y lo hace dentro del limitado patio de experiencia de cada individuo. Esta singular forma del heredar, en la que se expone la conexión de lo viejo con lo nuevo, constituye el marco en el que nos encontramos ante lo aún por conocer. En correspondencia, los *planteamientos* concretos de los problemas filosóficos representan la singularidad de los tratamientos y posicionamientos históricos frente al contenido perenne de las cuestiones. Este contenido, por su carácter reiterativo –esto es, en cuanto no se da una sola vez, ni reaparece en forma idéntica–, es suprahistórico en alguna medida, y representa la fuente metafísica inagotable de donde emana la pluralidad de las cuestiones típicamente filosóficas. Para el pensar problemático, la unidad de la historia de la filosofía depende de que se la comprenda, no como la reiteración de una única pregunta suprema, sino como el abordaje de un complejo aporético que ha de ser descubierto cada vez en su trama parcialmente oculta.



## PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: CRISIS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA IDEA DE LO HUMANO

En los primeros treinta años del s. XX, a la luz de los descubrimientos experimentales en disciplinas como la Biología y la Psicología, y desde las interpretaciones de las jóvenes ciencias del espíritu como la Antropología, la Sociología, el Derecho y la Economía Política, el enigma perenne de lo humano se vio necesitado de una nueva aproximación filosófica. Más aún, la filosofía misma tuvo que volver a pensarse en su posibilidad y sentido, pues parecía que no quedaba sector alguno de la realidad que fuera de su propia competencia. Desde la época de Kant, solo la crítica del conocimiento (*Erkenntniskritik*) –la pregunta por el carácter ideal de las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia en general– parecía ser un terreno de relativa autonomía para la filosofía. En esta dirección, filosofía primera e investigación de la subjetividad trascendental se tornaron expresiones sinónimas. Esto es evidente en la obra kantiana *Los progresos de la metafísica*:

La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en cuanto se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia. (KANT, 2009, XX, p. 260)

En virtud de dicho planteamiento, la cuestión acerca del sujeto humano conservó aún por algún tiempo el ropaje de propedéutica de la metafísica futura. Más aún, en su introducción a la *Lógica* (publicada en 1800 por J. B. Jäsche), Kant advierte que las preguntas de la filosofía en sentido cosmopolita –¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? – se refieren en última instancia a la cuestión: ¿qué es el hombre? Solo en esta pregunta por el humano podría resolverse, según el maestro de Königsberg, la cuestión en torno a la singular posición y finalidad de todo conocimiento y uso de la razón (KANT, 2000, p. 92).

Sin embargo, a partir de la paulatina eliminación del contenido metafísico-especulativo de la labor científica en general, tanto lo humano en cuanto objeto de estudio, como también la manera de abordarlo, entraron en una *crisis* como nunca se había suscitado en la historia occidental. De manera señalada, las investigaciones biológicas de los primeros treinta años del s. XX comenzaron a mostrar que en el organismo animal hay una esencial vinculación correlacional entre su mundo interior de signos (*Innenwelt*) y la conformación de su mundo ambiente (*Umwelt*). Por ello, la noción de *mundo* dejó de considerarse una idea exclusiva de la racionalidad humana, como había sido usual en la filosofía desde Kant. Así, la crisis de la filosofía se fundó en la de la idea de lo humano en su relación con la vida, y su singular posición (*Sonderstellung*) en el mundo. A la luz de las ciencias individuales, dicha posición singular podía ser ahora tratada desde diversos ángulos y de un modo comparativo; cada uno de esos ángulos contaba con su respectivo sentido de objetividad fundado en la productividad del proceder metódico, fuese experimental o histórico-crítico. Esto trajo como consecuencia que en el ambiente intelectual de aquella época se respirara la imposibilidad de una *teoría* de lo humano, es decir, de una *visión de conjunto* de lo humano y su posicionamiento en el todo del cosmos. Frente al asomo de dicha imposibilidad, en la introducción a su breve tratado de 1928, *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler (1981) indicó un camino por el cual la filosofía podía emprender su reforma a la luz del problema de lo humano en su tiempo:

En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un nuevo *denuedo de veracidad*; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente –o solo a medias o a cuartas conscientes– a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí; el denuedo de desenvolver una nueva forma de la conciencia y de la intuición de sí mismo, aprovechando a la vez los ricos tesoros de saber especializado, que han labrado las distintas ciencias del hombre. (p. 21)

Los planteamientos que desarrollaré a continuación se ocupan del enigma perenne de lo humano, en el contexto de la filosofía alemana de inicios del siglo pasado. De manera concreta, elaboraré indicaciones mediante las que se establezca un diálogo crítico entre la concepción heideggeriana de lo humano y su referencia al mundo (el *Dasein* como descubridor y configurador del mundo en cuanto tal), y las investigaciones del filósofo báltico-alemán Nicolai Hartmann en torno a la relación sujeto-objeto y su posicionamiento excéntrico (*exzentrische Stellung*), también configurador, dentro de la fábrica del mundo. En su tratado sobre el ser espiritual, dirá el pensador de Riga que: «Entre el hombre y el mundo hay una relación dinámica recíproca [*ein gegenseitiges dynamisches Verhältnis*], un formar [*Formen*] y ser formado [*Geformtwerden*].» (HARTMANN, 2007, p. 190). La elección de Hartmann como interlocutor de Heidegger para aclarar la cuestión de la posición de lo humano en el cosmos, se debe a que las investigaciones del pensador de Riga fueron determinantes para el desarrollo del teorema de la *Antropología Filosófica*,<sup>483</sup> expuesto por Max Scheler en el tratado recién referido –aunque el proyecto fue mencionado por él en *Sociología del saber*, de 1924–, y por Helmuth Plessner en su gran obra *Los estratos de lo orgánico y de lo humano*, también publicada en 1928 (de igual manera, Plessner expresó su proyecto de *Antropología Filosófica* años antes en su tratado de 1924, *Límites de la comunidad. Crítica del radicalismo social*).

483 Como ha señalado Joachim Fischer (Fischer, 2011), la expresión «antropología filosófica» puede entenderse en dos sentidos: 1) como una *disciplina* dentro de la investigación filosófica que se enfoca en el desarrollo histórico de concepciones del mundo (como hizo Bernhard Groethuysen, discípulo de Wilhelm Dilthey), o bien estudia al humano y su expresividad en formas simbólicas (Ernst Cassirer, dentro de la corriente neokantiana); 2) como un *teorema* o *paradigma* en el que se piensa el singular posicionamiento del humano en el cosmos, en cooperación con las investigaciones de las ciencias particulares de la naturaleza y del espíritu (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Es esta segunda acepción la que aquí interesa para el diálogo crítico propuesto con Heidegger, en tanto que los planteamientos del paradigma de la Antropología Filosófica –escrito en mayúsculas, porque se trata de un modo de hacer filosofía, o de una tendencia filosófica– surgen de un intenso diálogo entre Scheler, Plessner y Hartmann, a quienes Fischer denomina la *constelación de Colonia* (*Kölner Konstellation*).



El paradigma de la *Antropología Filosófica* fue cuestionado por Heidegger en las lecciones posteriores a *Ser y tiempo*, y de manera señalada en su lección de 1929/30, *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, sin que el filósofo de Meßkirch reparara en las fuentes, ni en las diversas formulaciones que ofreció dicho paradigma. El rechazo de Heidegger a dicho teorema se centra en la elaboración de Scheler -quien, a su parecer, no desarrolla de una manera suficientemente radical la conexión entre la antropología filosófica y la metafísica, por el impedimento que implica el supuesto de que el humano unifica en sí todos los niveles de lo ente (HEIDEGGER, 2007, pp. 242-243)-, sin que aquél considerara siquiera el tratado de 1928 de Helmuth Plessner<sup>484</sup>, ni se remitiera a una revisión de las bases ontológicas que les había ofrecido tanto a Scheler como a Plessner los planteamientos filosóficos de Nicolai Hartmann. Esta aproximación limitada que hizo Heidegger en su momento a la expresión «antropología filosófica» motiva a que los epígonos nos aproximemos a la cuestión con una mirada fresca en la que se destaquen una serie de

484 A la luz de la obra *The Heidegger Concordance* (JARAN; PERRIN, 2013), en la que se recogen los conceptos fundamentales y los nombres que aparecen en la GA heideggeriana, resulta sumamente llamativo que en el índice de nombres propios no aparezca siquiera el nombre de Helmuth Plessner. Sorprende más aún la situación a la luz de que el tratado de 1931 de Plessner, *Poder y naturaleza humana* (2018), sostiene una discusión con la idea heideggeriana de *Dasein* en un contexto político-histórico. Sin embargo, es un hecho que se encontraron Heidegger y Plessner en Marburgo, en 1923; también ese día, Plessner visitó a Hartmann en su despacho, según la carta de Plessner a Josef König del 11 de noviembre de 1924 (FISCHER, 2012, p. 138). El propósito de la visita era reclutar al consejo editorial de la revista *Philosophischer Anzeiger*. Según documenta el texto de Fischer, desafortunadamente entre Scheler y Plessner hubo entre 1927-1928 una rivalidad académica que rompió con el ánimo colaborativo de la constelación de Colonia; los esfuerzos de Hartmann para mediar la disputa no trajeron conciliación entre maestro y alumno. En medio de la situación, herido por la inminente aparición de *Los estratos de lo orgánico y del humano*, Scheler comunicó a cuatro colegas, entre ellos a Heidegger, que Plessner habría incurrido en un supuesto plagio, en el robo de ideas para su tratado. Además, el filósofo muniqués alegó que pronto aparecería una obra suya de «Antropología Filosófica», una especie de suma de su pensamiento. De dicha obra no hay rastro en el legado scheleriano. Sin embargo, los rumores de Scheler, incuestionados por sus colegas, tuvieron el efecto inmediato de que la obra de Plessner no fuera recibida en su propio peso. Por su origen judío, después de 1934, el pensamiento de Helmuth Plessner quedó sin escucha en Alemania, pues las autoridades nazis le retiraron la cátedra en Colonia. Plessner huye a Turquía y con la ayuda del fisiólogo animal F.J.J. Buytendijk, regresa a Holanda, a la Universidad de Groningen, para ocupar la cátedra de Sociología desde 1934 hasta 1951.

conexiones de ideas que hasta ahora han permanecido sepultadas por una tradicional falta de cuestionamiento acerca de lo que el filósofo de Meßkirch captó de manera sesgada en lo que respecta a algunos de los proyectos filosóficos de sus contemporáneos.

Actualmente, como apoyos para balancear la opinión dominante desde la fenomenología-hermenéutica de Heidegger, Joachim Fischer y Matthias Wunsch, entre otros, han destacado las colaboraciones productivas de esos tres pensadores –Scheler, Plessner y Hartmann– mientras coincidieron en la Universidad de Colonia entre 1925-1927. De esa manera, Fischer sostiene que con las obras mayores *Rasgos fundamentales para una metafísica del conocimiento* (1.ª ed. 1921/2.ª ed. 1925) y la *Ética* (1926), así como con los escritos menores *¿Cómo es posible una ontología crítica en general?* (1923) y *Leyes Catorce* (1926) –los cuales fueron igualmente concebidos como capítulos para la *fundamentación de la doctrina general de las categorías*–, Hartmann contribuyó a que Scheler y Plessner, cada uno desde sus propios impulsos y tendencias, desplegara una concepción de la estratificación de la realidad en la que se da el singular posicionamiento de la relación sujeto-objeto en el cosmos (FISCHER, 2011; FISCHER, 2012; WUNSCH, 2012). En lo que sigue, señalaremos en qué medida las ideas de Hartmann influyen en el paradigma de la *Antropología Filosófica*, y de qué manera dichas ideas siguen su propio curso en la propuesta del propio filósofo de Riga.

## EL PARADIGMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y SUS RAÍCES EN LA ONTOLOGÍA CRÍTICA

De manera general, el teorema de la *Antropología filosófica* consiste en el planteamiento de la relación sujeto-objeto (o bien, persona-mundo) dentro un cosmos estratificado, con lo cual se pretendía dar respuesta a los desafíos impuestos por el antagonismo tradicional entre naturalismo

e idealismo, derivado de la doble evidencia de que *lo humano es un ser del mundo*, a la vez que es un *factor de mundo*. De igual manera, en dicho paradigma se buscaba superar la unilateralidad y reduccionismo disciplinar que, desde fines del s. XIX, había dominado entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en el tratamiento de lo humano. Para Scheler, Plessner y Hartmann, una comprensión radical de la relación sujeto-objeto necesitaba de una investigación que no echara en menos ninguna clase de saber del mundo y del humano. Que este era el sentido del proyecto de la *Antropología Filosófica*, resulta evidente a partir de la revista que fundaron Scheler y Plessner en 1925, *Philosophischer Anzeiger*, la cual llevaba por subtítulo: *Revista para el trabajo conjunto de filosofía y ciencia particular*<sup>485</sup>. En este sentido, los recientes trabajos de Fischer, en torno al paradigma creado por lo que él llama la *constelación de Colonia*, nos recuerdan otras posibilidades para la superación de aquella unilateralidad. Al adentrarse a aquella constelación, se puede divisar que la colaboración de Hartmann con Scheler y Plessner, entre 1925 y 1927, fue determinante para construir un puente bien balanceado sobre aquel abismo entre naturaleza y espíritu al aproximarse a lo humano.

Empero, se ha de tener presente que el filósofo de Riga nunca entendió su proyecto bajo el título de una *Antropología Filosófica*. Para el filósofo báltico-alemán, el cometido de su pensar fue, desde el comienzo hasta el fin, una *Ontología Crítica* cuya meta estaba puesta en el desarrollo de una *teoría general de las categorías*. Así, en el planteamiento del filósofo de Riga, el fundamento del paradigma Antropológico-Filosófico es la ciencia crítica del ser. En esta perspectiva, en su *Introducción a la filosofía*, Hartmann indica que al preguntar por el singular puesto de lo humano en el cosmos, debía tenerse presente la evidencia de que:

El hombre está inserto en el ser que lo circunda e influido constantemente por este. Si se alteran las condiciones de vida externas, tiene el organismo, o que sucumbir, o que adaptarse,

485 El título completo de la revista, que existió de 1925-1930 editada por Helmuth Plessner, fue: *Philosophischer Anzeiger: Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft*.



como han sucedido ambas cosas en innumerables casos. En este estado de cosas tienen su raíz una inabarcable multitud de problemas que son ante todo ontológico-categoriales. En esta serie de problemas entra como algo muy esencial de la cuestión de la fábrica del mundo real en que se halla el hombre no acabado ni aislado, sino ligado a él en numerosos actos trascendentes. (HARTMANN, 1961, p. 120)

## LA TOMA DE POSTURA DE HEIDEGGER ANTE LA RELACIÓN DE SER SUJETO-OBJETO

Que la figura de Scheler aparezca en nuestro diálogo crítico Heidegger-Hartmann, se debe a que, en la última lección de Marburgo en 1928, *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*, Heidegger dedica un espacio para sopesar la pérdida del filósofo muniqués, a quien consideraba como la más potente fuerza filosófica de su tiempo (HEIDEGGER, 2008, p. 74), y poseedor de un empeño filosófico que no dominaba, sino que daba apoyos (HEIDEGGER, 2008, p. 75). Sin embargo, desde la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger desaprobó la concepción de la relación de ser (*Seinsverhältnis*) entre sujeto y objeto, tal y como había sido expuesta por Scheler y Hartmann. Ciertamente, en el tratado breve *El puesto del hombre en el cosmos*, el filósofo muniqués nombra a la relación sujeto-objeto como una estructura del ser espiritual por la cual este puede estar en relación *con las cosas mismas* (SCHELER, 1981, p. 56). La posibilidad de dirigirse a las cosas mismas no es otra cosa que el ánimo de objetividad propio del sujeto en cuanto espíritu. Esta es la dirección en la que habría de pensarse, con el debido detenimiento y de un modo balanceado, la discusión entre la aperturidad de mundo (*Weltoffenheit*) del *Dasein* heideggeriano y del *Geist* scheleriano, a pesar de que Heidegger reiteró su decidido desacuerdo con Scheler en la lección de 1929/1930: *Conceptos fundamentales de la metafísica* (HEIDEGGER, 2007, pp. 242-243).

Ahora bien, en lo que respecta a los planteamientos de Nicolai Hartmann en su *Metafísica del conocimiento*, a Heidegger le parece que no ha llevado a cabo una aclaración ontológica de la relación de ser que es el conocimiento, por lo que recae en un «realismo crítico» (HEIDEGGER, 2009, p. 225, nota 1). De nuevo, en la última lección de Marburgo, Heidegger sostiene que tanto Scheler como Hartmann parten de la idea de ser como subsistencia. Sobre esta base, Heidegger enuncia cuatro puntos de acuerdo en su último encuentro con Scheler en 1927, en los que se deja ver en qué dirección tendría que moverse, a su parecer, una intelección renovada de la idea de relación de ser:

[...] primero, el problema de la relación sujeto-objeto debe ser planteado de un modo totalmente nuevo y, por supuesto, dejando a un lado los intentos llevados hasta ahora. Segundo, no es una cuestión de la llamada teoría del conocimiento; es decir, primariamente no tiene que plantearse con referencia a un sujeto que capta [*erfasst*] un objeto. Tercero, tiene una importancia central para la posibilidad de la metafísica y está en relación muy intrínseca con su problema fundamental. Cuarto, lo más esencial: ha llegado el momento, precisamente por la desolación de la situación pública de la filosofía, de atreverse a dar un paso adelante en la auténtica metafísica, o sea, desarrollarla desde su fundamento. (HEIDEGGER, 2008, p. 155)

## ACLARACIONES SOBRE LA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO DE NICOLAI HARTMANN

A la luz de lo expuesto hasta aquí, no es aventurado sostener que los acuerdos recién señalados entre Heidegger y Scheler en 1928 son también una toma de postura frente a los planteamientos de Hartmann en su *Metafísica del conocimiento*. En dicha obra, el filósofo de Riga buscaba, frente a la fenomenología centrada en el *a priori* de correlación intencional y ante la preeminencia del sujeto constituyente para el neokantismo, una nueva fundamentación del conocimiento mediante

el realce de su carácter metafísico. Así lo dice Hartmann (1957b) en el prólogo de su obra: «Metafísica del conocimiento –lo cual pretende ser una nueva denominación de la gnoseología– mejor que crítica del conocimiento: no una nueva metafísica cuya base sea el conocimiento, sino pura y simplemente una gnoseología cuya base sea metafísica» (p. 7). Esa base metafísica radica en lo que el pensador de Riga concibe como el carácter genuino del conocer, cuya gravedad recae en el carácter de ser del objeto de conocimiento:

Mientras nos atengamos al sentido originario del conocimiento como aprehensión de un ente [*das Erfassen eines Seiendes*], no puede ofrecer duda alguna de por qué este estrato de problemas es metafísico. Podría calificarse de aspecto ontológico del problema del conocimiento. Como quiera que se conciba este ser, como real o como ideal, sigue siendo siempre un «ser» para la conciencia cognoscitiva, que sabe distinguirlo muy concretamente de las estructuras de conocimiento y sin el cual tendría que aparecersele sin objeto su propio conocer. (HARTMANN, 1957b, p. 32)

A partir de los fragmentos citados, es claro que Hartmann no concibe que la relación de ser en general deba aclararse a partir del conocimiento –que es como Heidegger interpretó el planteamiento del filósofo báltico–, sino que precisamente se requiere un esclarecimiento del ser, sea real o ideal, para no dejar al hecho del conocimiento sin bases ópticas. La interpretación metafísica del conocer exige dichas bases. Además, Hartmann (1957b) no concibe al ser como subsistencia (*Vorhandensein*) porque lo demande alguna idea previa de conocimiento, sino que: «[...] la dificultad del concepto del ‘aprehender’ estriba precisamente en el concepto de ser que se pretende aprehender» (p. 33).

Ahora bien, el concepto de ser que Hartmann intentó revalorar críticamente a lo largo de toda su obra es el de ser-en-sí (*Ansichsein*); pero ser-en-sí no es algo que se reduzca a la manera de ser de la subsistencia. Este ser-en-sí, cuya determinación ontológica fundamental es la auto-sistencia (*Selbstständigkeit*), es gnoseológicamente inde-



pendiente (*unabhängig*), es decir, independiente de la manera en que se le experimente y se le conozca por parte de cada uno de los sujetos. La auto-sistencia ontológica funda la posibilidad de la independencia gnoseológica. Con todo ello, no debe pensarse que el ser-en-sí de lo ente implique su carácter de absoluta falta de relación, pues el propio Hartmann (1965) aclaró más tarde en su *Fundamentación de la ontología* que: «Todo ente está en dependencias universales. Lo totalmente independiente es solo un caso límite» (p. 177).

Así, tenemos que, para el filósofo báltico-alemán, solo desde la aclaración de este concepto de ser-en-sí —es decir, desde la interpretación del *factum* de la convergencia de la auto-sistencia de lo ente en dependencias universales, que no es otra cosa que el significado propio de la expresión relación de ser (*Seinsverhältnis*)—, se le puede volver a ofrecer al conocimiento una base metafísica adecuada. En esto radica la recuperación hartmanniana del peso óntico del objeto de conocimiento: el ser del ente. En virtud de la recuperación del ser-en-sí del objeto de conocimiento, el filósofo de Riga reanimó el problema metafísico de cómo es que, de hecho, el sujeto, como ente en sí, aprehende a otro ente que es en sí, y cómo es que mediante dicha aprehensión el ente no es modificado en su ser, sino solo objetivado —o, dicho de otro modo, solo es representado objetivamente—. La objetivación gnoseológica no modifica al ente en su ser, sino solo la manera como el sujeto se lo representa: por la objetivación, el sujeto puede pasar de ver al objeto como es para él, y llegar a verlo tal como es. La cuestión para la gnoseología es probar la validez objetiva de dicha objetivación. En sentido metafísico, a la investigación gnoseológica se le vuelve necesario descubrir los criterios de adecuación entre la objetivación y el ente al que esta se refiere.

Al hablar de objetivación, se introduce en el problema del conocimiento una tercera estructura que ha sido debatida tradicionalmente: la estructura de la imagen o representación (*Bild-Vorstellung*). Lo que se debate es cuál sea el carácter de ser de dicha estructura;

pues, dependiendo de cómo se la conciba, abre la puerta a una duplicación del mundo o bien conduce a concebir al sujeto como cerrado en sí mismo. Ahora bien, para Hartmann, el carácter de ser de la representación se aclara mediante la estructura intencional de la proyección (*Projektion*), la cual es expuesta en las «Apostillas críticas» de su *Metafísica del conocimiento* (HARTMANN, 1957b, pp. 132-151). En virtud del carácter intencional de la proyección –la dependencia de su existir por el acto subjetivo–, Hartmann descubre el carácter de ser *híbrido* de la representación: ella es subjetivo-relativa por provenir de la actividad del sujeto, y es objetual por su pretensión de referencia al objeto de conocimiento. Mediante la proyección, Hartmann ofrece una interpretación de la representación que deja atrás claramente las concepciones que situaban a la representación como objetos *dentro* de la conciencia y que, de ese modo, daban lugar a una injustificada duplicación del mundo, o al enclaustramiento del sujeto en su esfera representacional. Al respecto dice:

La imagen acertada (metáfora) para el modo de ser de una estructura que solo exista a base del acto [...] y que, no obstante, 'aparece' en el mundo de lo existente en sí, es la proyección [*Projektion*] [...] la imagen consecutiva [*Nachbild*] 'está', no en el mundo exterior mismo, sino en un mundo de la representación proyectado al exterior, en una esfera de estructuras proyectivas cuyo plano de proyección es el mundo existente en sí. (HARTMANN, 1957b, p. 150)

Para Hartmann, la representación no se encuentra dentro de la conciencia del sujeto, sino que es proyectada por este hacia el mundo en sí como un horizonte intencional u horizonte de sentido. Que la representación no se capte de manera directa se debe a que la proyección es *transparente* (*durchsichtig*), es decir, permite aparecer a los entes del mundo *a través de ella*. Es precisamente en virtud de esta transparencia –proyectada desde la matriz empírica del sujeto–, que inmediatamente los entes no son captados como son, sino que pueden solo interpretados en correlación con el *sentido intencional* que tienen para el sujeto.

Dada la transparencia de la proyección, los entes y el mundo aparentan la correlatividad de su ser con la actividad subjetiva. Sin embargo, Hartmann (1957b) advierte que: «[...] proyección [...] no es conocimiento; objeto proyectado no es objeto de conocimiento: de ahí que el concepto de intención falle en el objeto de conocimiento» (p. 150).

La existencia transparente de la proyección intencional como mediadora entre sujeto y mundo se prueba, según Hartmann, desde la otra cara del conocimiento: el error y la ilusión. Estos no se oponen al conocimiento –opuestos al conocimiento son el engaño y la mentira–, sino que son integrantes del proceso gnoseológico. El error y la ilusión no se dan solo en un nivel teórico-científico, sino que se dan en medio de la vida, como puede verificarse en los procesos de la educación y formación humana que confrontan las opiniones previas, los prejuicios. Buena parte de esos procesos consisten en aprender a discernir, en la experiencia intersubjetiva, cómo un estado de cosas puede ser mentado significativamente, pero con ello puede tratarse a la vez de un desfiguro de la situación de hecho. Dice Hartmann (1957b):

Aquello en que concuerdan *a priori* todos los sujetos, puede muy bien ser no-verdadero objetivamente, es decir, no es necesario que valga para el objeto trascendente. La validez universal inmanente todavía no es de por sí una garantía de 'validez objetiva' para lo real. (p. 405)

La educación para la objetividad lidia con la dificultad de encontrar la diferencia que hay entre aquello que tiene sentido para un sujeto –o para una comunidad intersubjetiva– y la comprensión de la realidad del mundo tal y como es.

Pues bien, la clave para desentrañar la sobreposición de lo que tiene sentido en lo que es de hecho –que es el significado del  $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  – radica en la presencia de la mediación del horizonte representacional proyectado hacia el mundo. Al estar inmersos en la experiencia, los actos gnoseológicos no son «puros», ni pueden



ser contruidos por una previa puesta en suspenso (*ἐποχή*), sino que se despliegan efectivamente a partir del nexo entero de vivencias de los sujetos; ese nexo conforma la matriz integradora de la proyección gnoseológica de cada individuo. Este involucramiento de la experiencia mediante el nexo consecutivo de la imagen proyectiva del sujeto explica cómo puede estarse percibiendo actualmente algo de manera adecuada –como es de hecho–, pero al incrustarse esa captación en el nexo de sentido de la proyección, ese algo resulta finalmente concebido e interpretado de forma inadecuada. De ahí que, en la proyección de mundo habitual, sin formación para la objetividad, el mundo en-sí suela ser desfigurado por parte del sujeto por los intereses y preconcepciones que rigen la interpretación del mundo. De igual manera, por la presencia mediadora de la representación, se explica el significado propio de la expresión «concordancia» (*Übereinstimmung*), el cual apunta a la experiencia gnoseológica como un proceso proyectivo de constante y paulatino de reconocimiento (*Erkenntnis*). En esto consiste la lenta formación, por parte de cada sujeto, de una visión objetiva del mundo.

## DISCUSIÓN CRÍTICA EN TORNO AL DESCUBRIMIENTO (*Ἀληθεία*) DEL MUNDO EN CUANTO TAL EN HEIDEGGER Y HARTMANN

A partir de estas aclaraciones de la postura hartmanniana acerca del fenómeno del conocimiento, se puede divisar por qué es un desvío el deshacerse de la relación sujeto-objeto para la interpretación de la referencia del humano al mundo, sustituyéndola por una supuesta apertura inmediata del mundo en cuanto tal. El desvío consiste en hacer pasar al horizonte intencional de sentido –y al modo de ser del nexo de significaciones– por las conexiones que constituyen

el ser-así del mundo; al hacer pasar al horizonte de sentido por el mundo, se encubren las condiciones en las que se da el singular modo de posicionamiento del sentido en el mundo. De esta manera, no se describe propiamente la referencia del humano al mundo, sino a la inversa y de modo tergiversado, se refiere el mundo al humano y, finalmente, se concibe al mundo como si su en-sí, su auto-sistencia, fuese sentido. El mundo tiene forma humana, es *antropomorfizado*. Pero esto es recaer en una forma de exceso, en una unilateralidad, del constructivismo subjetivista al que Hartmann combatió. De manera general, lo que ocurre en dicho constructivismo es que se hace pasar a la estructura gnoseológica del proyecto de horizonte intencional por el ser-así del mundo. Desde la perspectiva de Hartmann, se puede decir que cuando Heidegger en *Ser y Tiempo* sostiene que el sentido no es una región intermedia entre el humano y el mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 170), con ello se desdibuja la diferencia entre mundo en sí y mundo para mí, o bien para nosotros. El mundo es concebido como correlativo al ser humano. Es sobre esta base que Heidegger podrá afirmar posteriormente que solo el humano es formador de mundo (*weltbildend*).

Desde 1919 –cuando emprendió el camino de una interpretación de la vida fáctica humana en sí y para sí–, hasta la lección de 1929/1930 *Conceptos fundamentales de la metafísica* –donde, por vía comparativa con la piedra y el animal, intentó otra manera de acreditación de sus tesis–, los análisis fenomenológicos de Heidegger expresan todos ellos descripciones del mundo, compartido y circundante, que se ven atraídos a la preeminencia de la situación hermenéutica del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). Esto quiere decir que la estructura de referencia de la *Existenz* hacia el mundo, situada en su horizonte de temporalización en cada caso suyo, es considerada como la tenencia previa (*Vorhabe*) en la que se inscriben el mirar y concebir previos (*Vorsicht-Vorgriff*) de la fenomenalidad del mundo en su conjunto. Así, el mundo es el horizonte correlacional del comprender del

*Dasein*. Que esto es así, se verifica en el concepto fenomenológico-hermenéutico de mundo expuesto en *Ser y Tiempo*: «El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo» (HEIDEGGER, 2009, p. 108). Desde la perspectiva de *Ser y Tiempo*, en tanto que la condición respectiva de los entes se abre y se concluye en el dejar-ser (*sein lassen*) por-mor-de (*Worumwillen*) la existencia humana que cuida de su ser, lo que comparece en dicha condición respectiva –los entes intramundanos en conjunto– es interpretado de manera preeminente por su referencia a la *mismidad* de dicha existencia. No obstante, ¿podemos llamar con legitimidad a esta estructuración de la experiencia de los individuos el desvelamiento del mundo en cuanto tal? ¿Se logra una correcta descripción del mundo bajo la idea de que este es en cada caso 'mío'? ¿No es esto una descripción únicamente del mundo para mí, o bien para nosotros, los humanos? ¿No supone esta descripción, quiérase o no, que el humano es el centro del que irradian la forma de las conexiones significativas, las conexiones de ser, de lo que llamamos mundo?

Más aún, al caracterizar las referencias humanas hacia el mundo como significatividad ¿se trata una descripción de la manera *propia* del puesto del humano en el mundo? ¿Acaso solo los humanos interpretamos el mundo y somos los únicos generadores de relaciones ópticas significativas y de campos de significación? ¿Son los animales, en verdad, pobres de mundo como sostiene Heidegger en la lección del 29/30? Las palabras del biólogo estonio Jakob Johann von Uexküll sobre la diferencia entre entorno (*Umgebung*) y mundo circundante (*Umwelt*), expresadas en su tratado de 1930, *Die Lebenslehre*, nos hacen pensar que la correlación *Dasein*-mundo circundante, descrita de manera abstracta en *Ser y Tiempo*, no es propiamente humana, sino que vale en general para la vida animal:



Solo el entorno [*Umgebung*] de un animal yace ahí abierto ante nuestros ojos. Cuando nosotros lo investigamos, descubrimos en él las fuentes de los estímulos, los que influyen sobre el animal. El mundo circundante [*Umwelt*], empero, es completamente invisible, pues él existe solamente a partir de las marcas del animal, las que el animal mismo coloca. Nosotros vemos solo nuestras propias marcas, las que son configuradas a partir de nuestros signos. Los signos de sujetos extraños nos son inaccesibles. [...] '*Todo medio ambiente es el producto de un sujeto.*' (UEXKÜLL, 1930, p. 130)

Ciertamente, Heidegger hace un esfuerzo autocrítico -quizás motivado por Scheler y el potencial de su *Antropología Filosófica*- por salir de su concepto abstracto de mundo en las lecciones sobre metafísica de 1929/30, al partir de la comparación entre la piedra, el animal y el humano desde el enfoque del acceso (*Zugang*) y trato (*Umgang*) de lo presente según el modo de ser de aquellos entes. En este contexto, el concepto conductor de mundo es «lo ente respectivamente accesible y lo ente tratable, lo que es accesible, aquello con lo que un trato es posible o necesario para el modo de ser de lo ente.» (HEIDEGGER, 2007, p. 247). Así, la piedra, lo inorgánico, al no ejecutar trato alguno con aquello en medio de lo que está, no carece de mundo -como si pudiera llegar a tenerlo- sino que es sin mundo (*weltlos*). El animal, en cambio, es pobre de mundo (*weltarm*) por el modo en que puede ejecutar su acceso y trato con lo existente: en el animal hay un no tener mundo, un no acceder, a la vez que hay una cierta clase de acceso y trato. La pobreza de mundo se da en la tensión entre no tener mundo y poder tenerlo; el animal es capaz de (*fähig zu*) acceder al mundo, pero de manera tal que su conducta (*Benahmen*) se absorbe (*sich benimmt*) en lo que se le hace presente. El acceso (capacidad de) y trato (conducta) del animal con el mundo está absorto (*Benommenheit*) en el horizonte de su impulso e instinto. Apoyándose en las investigaciones de von Uexküll, Heidegger establece que para el animal el mundo es medio, o más específicamente, mundo-circundante (*Umwelt*), el cual es vivi-

do desde la conducta del mundo interno (*Innenwelt*) del animal como un anillo de desinhibición (*Enthemmungsring*). Frente a la piedra y al animal, el humano no se conduce hacia lo presente, sino que en su acceso y trato se comporta (*sich verhält*) ante lo que se presenta en tanto que es, en tanto ente. El carácter de ser configurador de mundo (*weltbildend*) del humano radica en poder acceder al mundo y tratar con lo que comparece *en tanto siendo*; mundo es, en correlación con el acceso y trato típico del humano, manifestabilidad (*Offenbarkeit*) de lo ente en tanto ente.

Con todo, desde este planteamiento que hace una comparación desde la *esencia* de la piedra, el animal y el humano -obtenida mediante la aclaración del poder transponerse (*Sichversätzenkönnen*)-, el concepto-previo (*Vorgriff*) de mundo está interpretado de antemano como algo propiamente correlativo a la situación de despliegue del comportamiento humano. Esto debido a que la relación de otras formas de ser con el cosmos está bajo el dominio de la circularidad del método fenomenológico-hermenéutico, que se concentra en el carácter trascendental de la accesibilidad y trato propios de lo humano, que se conciben en este caso como esencialmente diferentes respecto del modo de ser de la piedra y el animal. Así, las relaciones de ser que hay en el cosmos, más allá de los poderes humanos, son concebidas desde una consideración reductora (*abbauende Betrachtung*) (HEIDEGGER, 2007, p. 309), como si aquello a lo que se refiere el animal fuera ente como lo puede ser para el humano. Pero esto, visto críticamente, quiere decir que la caracterización esencial del animal está desarrollada a partir de la estructura arquetípica de la relación del humano con el cosmos. Y si bien con esta estrategia se puede dar cuenta de una nota distintiva de las posibles referencias del humano al cosmos (manifestar al ente en cuanto tal), con ello queda en la oscuridad el modo como el humano desarrolla su formación de mundo estando ya inserto y portado por un cosmos en el que crece y habita. O, dicho de otro modo, queda en la oscuridad la trama del rastro óptico de lo inorgánico y de lo orgánico

en el despliegue de existencia humana en el cosmos, las *condiciones del proceso por el cual se da esa diferenciación esencial*.<sup>486</sup>

**¿Es acaso posible dar cuenta, no solo de la diferencia esencial, sino también del proceso por el cual se da la diferenciación entre lo animal y lo humano? ¿De qué forma la aclaración de este proceso de diferenciación ayuda a comprender la posibilidad de referir el mundo a sí mismo, o de referirse al mundo en cuanto tal, de desvelarlo, por parte del humano? En su tratado de 1933, *El problema del ser espiritual*, Hartmann buscó una exposición de la distinción entre conciencia vital (*Bewußtseinsleben*) y conciencia espiritual (*geistiges Bewußtsein*), como también lo hicieron previamente Scheler y Plessner sobre la base ontológica que el propio filósofo letón les proporcionó años antes. En este orden de problemas, Hartmann intentó mostrar cómo es que podía aprehenderse el proceso de diferenciación de la conciencia animal respecto de la conciencia espiritual, y cómo es que, a pesar de su diferencia abismal, la conciencia espiritual no logra un total desprendimiento óptico de la forma específica de la**

486 Como señala Francesca Michelini, Heidegger comparte fundamentalmente con Uexküll la intención de una comprensión antijerárquica de las relaciones entre animal y humano, con lo cual se busca hacer frente a la tentación del antropomorfismo, o más precisamente aún, al antropocentrismo. Expresión de ello, en la lección del 29/30 es la afirmación de Heidegger de que: "Más bien, la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto." (HEIDEGGER, 2007, p. 309). Pero a pesar de esta afirmación y de esta coincidencia en las intenciones, los desarrollos de ambos pensadores concluyen en lugares distintos. Para Heidegger, la idea de lo antijerárquico se sostiene en que las diferencias no son de grado, sino esenciales; no se trata de que entre animal y humano haya un más y un menos cualitativo, sino simplemente una diferencia de formas de ser. Así, por la forma esencial de vivir su entorno y la forma esencial de formar mundo, habría un abismo, y por tanto una irreductibilidad, entre el animal y el humano. Sin embargo, en esta interpretación extrema de las ideas del biólogo estonio, se asoma otra forma de antropomorfismo, metafísica, acuñada en la idea del humano como único poseedor de la potestad de ser formador de mundo. Queda sin aclarar si el antropomorfismo es una condición previa para el problema metafísico del mundo. Por lo demás, Michelini insiste en que la visión antijerárquica de von Uexküll apunta más a una equivalencia de la forma en la que la vida y el humano experimentan su entorno, su mundo circundante, y en ello radica el específico anti-antropomorfismo de von Uexküll (MICHELINI, 2020, p. 136). A nuestro parecer, es en esta visión no jerárquica —en la que tampoco hay diferencias esenciales ente animal y humano— en la que se sostendría la posibilidad del desarrollo de una *concepción biológica del mundo*.



conciencia animal, sino que es constantemente retraída a sus impulsos y tendencias vitales, pero sobre la base de las condiciones de su potencial espiritual. De ahí que la conciencia carente de espíritu no sea propiamente la del animal, sino la expresión espiritual de cómo pervive lo animal en lo espiritual. El proceso por el cual el humano se hace su lugar en el cosmos es una oscilación, no desde la conciencia animal como tal, sino entre conciencia carente de espíritu (*geistloses Bewußtsein*) y conciencia espiritual. Es en esta oscilación que se encuentra el descubrimiento hartmanniano de las condiciones por las cuales en el ser humano, en la configuración de su singularidad cósmica, pervive la tendencia a referir el mundo a sí mismo. Esta tendencia puede, constantemente y de diversas formas, pasar por alto la oscilación en la que el humano existe, y así quedar anclada en una forma de antropomorfismo, como se reconoce en la interpretación de Heidegger acerca de la relación de *Dasein* y mundo. En su postura no se explica el proceso por el cual se puede dar la actividad de la ἀλήθεια del mundo en cuanto tal, del ente en cuanto ente, sino que se la hace pasar inmediatamente por la actividad humana formadora del horizonte de sentido. La relación humano-mundo es desconocida en su acción recíproca, con lo que queda oculto cómo es que el humano también llega a ser conformado (*Geformtwerden*) por el mundo.

Hartmann sostiene que la conciencia animal, en la medida en que nos es aprehensible, se caracteriza por el tipo de asignación que se da respecto de su mundo circundante (*Umwelt*). La forma de la conciencia animal, al asignarse una posición céntrica respecto de lo que le circunda, se sobrepone a los nexos por los que corre el proceso real del mundo. Esto quiere decir que el rango de relaciones de ser que el animal tiene con lo que le circunda tiene su extensión respectiva hasta donde se lo dictan sus capacidades y propósitos vitales, ligados a la relación del individuo con la especie. Dicho con von Uexküll, lo que interesa al animal es realizado mediante los signos o marcas que proyecta al mundo, y el horizonte de despliegue de su inteligencia práctica –siguiendo la expresión de Scheler–, está delimitado por la tensión y resistencia que brota de la interacción de su constitución orgánica con

su mundo ambiente. No se trata de que el animal esté encerrado en un rango de relaciones ya dado, ni de una simple adaptación, sino que el animal, en su interacción con lo que le rodea, habita en la tensión de su impulso hacia el mundo que brota de su constitución orgánica. Según Hartmann (2007): «Lo que va más allá de su alcance no le interesa al animal, incluso puede decirse que no existe para la conciencia animal. Este remitirse a la relación de amenaza e instinto es un estar tensionado de la conciencia al servicio de lo orgánico» (p. 169). Por ello, en su vitalidad regular, el animal está ya ordenado en el entorno, no necesita un margen de reflexión para hallar el modo de ordenarse; la conciencia animal no se despliega desde una supuesta carencia de algo que pudiera llegar a necesitar para conducirse en el mundo. En cierto sentido, esta no carencia, este no necesitar, representa una ventaja en comparación con lo incierto de la posición cósmica humana.

En cambio, la conciencia espiritual es esa forma de ser que se despliega desde el proceso de desprendimiento de la tensión correlacional entre organismo viviente y el mundo ambiente. La conciencia espiritual se da porque, ópticamente, acontece el desprendimiento parcial de la tensión vital y, por ello, tiene lugar en el cosmos la forma de ser de la posible distensión y del posible distanciamiento característico del espíritu. En ello, la conciencia espiritual se experimenta en la posibilidad y tarea de tener que ordenarse a aquello respecto de lo cual se ha distendido y distanciado, y así llegar a ser lo que es. Esto no significa que el espíritu elimine o cancele la actualidad de la vida, pues sin ella, él mismo carecería de la base necesaria para su existencia. Más bien, sucede que la vitalidad está puesta sobre una base en la que se abren al espíritu nuevas formas de orientarse y moverse en la trama del cosmos que le soporta. Así el rango de referencia del espíritu al mundo puede extenderse “hasta donde lo conduzca la experiencia y la presunción” (HARTMANN, 2007, p.170). Dice Hartmann (2007):

La realidad de la vida [*Lebensaktualität*] solo está sacada de la inmediatez, o dicho más precisamente, está sacada del encadenamiento a la inmediatez, ha dado lugar a una relación mediada de aprehensión del mundo [*Welterfassung*]. La relación mediada

aún no es necesariamente reflexión [*Überlegung*], sino el margen de juego de una posible reflexión y por eso, de hecho, está en una situación superior [*Überlegenheit*] por encima de la conciencia tensionada reactiva. El desprendimiento de la tensión es la base de una posible visión panorámica [*Umschau*] (p. 170)<sup>487</sup>

Reapropiando expresamente las investigaciones de Helmuth Plessner, Hartmann desarrolla el proceso de diferenciación de vida y espíritu sosteniendo que, como hemos dicho, la conciencia animal se asigna una posición céntrica en el cosmos, con lo cual hace que este mundo se le presente como circundándole. La conciencia animal, el ser-orgánico, vive plenamente en un mundo circundante. El organismo, para existir, no precisa de percibir el mundo como es, y por ello no es carencia alguna. En cambio, la conciencia espiritual, como posibilidad de cada individuo, puede dar cuenta de la contingencia de su posición en el cosmos, de su carencia latente, por medio de la distensión de lo vital y por medio de la auto-imposición de la exigencia de una coordinación de su existencia con los otros y con lo otro. En dicha situación, puede saltar de la forma de conciencia céntrica y ganar distancia respecto de la forma de conciencia en la que refiere todo a sí misma. Se trata de un salto, pues no hay, para Hartmann, un proceso natural en el que se transite de la conciencia carente de espíritu a la conciencia espiritual; se trata, más bien, del trabajo que tiene que hacer la conciencia espiritual para ser ella misma (Hartmann 2007, p. 173). Así, aquello con lo que se relaciona el individuo espiritual, puede ser captado ya no más como un mundo circundante, y pasar a ser experimentado como el cosmos en-sí en su ser-así. Es en este cosmos no circundante en el que el sujeto espiritual experimenta la necesidad de ganarse su posición e instaurar su hábitat de sentido. En dicho salto, la conciencia

487 La expresión *Überlegenheit* en el pasaje citado resulta de difícil traducción, a la luz de las ideas que están puestas en juego en él. Es cierto que la traducción dominante de dicha palabra es la de superioridad, pero con ello queda obviado en que consiste ella. Pues hay cercanía semántica entre la *Überlegung* y *Überlegenheit*, a pesar de su distancia pragmática en el habla. Desde una mirada semántica, cabría, pues, pensar que el estar superpuesto el espíritu sobre la conciencia tensionada es, a la vez, la inalienable reflexividad sobre dicha conciencia, con lo cual se refuerza la afirmación de Hartmann sobre la presencia actual de la vitalidad orgánica en el espíritu.



espiritual no refiere el mundo circundante hacia sí, sino que ella se refiere al mundo sin más, con lo cual esa consciencia adquiere internamente una *posicionalidad excéntrica* (*exzentrische Positionalität*) respecto del mundo. Dice Hartmann:

[...] el mundo circundante se convierte en 'el mundo', es decir, el mundo real donde la conciencia se halla como un ente que vive junto al mundo. Esta posición cambiada con respecto al mundo, entendida como forma de la conciencia, constituye la 'posicionalidad de la forma excéntrica'. (HARTMANN, 2007, p. 171)<sup>488</sup>

La posición excéntrica en el cosmos que se reconoce el espíritu, desde la cual puede instaurarse el sentido en el mundo de una manera en la que se descubra y se tenga en consideración otras formas de ser en cuanto tales, no es algo que el humano logra de una vez para siempre, ni de forma homogénea. Si bien en ciertos ámbitos de sus relaciones con el mundo se ha alcanzado dicha posicionalidad -quizás de manera destacada a través de lo que muestran las ciencias experimentales de la naturaleza-, en otras relaciones pervive la tendencia de los humanos a concebirse de manera céntrica, a ver en todo no más que variaciones de sus respectivas formas de ser -como es fácil de ver en nuestras preocupaciones más íntimas, en sentido individual y colectivo-. Así, piensa Hartmann, es característico del pensar mítico, de las

488 En lo que concierne al concepto de *estancia* o *posicionalidad excéntrica* (*exzentrische Stellung*) es la expresión que usa Hartmann en *Metafísica del conocimiento*, mientras que en *El problema del ser espiritual* usa la misma expresión que Plessner: *exzentrische Positionalität*), difiere de la interpretación de Joachim Fischer acerca de que Hartmann no acuñó este concepto, sino que solo contribuyó a su desarrollo posterior por parte de Plessner, véase Fischer (2011, p. 87). Hartmann había descubierto ya en su tratado gnoseológico la estancia excéntrica y sus consecuencias cognoscitivas dentro del contexto de las relaciones intersubjetivas en un cosmos real común. Dice Hartmann (1957b) en *Metafísica del conocimiento*: «El alcance del conocimiento y el sector objetificado del ser no pueden ser en absoluto los mismos para sujetos diferentes. Pero en general los sujetos viven en un mundo de objetos común. Por consiguiente, del patio de objetos [*Hof der Objekte*] tiene que haber por lo menos cierta esfera central que sea común a todos los sujetos; de ahí que los límites o ámbitos concretos de ese patio puedan ser muy bien diferentes para cada sujeto y, sin embargo, originar una coincidencia parcial en una posición que cabría calificar de excéntrica» (p. 247). Este descubrimiento hartmanniano, a mi parecer, hizo que años más tarde el filósofo báltico-alemán fuese aún más receptivo a las investigaciones plessnerianas de 1928. Así, es más atinado sostener que en su tratado de 1933, *El problema del ser espiritual*, Hartmann reformuló un concepto que él mismo había acuñado, y lo hizo sobre la base de los aportes que le ofreció su trabajo cercano con Plessner.

ideas religiosas y del pensar metafísico-especulativo, por su anclaje en asuntos íntimamente vitales, la impronta de concepciones céntricas que desvaloran el cosmos real en su ser-así, que lo captan desde unos pocos ángulos. De igual forma, aunque con repercusiones más inquietantes, el subjetivismo, el relativismo, el idealismo y el historicismo son todas variaciones teoréticas del encubrimiento antropomórfico del mundo, que solo pueden ser superadas mediante la entrega a las cosas mismas, mediante el salto por el que se da una reconsideración del ser y las relaciones de ser como siendo auto-sistentes, esto es, como constituyéndose con independencia, más allá, del significado y valor que tengan para el interés humano. Así, en el espacio de juego generado por el desprendimiento de la tensión vital de la conciencia, puede finalmente quedarle al descubierto el mundo en cuanto tal al humano de la siguiente forma.

Al retornar la conciencia a su verdadera posición, las cosas se le manifiestan como lo que son en sí mismas. La urgencia, la correspondiente posición central le oculta [*verdeckt*] a la conciencia el mundo [*Welt*] objetivo tras el entorno [*Umwelt*] subjetivo. El cambio de orientación con respecto al mundo es la corrección de la conciencia, que esta lleva a cabo en sí misma. Se remite a sí misma al rincón del mundo al que pertenece; descubre [*abdeckt*] el entorno que le oculta el mundo. Así, por primera vez, ve el mundo como un mundo objetivo. Pero mientras las cosas se vuelven objeto para la conciencia, ella misma se convierte en sujeto de los objetos. (HARTMANN, 2007, pp. 176-177)

## CONCLUSIÓN

Una consideración final: a pesar de todo progreso en el saber y experiencia humanos, a pesar de la crisis planetaria que hoy nos amenaza en conjunto a todos los vivientes, debemos señalar que, puesto que la posicionalidad excéntrica del espíritu es solo una *posible* forma

distensionada de la conciencia, y porque la μεταβολη de la tensión a la distensión solo se logra por un salto –un salto mediante el cual la conciencia espiritual retrocede hacia su rincón en el cosmos–, los sujetos y las comunidades intersubjetivas no se sobreponen a su pretensión de imponerse, con lo cual constantemente reinciden en referir unilateralmente el mundo real a sus visiones del mundo y de la vida. La diferencia entre la actividad propiamente filosófica y las formaciones de visiones del mundo sesgadas se juega en la posibilidad de dicho salto. De igual manera, ha de advertirse que todas las ideaciones de supremacías sean raciales o histórico-culturales -que representan una amenaza constante a los lazos elementales de la sociabilidad-, se sostienen en el hecho de que el ser humano es portado y retraído a las tensiones subjetivas de las exigencias de la vida, a las tensiones que emanan de la incomprendibilidad del nexo y variaciones de la vida con el espíritu (HARTMANN, 2007, p. 175). En ese retraimiento de los sujetos, se pierde reiteradamente la mirada de conjunto que busca la objetividad –esa específica forma de trascendencia que es ver el mundo sin más–, y queda como obviado el hecho primario de que el sujeto y las comunidades intersubjetivas solo son el soporte de su representación (proyección y sentido) del mundo, no del cosmos mismo que les sostiene. Que Hartmann haya comenzado su camino de pensamiento ontológico-crítico por la pregunta acerca del conocimiento -esto es, por las implicaciones metafísicas de la relación sujeto-objeto en el sentido que aquí hemos expuesto-, responde a que él buscaba recordarle a sus contemporáneos, y a nosotros también, que una comprensión adecuada de la relación del ser con el conocer, nos volvía a situar ante el estado de cosas primario, consistente en que el mundo, en su ser así, no está conformado solo por nosotros, ni únicamente para nosotros; que nos instalamos en un cosmos que no hemos instaurado, en un cosmos que no está hecho sin más a nuestra medida, y en el que tenemos la tarea ineludible de encontrar nuestra medida en lo que respecta a nuestro poder conformador de mundo.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FISCHER, Joachim. «Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm». En R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds.), **The Philosophy of Nicolai Hartmann** (pp. 73-94). Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2011.

FISCHER, Joachim. «Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner». En Gerald Hartung, Matthias Wunsch, Claudius Strube (eds.), **Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann** (pp. 131-152). Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012.

KANT, Immanuel. **Lógica. Un manual de lecciones** (María Jesús Vázquez Lobeiras, trad.). Madrid: Akal, 2000.

KANT, Immanuel. **Los progresos de la metafísica** (Mario Caimi, trad.). México: FCE-UAM-UNAM, 2009.

HARTMANN, Nicolai. **Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-  
-Geschichte**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1957a.

HARTMANN, Nicolai. **Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento** (J. Rovira Armengol, trad.). Buenos Aires: Losada, 1957b.

HARTMANN, Nicolai. **Introducción a la filosofía** (José Gaos, trad.). México: IIF-UNAM, 1961.

HARTMANN, Nicolai. **Ontología I. Fundamentos** (José Gaos, trad.). México: FCE, 1965.

HARTMANN, Nicolai. **Autoexposición sistemática** (Bernabé Navarro, trad.). Madrid: Técnos, 1989.

HARTMANN, Nicolai. **El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu** (Mateo Dalmasso y Miguel Ángel Mailluquet, trads.). Buenos Aires: Leviatán, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad** (Alberto Ciria, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Principios metafísicos de la lógica** (Juan José García Norro, trad.). Madrid: Síntesis, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo** (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Madrid: Trotta, 2009.

JARAN, Francois; PERRIN, Christophe. **The Heidegger Concordance**. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, 2013.

MICHELINI, Francesca. "The Philosopher's Boredom and the Lizard's Sun". En Francesca Michelini & Kristian Köchy (eds.), **Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology** (pp. 122-140). London-New York: Routledge, 2020.

PLATÓN. «Parménides». En Ma. Isabel Santa Cruz (trad.), *Diálogos V*. Madrid: Gredos, pp. 29-136, 1988.

PLESSNER, Helmuth. **Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo**, (K. Lavernia y R. Navarrete, trads.), Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.

SCHELER, Max. **El puesto del hombre en el cosmos** (José Gaos, trad.). Buenos Aires: Losada, 1981.

UEXKÜLL, Jakob Johann von. **Die Lebenslehre**. Postdam: Müller & Kiepenheuer Verlag, 1930.

WINDELBAND, Wilhelm. **Historia general de la filosofía** (Francisco Larroyo, trad.). México: El Ateneo, 1960.

WUNSCH, Matthias. «Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person». En Gerald Hartung, Matthias Wunsch, Claudius Strube (eds.), *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann* (pp. 153-170). Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012.





28

Jesús Ayala-Colqui  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú*

El «ontocentrismo»  
humano  
en el primer  
y segundo Heidegger

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94814.28



#### Resumen:

El presente artículo discute seis textos paradigmáticos de Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), *Beiträge Zur Philosophie* (GA 65), «Bauen, Wohnen, Denken», «Das Ding» (contenidos en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7) y «Hölderlins Erde und Himmel» (presente en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4). Ello con el objetivo de patentizar y, sobre todo, poner en cuestión la primacía ontológica del ente humano: no solo en la analítica existencial del *Dasein* y en la asunción del ente humano como configurador de mundo se aprecia una postura especista, sino también luego de la torna (*Kehre*) y en los textos sobre la cuaternidad (*Geviert*), toda vez que la remisión a tal ente resulta crucial. Para este cuestionamiento se trae a colación los conceptos de «falacia de la primacía unilateral» y «ontocentrismo», sintagmas que se explican a detalle en el cuerpo del trabajo. Finalmente, se modula, de manera sucinta, la perspectiva de unas «ontologías no ontocéntricas» en confrontación con la propuesta heideggeriana.

**Palabras clave:** Heidegger; especismo; ontocentrismo; ontología no ontocéntricas; poshumanismo.

El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?  
-Friedrich Nietzsche

Quienes lo ven allí triste individuo  
incolore, lo enviarían por amor,  
por pasado y a lo más por futuro [...]  
Este cristal ha pasado de animal,  
y márchase ahora a formar las izquierdas,  
los nuevos Menos.  
Déjenlo solo no más.  
-César Vallejo

## EL ONTOCENTRISMO ONTOLÓGICO HUMANO EN LA OBRA DE HEIDEGGER ANTES Y DESPUÉS DE LA *KEHRE*

Como se sabe, uno de los términos «fetiche» de Heidegger fue «el ser», el cual incluso tuvo variaciones tipográficas: *Sein*, *Seyn*, *Seyn*<sup>489</sup>. Sin embargo, –y esto será algo que dilucidaremos en el presente artículo– probablemente sea más adecuado decir que el auténtico ídolo heideggeriano no fue sino el ente humano. Por supuesto, que la propuesta del filósofo de la Selva Negra recusa las habituales caracterizaciones antropológicas asociadas a este ente: animal racional, alma encarnada, subjetividad fundante, etc. El autor señala: «la palabra “Dasein” nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre» (HEIDEGGER, 2013, p. 226). No obstante, el *Dasein*, el pastor del ser, el mortal ocupa también una posición destacada, ejemplarísima, en su obra. Se trata, pues, de un cambio de *sentido* con estos términos, pero no de *referencia*: «La ex-sistencia es algo que solo se puede decir de la esencia del hombre» (HEIDEGGER, 2000a, p.

489 Véase al respecto Pineda Saldaña, 2020.

267; GA 9, 324). Ese ente que somos en cada nosotros mismos y que estamos llamados a ser resolutiva e históricamente —«lo que equivale a un cambio esencial [*Wesenswandel*] del hombre desde el “animal racional” (*animal rationale*) al Dasein» (HEIDEGGER, 2003, p. 21; GA 65, 3; traducción modificada)—, parafraseando a Derrida (1972 y 1994)<sup>490</sup>, si no es ontológica, fundamental, destinalmente el ente humano, no es, sin embargo, otra cosa que él.

Este artículo busca hacer ostensible la primacía de ese ente — asumido, con o sin razón, como «peculiar»—, así como cuestionar su implícita jerarquía ontológica, que no axiológica. Para ello visitaremos los siguientes textos del filósofo de Messkirch en la línea crítica que hemos desarrollado ya en un artículo previo intitulado «La configuración del “ontocentrismo” en Martin Heidegger» (AYALA-COLQUI, 2021): *Sein und Zeit* (GA 2), *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), *Beiträge Zur Philosophie* (GA 65), «Das Ding», «Bauen, Wohnen, Denken» (contenidos en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7) y «Hölderlins Erde und Himmel» (presente en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4).

490 El francés, además, añade: « Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question « qui ? » vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du « sujet », du *cogito* ou du « *Ich denke* » classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, « appel » (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigsein*), etc. » [El *Dasein* ciertamente es irreductible a una subjetividad, mas la analítica existencial conserva todavía los trazos formales de toda analítica trascendental. El *Dasein* y lo que en él responde a la cuestión “¿quién?” viene, desplazando ciertamente muchas cosas, a ocupar el lugar del “sujeto”, del *cogito* o del “*Ich denke*” clásico. Preserva ciertos trazos esencial (libertad, decisión-resuelta, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí, “llamada” (*Ruf*) hacia la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc.] (DERRIDA, 1992, p.272). Y más aún: «A une distance qu'il ne faut jamais négliger, quelque chose d'analogue se produit peut-être, me semble-t-il, pour le concept de *Dasein*. Malgré tout ce qu'il ouvre et donne à penser, à questionner, à redistribuer, ce concept occupe encore une place analogue à celle du sujet transcendantal» [A una distancia que no hay que jamás negligir, alguna cosa análoga se produce quizá, me parece, para el concepto de *Dasein*. A pesar de todo lo que abre y da a pensar, a cuestionar, a redistribuir, este concepto ocupa todavía un lugar análogo al del sujeto trascendental] (DERRIDA, 1992, pp. 287-288).



*Sein und Zeit* (1927), texto que sintetiza los iniciales esfuerzos heideggerianos por articular un discurso sobre «el (sentido del) ser» (Escudero, 2015), esboza la recuperación de la cuestión ontológica frente al pretendido «olvido» (*Vergessenheit*) en el cual ha caído. En virtud de ello, plantea la pregunta: «¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser [...]? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía [*Vorrang*] en la elaboración de la pregunta por el ser?» (HEIDEGGER, 2012, p. 27; SZ, 7). El texto, de inmediato, se precipita en la respuesta: hay *un* ente, en medio de la plétora diversa y heterogénea de lo real, que dispone de una primacía, a saber: el *Dasein*. Con este vocablo se mienta el ente que ha la existencia (*Existenz*) en un sentido peculiar: «El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*» (HEIDEGGER, 2012, p. 33; SZ, 12)<sup>491</sup>.

La *primacía* de este ente es inclusive *triple*:

El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente [*Vorrang vor allem anderen Seienden*]. En primer lugar, una primacía *óptica*: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo. [...] el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías (HEIDEGGER, 2012, p. 34; SZ, 13)

Esta preponderancia se reparte, entonces, en una vertiente óptica, en una ontológica y en una óptico-ontológica. La primera, que remesa la existencia, sostiene una supremacía ontológica y ambas —o si se quiere, solo la primera— soportan la superioridad óptico-ontológica (AYALA-COLQUI, 2021). Huelga decir que pese a la triplicidad evocada existe una hegemonía, conceptual o metodológica, del concepto de

491 En el tratado de 1927 los tres caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein* son, además de la existencialidad, la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado y el ser-caído (*Verfallensein*) en tanto modo fundamental del ser de la cotidianidad.

unidad: es un ente, y no más que uno, el que se escoge para plantear la interrogación ontológica. Esta entidad-una sirve además para hendir la mar del ente y devolverla cerrada, domesticada, en dos monótonos estancos: el *Dasein* existente y los entes ahí presentes categorialmente<sup>492</sup>. Esta oposición dicotómica retornará en la obra, aunque bajo la forma insistente del basamento: los fenómenos de lo no-*Dasein*, de lo categorial, se *fundan* y, a fin de cuentas, se *reducen* al *Dasein*<sup>493</sup>. Para ello un par conceptual, declinado en varios modos, viene en apoyo: lo originario (*ursprünglicher*) y lo derivado, lo fundamental (*grundlegender*) y lo fundamentado, lo propio (*eigentlicher*) y lo vulgar<sup>494</sup>. Todas las notas del *Dasein* son siempre, sin excepción ni concesión, las que explican, fundamentan y posibilitan lo que acontece en lo no *Dasein*. Y dado que el *Dasein* refiere al ente humano, solo este ente existe, los demás entes no existen, in-existen, a-existen; y, por si fuera poco, estos fundan su carencia de existencia, su categorialidad, en los fueros del *Dasein*.

492 «Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser» (Heidegger, 2012, p. 66; SZ 45). A este respecto, el ente humano, «no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí [*Vorhandene*] dentro del mundo» (HEIDEGGER, 2012, p. 64; SZ 43).

493 «Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica de ser» (HEIDEGGER, 2012, p. 34; SZ 13).

494 Es evidente que aquí se presupone un esquema fundacional y apriorístico de impronta kantiana: el ser está «antes» que toda disquisición sobre el ente: «Si el término idealismo equivale a la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo “trascendental” respecto de todo ente, entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica» (HEIDEGGER, 2012, p. 225; SZ, 208). Esto está expresado de manera mucho más clara en GA 20: «El apriori es, más bien, un rasgo de la secuencia de construcción en el ser de lo ente [...]». Para el final de estas lecciones se llegará a entender que el descubrimiento del apriori está íntimamente trabado con el descubrimiento del ser en Parménides o Platón, que verdaderamente es idéntico a él» (HEIDEGGER, 2006b, p. 102; GA 20, 102). En GA 65, por contraste, se escribe: «Lo que en *Ser y tiempo* está planteado como “comprensión del ser” pareció ser solo la ampliación de este representar previo, y sin embargo (comprender como pro-yecto – ser-ahí) es algo totalmente diferente; pero como tránsito remite a la metafísica. La verdad del ser [*Seyn*] y el enunciarse del ser [*Seyn*] no es ni lo anterior ni lo posterior» (Heidegger, 2003, p. 184; GA 65, 223). Derrida ha señalado hace largo tiempo: «la oposición de lo originario y de lo derivado ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhe* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación «esencial» de la metafísica?» (DERRIDA, 1972, pp. 73-74; 1994, p. 98).

Ya puede atisbarse cómo la idea de un ente modélico, dentro de la problemática ontológica, no es una cuestión secundaria o trivial dentro de la trama de la obra. Este no solo sirve para fraccionar el ámbito de lo ente y sustentar un tramo óptico en función del otro, sino, ante todo, permite la modulación, el condicionamiento, la sobredeterminación de la pregunta ontológica misma. En efecto, es el examen del ente privilegiado, su analítica ontológica, aquello que «en general constituye [*ausmacht*] la ontología fundamental» (HEIDEGGER, 2012, p. 35; SZ 14). De ahí que la totalidad de la obra (§9-83) concentre su esfuerzo en la disquisición del *Dasein*. Veamos algunos elementos de esta analítica que, llamada a preparar la interrogación sobre el ser, en última instancia la retrasa y la reemplaza. La incompletud del texto ontológico de 1927 no es sino, a fin de cuentas, la compleción de la primacía del *Dasein*.

El mundo (*Welt*) no se entiende como aquello que acaece allende el umbral del *Dasein*, sino como la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del todo respectivo (*Bezugsganze*) de los entes intramundanos: «El *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo» (HEIDEGGER, 2012, p. 109; SZ 87). En tal contexto, los entes del mundo no resultan con una complejidad ontológica inmanente, sino con una dependencia para con el ente ek-sistente, pues ellos se ultiman conceptualmente como útiles (*Zeuge*) de este. Los entes-que-no-existen se supeditan al ente-humano-que-existe. A ellos no les corresponde una relación de solicitud (*Fürsorge*), sino de ocupación (*Besorgen*), pues se reserva esta posibilidad a aquellos igual de privilegiados: la co-existencia (*Mitdasein*) y el co-estar (*Mitsein*) no se dice más que de los *Dasein*. Interpretar el mundo desde la perspectiva de lo no-*Dasein* no sería sino un ejercicio impropio a partir de la inmersión mediana de aquel en el uno (*das Man*). En general, la realidad (*Realität*) se encuentra «en una determinada conexión de fundamentación [*in einem bestimmten Fundierungszusammenhang*] con



el Dasein» (HEIDEGGER, 2012, p. 219; SZ 201); «Lo real, por su misma esencia, solo es accesible como ente intramundano. Todo acceso a un ente tal se funda ontológicamente [*ist ontologisch fundiert*] en la constitución fundamental del Dasein» (HEIDEGGER, 2012, p. 220; SZ 202). La verdad (redefinida libremente como *Unverbogenheit*) corre la misma suerte: «Primariamente “verdadero” [*Primär »wahr«*], es decir, descubridor, es el Dasein» (HEIDEGGER, 2012, pp. 236-237; SZ 220); «“Hay” verdad solo en cuanto y mientras en el Dasein es» (HEIDEGGER, 2012, p. 242; SZ 226). De uno y otro modo se regresa al centro y al cimiento humano: el *Dasein* posibilita lo no-*Dasein*; un eje privilegiado al que, por lo demás, se le atribuye otros caracteres *exclusivos* —la aperturidad (*Erschlossenheit*) en su ensamblaje de disposición afectiva, comprensión y discurso; el cuidado (*Sorge*) como ser de este ente; la temporeidad (*Zeitlichkeit*) como sentido de su ser y siempre primera respecto al tiempo vulgar de los entes no existentes; etc.) —.

Ahora bien, cabría preguntarse (AYALA-COLQUI, 2021): ¿el análisis del ente humano ha servido para probar la primacía ontológica atribuida o, por el contrario, no ha hecho más que desarrollar y proveer contenido a esta exención?, ¿la preponderancia enunciada ha encontrado asidero filosófico o, por el contrario, solo premeditados y, hasta cierto punto, previsibles corolarios?

Habría que contestar sin miramiento: no es posible haber arribado a esas consignas más que a condición de *asumir* previamente la triple preponderancia construida a partir de la «existencia». Es decir, el predominio del ente humano no se demuestra en los susodichos estudios, sino que de antemano se lo convoca y se lo supone (AYALA-COLQUI, 2021). En efecto, solo si este ente ek-siste (ἐκ-ἴσθημι: poner fuera, salir de sí), si él es el fundamento óntico-ontológico de los demás entes, entonces lo intramundano se le presenta a la mano, la realidad y la verdad se funda en él, y todos los caracteres que se le adosan como *exclusivos* aparecen como contrarios a esa realidad no privilegiada.

Una analítica del *Dasein* tal como se acomete en *Sein und Zeit* no solo no ha mostrado la triple primacía enunciada, sino que está de suyo impedida de hacerlo en tanto presupone desde ya aquello que quiere patentizar. Lo único que puede hacer, de manera coherente, es extraer consecuencias, en algunos casos de fundación (lo categorial se funda en el *Dasein*) o de oposición (los caracteres existenciales solo le pertenecen al *Dasein*). Entre este presupuesto y los análisis que ocupan copiosamente la totalidad del libro no se produce más que un juego incesante de tautologías y circularidades.

Si se cuestiona el supuesto en cuanto tal (que implica una exclusividad: el *Dasein* es el ente que existe y, en cuanto tal, tiene una relación privilegiada con el ser), y uno no se deja distraer por sus secuelas analíticas, puede verse que jamás ha sido mostrado plausiblemente, ni mucho menos demostrado. Una auténtica demostración, en efecto, tendría que venir de un examen robusto y prolijo de los entes que no son *Dasein* a efectos de determinar si poseen existencia o no (AYALA-COLQUI, 2021), e incluso si poseen rasgos que no se dejan subsumir en la etiqueta genérica, homogeneizante, empobrecedora de categoría (*Kategorie*) o de ente-subsistente (*Vorhandenheit*). Este problema resta totalmente ignoto en el texto y, más aún, para suplirlo, se apela a la «obviedad»: «La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí [*Realität*], por ejemplo) es [...] el punto de partida de la problemática ontológica» (HEIDEGGER, 2012, p. 448; SZ 437). Aquí asaltaría, empero, un contra-argumento pro-heideggeriano: ¿qué es entonces un análisis de los entre intramundanos como los útiles o de la temporalidad mundana?, ¿acaso *Sein und Zeit* no elucubra una indagación de los otros entes? Réplicas de este tipo no hacen sino incurrir en una petición de principio: asume de antemano que el *Dasein* es el ente privilegiado que existe y que, en cuanto tal, los entes se le aparecen como útiles a la mano, posteriormente como entes subsistentes, etc.; es decir, tales objeciones solo se construyen partiendo del axioma, no justificado, de

la existencia exclusiva del *Dasein*. De modo que se ha regresado al punto de partida: «El *Dasein* no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser» (HEIDEGGER, 2012, 32; SZ12). ¿Es posible ir más allá de una circularidad presupuestal e inquirir los otros entes a fin de dirimir la viabilidad de una primacía óntica y ontológica?

*Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30) tendría que venir a llenar este vacío: desandar la redundancia y concretizar un análisis singular de los entes que no son *Dasein*. Aunque se propongan tres tesis —sobre el hombre, el animal, y lo mineral—, la segunda parte del seminario se detiene solo en la segunda a fin de discutir la esencia de la animalidad<sup>495</sup>.

Se postula: el animal es pobre de mundo (*weltarm*). La pobreza (*Armut*) no mienta aquí un no-poseer, sino un carecer (*Entbehren*) en tanto encontrarse-pobre (*Armmütigkeit*): «aquel excepcional tener como si no tuviéramos» (HEIDEGGER, 2002, p. 236; GA 29/30, 288).

Para asir la esencia de este ente habría que precisar en qué medida es un organismo (*Organismus*). A diferencia del útil (*Zeug*) que por mor de su utilidad (*Dienlichkeit*) tiene la disposición (*Fertigkeit*) para una determinada actividad, el animal en tanto organismo usufructúa una capacidad (*Fähigkeit*) donde se exhibe la servicialidad (*Diensthaftigkeit*) de sus órganos (*Organe*): «no es el órgano el que tiene una capacidad, sino que el *organismo tiene capacidades*. [...] no podemos decir que el órgano tiene capacidades, sino que *la capacidad tiene*

495 Habría que notar que en este seminario Heidegger reduce lo no humano a lo mineral y lo animal, eludiendo una amplia amalgama de fenómenos, tales como las plantas, los hongos, las bacterias, los virus, los priones, etc. —sin añadir fenómenos anacrónicos a su época: las máquinas estructuradas a partir de algoritmos, la inteligencia artificial, los robots, los nanobots, los cyborgs—. Ya Derrida (2006) ha notado acertadamente cómo, al desplegar un procedimiento generalizante, basado en las abejas y, en menor medida, los lagartos y los infusorios, el alemán no habla jamás de *los animales* (*les animaux*) sino del *ani-mote* (*l'animot*), esto es, de una ficción homogeneizadora. Por añadidura, Heidegger homogeneiza todo lo ente que no entra en el fuero del hombre: lo no-hombre, lo no-*Dasein* es una *categoría* unívoca, indivisible.



órganos» (HEIDEGGER, 2002, p. 273; GA 29/30, 324). En este sentido, el animal es la «peculiaridad capacitada que crea órganos» (HEIDEGGER, 2002, pp. 286-287; GA29/30, 342). Pero ello no acerca al animal al hombre. Capacidad animal no es lo mismo que posibilidad existencial: «La conducta del animal no es un *obrar y actuar* [*Tun und Handeln*], como el comportamiento del hombre, sino un *hacer* [*Treiben*], con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado [*Getriebenheit*] por lo impulsivo [*Triebhafte*]» (HEIDEGGER, 2002, p. 290; GA 29/30, 346).

El animal, asimismo, no aprehende el ente en cuanto tal, sino que en su conducta impulsiva se conduce en el anillo de desinhibidores (*Enthemmungsring*) de su mundo circundante (*Umwelt*): «el rodearse abierto a las desinhibiciones, forma parte de la esencia interna de la conducta, es decir, de aquello para lo que el ser-capaz es ser-capaz» (HEIDEGGER, 2002, p. 312; GA 29/30, 375). Mas, al estar sustraído del ente en cuanto ente y el estar-absorbido en su medio, este ente se muestra aturdido, esencialmente turbado:

*perturbamiento* del animal significa primero: esencial *estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo* [*etwas als etwas*]; luego: en tal sustracción, justamente un *ser absorbido por...* [...] Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir *en tanto que* algo a lo que se refiere, precisamente por ello puede ser absorbido por lo otro de esta manera absoluta (HEIDEGGER, 2002, p. 301; GA 29/30, 360).

El aturdimiento (*Benommenheit*) es, entonces, «la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, *se conduce en un medio circundante, pero nunca en un mundo* [*Welt*]» (HEIDEGGER, 2002, p. 291; GA 29/30, 347-348) y, en general, «la condición de posibilidad de la pobreza del mundo» (HEIDEGGER, 2002, p. 327; GA 29/30, 394), es decir, constituye la esencia de la animalidad.

Pues bien, aquello de lo que carece el animal es el «mundo» (*Welt*). ¿Qué se entiende por este concepto? Respuesta: «mundo [...] es lo ente respectivamente accesible» (HEIDEGGER, 2002, p. 247; GA 29/30, 290); la «accesibilidad de lo ente *en cuanto tal* [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*]» (HEIDEGGER, 2002, p. 324; GA 29/30, 391). Es decir, lo que se le niega al animal, aunque con concesiones retóricas como las de «tener como si no se tuviera» es una estructura propia y típicamente humana: la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) del ente<sup>496</sup>. A partir de esta idea directriz se arriba, luego de las disquisiciones resumidas esquemáticamente arriba, a la esencia de la animalidad: el aturdimiento. No obstante, la conclusión a la que se ha recalado, que no sería sino el argumento de la pobreza del mundo, no es otra cosa que «la caracterización meramente comparativa de la animalidad mediante la pobreza de mundo, en la medida que el animal se ve desde el hombre» (HEIDEGGER, 2002, p. 327; GA 29/30, 394). Esta ilustración comparativa (*vergleichende Illustration*) no arroja, por tanto, el en sí del animal, sino que reafirma la idea que ya estaba pre-supuesta, a saber, que el mundo es privativo del ente humano<sup>497</sup>: «en la discusión del no tener mundo del animal, la esencia propia de nosotros mismo ha quedado ya continuamente realizada [...]. Lo quisiéramos o no, nosotros mismos también estábamos allí» (HEIDEGGER, 2002, p. 328; GA

496 Derrida (1987) escribe: « Est-ce que ces « thèses » n'affectent pas à leur tour tous les concepts qui s'y trouvaient engagés, à commencer par ceux de vie et de monde? » [¿Estas "tesis" no afectan, a su vez, a todos los conceptos que se encontraban comprometidos con ellas, comenzando por los de vida y mundo?] (p. 29). Por lo demás, la definición del animal como pobre de mundo remite a una estructura humana (el mundo), lo cual implica, quiérase o no, una jerarquía y una teleología al asumir al hombre como medida: « les mots de pauvreté et de privation impliquent, qu'on veuille ou non l'éviter, hiérarchisation et évaluation. L'expression « pauvre en monde » ou « sans monde », comme la phénoménologie qui la soutient, enveloppe une axiologie » [las palabras pobreza y privación implican, quiérase o no evitarlo, jerarquización y evaluación. La expresión "pobre en mundo" o "sin mundo" envuelve, como la fenomenología que la sostiene, una axiología] (DERRIDA, 1987, p. 87).

497 Ver GA 29/30, 275

29/30, 394)<sup>498</sup>. Así como otrora en *Sein und Zeit* los análisis realizados remitían al presupuesto de la triple primacía del *Dasein*, aquí en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* el examen del animal nos devuelve al presupuesto de la privatividad del mundo humano, pues a fin de cuentas «tenemos que disponer ya de diferencias esenciales [*wesenhafte Unterschiede*] para movernos en el tema» (HEIDEGGER, 2002, p. 228; GA 29/30, 265). Hemos retornado, pues, a la circularidad presupuestal. No hemos salido de la inevitabilidad del presupuesto humano. El texto que por su tenor y cariz tendría que haber proveído el argumento de la exclusividad atribuida al hombre no ha efectuado más que otra redundancia circular (AYALA-COLQUI, 2021)<sup>499</sup>, postulando nuevamente, sin una argumentación sólida, la primacía del ente humano sobre los entes no humanos<sup>500</sup>.

*Beiträge zur Philosophie* (GA 65) opera una *Kehre*<sup>501</sup> en el pensar descrito. Ya no se iría del *Dasein* al *Sein*, sino del *Seyn* al *Da-sein*, vuelta signada por el concepto de *Ereignis*. No obstante, a diferencia de los textos anteriores, este no se molesta en proferir argumento alguno para dar forma a la idea de la relación privilegiada entre ente

498 Beinsteiner (2017), como parte de su defensa a Heidegger sobre la cuestión de la animalidad, ha señalado que en él la distinción entre humanos y animales no es biológica, que el lenguaje humano no es un instrumento de expresión y comunicación, y que los humanos y los animales no se distinguen sobre la base un acceso a la realidad «objetiva». Pues bien, nosotros no disputamos ninguna de estas tres ideas. Nuestra crítica apunta, en el caso de GA 29/30, a la distinción ontológica, y no biológica, que Heidegger realiza a partir del concepto de manifestabilidad (*Offenbarkeit*) del ente, la cual incurre en un procedimiento tautológico y prejuicioso. Por lo demás, habría que señalar que las críticas de Beinsteiner (2017) a Derrida (2006) y Agamben (2006) no son acertadas, porque ninguno de estos asume que el lenguaje sea exclusivamente comunicativo, ni mucho menos que habría que disputar, en la diferencia animal y humano, los accesos «objetivos» a la realidad.

499 Esto es, por lo demás, totalmente coherente con la apología heideggeriana a las circularidades conceptuales (ver HEIDEGGER, GA 29/30, 266-267, 275-276; SZ, 8).

500 Andersson (2017), a partir de un diálogo con la investigación animal contemporánea, cuestiona los límites del abordaje heideggeriano, especialmente en GA 29/30. Sin embargo, si bien avanza con la noción de «otros mundos» para los animales, en tanto «mundos de otro mundo» (*otherworldly worlds*), retrocede al proponer que estos mundos animales no están sino «dentro» del mundo de la configuración de mundo del hombre (*within the world of human world forming*).

501 «“Ereignis” es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar» (HEIDEGGER, 2000a, p. 261; GA 9, 316).



humano y ser: asume desde ya esta primacía humana y desde ella se lanza a su meditación histórica. Esta reflexión se estructura en seis ensambles o fugas (*Fugen*)<sup>502</sup>. Todo comienza con la resonancia (*Anklang*) del ser a partir del rehuso (*Verweigerung*) histórico del mismo. Es decir, a pesar del olvido indigente del ser (*Seynsverges-senheit*), fundamentado en el abandono por parte del mismo ser (*Se-insverlassenheit*), aquel «resuena». Este sonar propicia la confrontación con la necesidad del otro comienzo (*anderer Anfang*), esto es, un pase (*Zuspiel*) del primer comienzo metafísico hacia este donde acaezca la verdad del ser como tal. Mas este pase es, en realidad, un salto (*Sprung*) retrospectivo hacia el primer comienzo y, más aún, uno hacia «la pertenencia al ser [*die Zugehörigkeit zum Seyn*] en su pleno esenciarse como Ereignis [*voller Wesung als Ereignis*]» (HEIDEGGER, 2003, p. 189; GA 65, 227; traducción modificada). Para que esto sea posible es menester una fundación (*Gründung*) de la verdad del ser. En ella resulta fundamental la convocatoria del ente humano en tanto *Da-sein*, pues «solo sobre el fundamento del *Da-sein* llega el *Seyn* a la verdad» (HEIDEGGER, 2003, p. 249; GA 65, 293; traducción modificada). No es que el hombre sea sin más *Da-sein*, sino que históricamente tiene que transformarse en aquel para ser el lugar de la fundación de la verdad del ser. Dado que tal transformación es algo por venir, ella está reservada para los futuros (*Zukünftigen*). Estos futuros atienden las señas del último dios (*Letzte Gott*)<sup>503</sup> en tanto este «irradia [...] la verdad del ser» (HEIDEGGER, 2003, p. 328; GA 65, 410). Con ellos es posible pensar propiamente la verdad del *Seyn*.

502 Por lo demás, estos seis ensambles (*Fugen*) se configuran a partir del ente humano: ellos «tienen que ser logrados en tal unidad a partir de la instancia del *Da-sein* [*der Instandlichkeit im Da-sein*]» (Heidegger, 2003, p. 80; GA 65, 82; traducción modificada). O dicho de manera más enfática: «estos –resonancia, pase, salto, fundación en su unidad– son respectivamente y soportados solo humanamente [*nur menschenhaft*]» (HEIDEGGER, 2003, p. 66; GA 65, 64).

503 No se trata de tematizar, según Heidegger, al ser desde dios, sino a este desde el *Seyn*, puesto que «Ni los dioses crean al hombre ni el hombre inventa a los dioses. La verdad del *Seyn* “decide” sobre ambos» (2006a, p. 205; GA 66, 235; traducción modificada),

Ahora bien, el ser entendido como *Seyn* (*Wahrheit des Seyns*), no reclama sino al hombre interpretado como *Da-sein*<sup>504</sup>. De hecho, ya el texto enunciaba desde el p[ó]rtico: «Ya no se trata más de tratar «sobre» algo y de exponer algo objetivo [*Gegenständliches*], sino de ser transferido al Er-eignis, lo que equivale a un cambio esencial [*We-senswandel*] del hombre desde el “animal racional” (*animal rationale*) al *Dasein*» (HEIDEGGER, 2003, p. 21; GA 65, 3; traducción modificada). El hombre no es entonces un ente al cual anexar constructos antropológicos tradicionales como *animal rationale*, ni una subjetividad moderna que representa la entidad del ente como objetividad, sino el ahí de la fundación del ser. Pues al insistir en su ser en tanto *Da-sein*, el ente humano deviene el fundador (*Gründer*) y el cuidador (*Wahrer*) del *Seyn*<sup>505</sup>: «A través de la fundación del *Da-sein* [*Gründung des Da-seins*] se transforma [*verwandelt sich*] el hombre [*Mensch*]» (HEIDEGGER, 2003, p. 191; GA 65, 230; traducción modificada)<sup>506</sup>. Al respecto, única y exclusivamente el hombre –no, por ejemplo, una piedra, una abeja, el azul del cielo, o una máquina– es *propiamente* el *Da-sein*: «“Ser ahí humano” [*»Menschliches Dasein«*] –aquí “humano” [*»menschlich«*] no mienta [...] sino la singularidad *del* ente [*die Einzigkeit des Seienden*], el hombre, solo al cual es *propio* el ser-ahí [*Da-sein eignet*]» (HEIDEGGER, 2003, p. 245; GA 65, 300-301). La primacía del ente humano respecto al «ser» –primacía que, al menos en este caso, no significa dependencia– es un asunto tan excesivamente evidente que ya no se tiene necesidad alguna de plantear aunque sea una problematización al respecto. La *Kehre* presupone dicho privilegio.

«Bauen, Wohnen, Denken», «Das Ding» (artículos de *Vorträge und Aufsätze*, GA 7) y «Hölderlins Erde und Himmel» (texto de *Erläuterungen*

504 «Ambos se corresponden: la refundación en el *Da-sein* y la verdad del *Seyn* como Ereignis» (HEIDEGGER, 2003, p. 258; GA 65, 318; traducción modificada).

505 Ver GA 65, especialmente las páginas 8, 13, 57, 86.

506 «Pues no se trata de llevar al conocimiento nuevas representaciones del ente, sino de fundar el ser humano [*Menschsein*] en la verdad del ser [*Wahrheit des Seyns*]» (HEIDEGGER, 2003, p. 83; GA 65, 86).

zu Hölderlins Dichtung, GA 4) son tres documentos que pareciera que desarrollaran una perspectiva distinta, en la cual el ente humano (*Dasein*, *Menschliches Dasein*) perdería su centralidad referencial. En efecto, es aquí donde sale a relucir el concepto de cuaternidad (*das Geviert*)<sup>507</sup>.

Se señala, de entrada, que «ser hombre [*Mensch*] significa: estar en la tierra como mortal [*Sterblicher*], significa: habitar [*wohnen*]» (HEIDEGGER, 1994, p. 129; GA 7, 142). Es decir, los otros entes no habitan. Habitar es estar en la tierra y esto es una singularidad de este mortal humano: es, más precisamente, su «ser» (*Sein des Menschen*). Los otros entes, en consecuencia, no están en la tierra; o, al menos, no de modo esenciante y originario como el mortal. Asimismo, como ya Heidegger señalaba desde sus primeros textos, solo el ente humano puede morir (los demás, solo fenecen o la palman, se extinguen o se desintegran): «Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Solo el hombre muere [*Nur der Mensch stirbt*], y además de un modo permanente, mientras está en la tierra [*auf der Erde*], bajo el cielo [*unter dem Himmel*], ante los divinos [*vor den Göttlichen*]» (HEIDEGGER, 1994, p. 131; GA 7, 144). Heidegger añade aun: «Los mortales son los hombres [*Die Sterblichen sind die Menschen*] [...]. Los mortales son los que son los mortales, esenciando en el albergue del ser [*wesend im Gebirg des Seins*]. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser [*Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein*]» (HEIDEGGER, 1994, p. 155; GA 7, 171). Ergo, los demás entes no están «bajo» el cielo, ni «ante» los divinos; ignoran radicalmente una relación especial con el ser. Además, si «los mortales mueren la muerte mientras viven. En la muerte los mortales se tornan [*werden*] in-mortales [*un-sterblich*]» (HEIDEGGER, 2005, p. 183; GA 4, 165), los otros entes no pueden, en consecuencia, de venir in-mortales: son ajenos a estas dicotomías reservadas al ente humano que muere e in-muere. Ahora, estos cuatro elementos que se remiten mutuamente –mortales, tierra, cielo,

507 Por lo demás, este concepto es asumido por algunos autores como fundamental en el segundo Heidegger, véase al respecto Mattéi (2001) y Rojas (2009).



divinos– constituyen la Cuaternidad (*das Geviert*): «Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros» (HEIDEGGER, 1994, p. 150; GA 7, 166). Solo en ellos hay un juego de espejos (*Spiegel-Spiel*) y a este juego, por supuesto, no están invitados otros tipos de entes. Si bien ya no se trata aisladamente de un solo vocablo –el *Dasein*, el configurador del mundo, el fundador de la verdad del *Seyn*–, *todavía se mantiene la primacía referencial del humano*. La convocatoria a los otros tres vocablos de la Cuaternidad no ha se realizado sino para refrendar el privilegio de este ente. En efecto, en la Cuaternidad solo se singulariza nominalmente al ente humano frente a los entes no humanos, solo este tiene una relación con los otros tres ámbitos de la Cuaternidad –los cuales, dicho sea de paso, son bastante antropomorfizados, pues solo para el hombre, y no para una bacteria, un virus, un algoritmo, resulta composable los divinos, la tierra y el cielo– y solo él *refiere esencialmente al ser (Seyn)*. Aún más, los otros entes, y más precisamente «las cosas», existen únicamente para ratificar la Cuaternidad: «la cosa [*Ding*] hace permanecer a los Cuatro unidos [...], una Cuaternidad que [empero] está unida desde sí misma» (HEIDEGGER, 1994, p. 155; GA 7, 171). Pareciera que se reivindicaría ontológicamente a la cosa, pero, en realidad, su mención no está más que *conceptualmente subordinada* a una Cuaternidad que está originariamente ya unida, en la cual *el ente humano ocupa no un lugar central y único, pero sí privilegiado y esencial*. Además, la cosa es un vocablo en el que dudosamente entraría otros tipos de entes no humanos (porción de ADN recubierto de proteínas, cordados, Inteligencia Artificial, etc.). Por ello, el recurso a este nuevo concepto cuaternario no niega, ni mucho menos atenúa, esa preeminencia referencial que conserva el ente humano. Otrora los entes eran útiles para el *Dasein*, ahora son cosas que sirven para ligar al mortal con los otros tres ámbitos igual de privilegiados que él. Pues, a fin de cuentas, no la cosa, sino solo el mortal humano tiene «la relación esenciante» (*das wesende Verhältnis*) con el ser; solo el humano («ser vivo racional») puede devenir mortal o, como se decía en los

*Beiträge*, solo él puede devenir *Da-sein*; solo él, en fin, alcanza el mundo (*Welt*): «Solo los hombres [*die Menschen*], como mortales, alcanzan [*erlangen*] habitando el mundo como mundo» (HEIDEGGER, 1994, p. 159; GA 7, 175). La cuaternidad, noción ontológica crucial del segundo Heidegger, no puede remontar tampoco el prejuicio especista.

Pues bien, ¿por qué en lugar de la cuaternidad no se predicó una *multiplicidad* de, por ejemplo, materia inorgánica, minerales, virus, bacterias, hongos, plantas, animales no humanos, animales humanos, algoritmos, robots, *cyborgs*? ¿Ellos también puede habitar (*wohnen*) y estar en la tierra como los mortales (*Sterblichen*)? ¿También están bajo cielo y están ante los divinos como los entes humanos? ¿O son simple cosas puestas al servicio de la cuaternidad, es decir, que no pueden ser cosas más que remitiendo a la preeminencia cuaternaria y, por ende, a la posición privilegiada del hombre? A fin de cuentas, se trata de la tierra *del* mortal y del cielo *del* mortal atravesados por dioses que no son sino dioses que guardan una relación con el mortal –el único que propiamente «habita»– mas no con un fragmento de silicio, un programa informático, una bryophyta, un tardígrado o un viroide. ¿Y qué decir, inclusive, de esos otros humanos que no son *homo sapiens*, por ejemplo, para nombrar solo uno, el *homo neanderthalensis* con quien, según la data reciente, compartimos una porción de código genético (PÄÄBO, 2015; KUHLWILM ET AL, 2016; MENDEZ ET AL, 2016) y con quien otrora hemos convivido (FINLAYSON, 2020)? ¿También los neandertales son mortales, también usufructúan de existencia y aperturidad, configuración y fundación de la verdad, habitáculo y residencia en la tierra o, por el contrario, frente a ellos habría que aplicar un criterio de exclusión óptica (racial) como todavía no cesa de aplicarse actualmente entre los mismos sapiens, especialmente en América Latina (QUIJANO, 1999), y como se aplicó paradigmáticamente en la Alemania nazi contra esos judíos (de los cuales el mismo Heidegger tenía explícitas reticencias)? No se trata de cuestiones inverosímiles o para-filosóficas como ciertos adeptos se apresuran a adjetivar –en efecto, Heidegger,

para su época, no tenía noticia de ciertos entes (algoritmos, inteligencia artificial, etc.); de ahí que se absurdo cuestionarlo anacrónicamente por no mentar epocalmente a estos entes—: se trata de que *los entes que no son los mortales humanos*, verbigracia, las garrapatas y las abejas —términos que hacen aquí las veces de metonímicos— que Heidegger conocía por medio de la lectura de von Uexküll, *son solo un detalle prescindible* que no requieren un vocablo especial y privilegiado como sí el mortal humano y sus tres correlatos en la Cuaternidad. A nuestro juicio, es este el problema crucial: la exclusión de entes no humanos (no importa si pretéritos o contemporáneos), su borrada indiferente en otros vocablos, su subsunción desechable.

Dicho todo esto, ¿de qué manera podemos *confrontarnos* con la propuesta heideggeriana que redundando en la idea de la primacía del ente humano respecto a la cuestión del ser? ¿Existen otras vías de interrogar el ser sin necesidad de caer en una apuesta centrada en el hombre?

Es menester partir de la siguiente idea, que Heidegger por lo demás aceptaría de buen agrado: todo ente o, en su defecto, todo tipo de ente posee notas singulares<sup>508</sup>. Así, por ejemplo, el *Dasein*, la taza, la nebulosa que se sitúa a 700 años luz de la Tierra tienen sus peculiaridades ónticas. Sin embargo, y este es el problema fundamental, Heidegger *da un paso más*. De las características presuntamente singulares de un ente (en este caso, el ente humano) *infiere* una primacía. Y es precisamente esta inferencia la que es filosóficamente inaceptable. En efecto, no es posible determinar una primacía entre diversos entes a partir de la consideración unilateral de las características de uno de ellos, es decir, no es válido tomar como criterio de comparación la propiedad de un ente que otro ente no posee. Hacer ello no es sino un proceder esencialmente sesgado y parcializado: comparar la taza

508 A fin de demostrar esto, para el caso de los animales véase Haraway (2008), Despret (2012), Ryan (2015) y el volumen colectivo editado por Castricano (2008); para las plantas véase Marder (2013) y Coccia (2016); para los objetos técnicos confróntese la ya clásica obra de Simondon (2007).



con el árbol señalando que aquella es pobre de verdor, equiparar las nubes con el lince tachándolas de lentas y poco esbeltas; es el equivalente al, como ya lo sabía Heidegger aun oponiéndose al uso de la lógica en filosofía, «procedimiento que intenta valorar la esencia y facultad de los peces en función de su capacidad de vivir en tierra seca» (HEIDEGGER, 2000a, p. 260; GA 9, 315). Esto es lo que hemos denominado «*la falacia de la primacía unilateral*», a saber: el «procedimiento que a partir de una simple especificidad infiere una posición favorable absoluta» (AYALA-COLQUI, 2021, p. 206). Del mismo modo, hay otra falacia que refuerza a la anterior. A esta podemos llamarla «*la falacia del análisis excluyente*», esto es, la consideración de que el análisis de un fenómeno determinado basta para comprender a otro fenómeno. En el caso de Heidegger esto se dice así: el análisis del ente humano, su consideración ontológica con respecto al *Sein/Seyn*, es suficiente para comprender que los otros entes no son como él. Léase bien: no se trata de que el ente humano *no* deba ser entendido existencialmente y se le deba negar los constructos de aperturidad, configuración de mundo, habitar en la tierra, etc. (para esto, habría que efectuar otros análisis y plantear otros argumentos; asunto que, de momento, no nos ocupa). Se trata de que, *aun concediendo esas caracterizaciones*, resulta inaceptable desplegar sobre ellas las dos falacias mencionadas.

En consecuencia, rechazamos la posibilidad de asumir una primacía ontológica y una singularidad referencial del ente humano por sobre los otros entes. La obra de Heidegger, por contraste, no hace la distinción entre singularidad y primacía. De hecho, para ella, la primera es ya la segunda, y viceversa. Adicionalmente, su obra ignora totalmente la posibilidad de un análisis especializado y particular de otros tipos de entes sin la presunción de una primacía humana. El pensar heideggeriano es, pues, la hechura de la falacia de la primacía unilateral y la falacia del análisis excluyente orientada hacia el hombre. Son estas dos falacias la

que fundan el *prejuicio*<sup>509</sup> de la primacía ontológica del ente humano: solo el ente humano tiene una relación privilegiada con el ser (*Sein/Seyn*).<sup>510</sup> Y tal prejuicio estructura, de cabo a rabo, la obra de Heidegger: tanto antes como después de la *Kehre* la idea de la primacía y el privilegio humano se encuentra esencialmente incuestionado.

La problemática ontológica, que intenta responder por el ser del ente y no por el ser de un solo ente, no puede ser planteada en términos que, de suyo, excluyan las posibilidades ontológicas de otros tipos de entes: ella ha de guardar la radical divergencia de los entes. En tal sentido, si queremos plantear la pregunta por el ser en su hondura y amplitud habría que replantear el punto de partida; habría que recusar el «*ontocentrismo*». Este término, creado de manera análoga al de especismo, significa simplemente:

*la consideración desventajosa hacia los entes que no pertenecieran a un cierto tipo de ente. Es evidente que, según tal cláusula, aquel no se resuelve necesariamente hacia la primacía del *anthropos*; asimismo, la consideración desventajosa puede operar en distintos planos de lo real. Por ello, emplearemos [...] el sintagma compuesto “*ontocentrismo ontológico humano*”, esto es, aquella asunción de una posición favorable, en términos ontológicos, del ente humano en desmedro de otras clases de entes (AYALA-COLQUI, 2021, p. 150).*

La obra de Heidegger, por tanto, no es más que, bajo el rechazo de todo antropologismo, bajo el recuse de todo subjetivismo, la afirmación plena del ontocentrismo ontológico humano. Incluso, la *Kehre* heideggeriana no puede más que girar sobre el presupuesto invariable de la centralidad privilegiada del ente humano en tanto *Da-sein*: «el *Da-sein* tiene el origen [Ursprung] en el Ereignis y su *Kehre*» (HEIDEGGER, 20043, p. 43; GA65, 31; traducción modificada). Dicho de manera más

509 «Una cuestión es prejuicio cuando encierra ya en sí una respuesta determinada a aquello acerca de lo cual pregunta» (HEIDEGGER, 2006b, p. 172).

510 De ahí que no haya mejor título para un estudio de la obra de Heidegger que el dado por Russo Delgado (1963): el hombre y la pregunta por el ser.

amplia: la superación de la metafísica tiene un resto in-superable: el ontocentrismo humano (AYALA-COLQUI, 2021).

¿Esto significa que la obra heideggeriana deba ser cancelada, tachada de caduca, defenestrada de la historia de la filosofía? En absoluto. La propuesta heideggeriana se muestra, pese a todo, como un *corpus* estimulante; y tanto más cuestionable cuanto más obligatorio aparece su examen y su confrontación. A diferencia de una lectura dogmática, catequética y apologética (como lastimosamente a menudo abunda todavía en distintos lares), una apropiación crítica, especulativa y audaz permite juzgar con mayor precisión los matices de su esfuerzo del pensar. Pues, como ya lo expresó con mucha precisión y belleza el mismo Heidegger, la crítica enérgica y genuina –y de ningún modo la loa servil y rastrera– es la única forma de ponderar legítimamente la magnitud de un autor:

Confrontación [*Auseinandersetzung*] es auténtica crítica [*echte Kritik*]. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar. (HEIDEGGER, 2013, p. 19; GA 6.1, 3).

## HACIA EL DESARROLLO DE UNA ONTOLOGÍA NO ONTOCÉNTRICA MÁS ALLÁ DEL TERRUÑO HEIDEGGERIANO

Frente a este estado de cosas, ¿es posible experimentar «*ontologías no ontocéntricas*» donde no solo puedan caber otros entes –por ejemplo, ese impar «cristal» del cual nos habla César Vallejo en *Trilce* XXXVIII, el cual «aguarda» todavía en el porvenir, «ya no tiene cariños animales» e incluso «tomaría la horma de los sustantivos / que se ad-



jetivan de brindarse»—, sino también donde la primacía del hombre sea abolida y, antes bien, sea aquel un «triste individuo / incoloro», otrora farolero, al que hay que dejarlo «solo no más»?

Para Heidegger lo que en un futuro podría llamarse filosofía ha de fundar la verdad del ser a partir de la transformación del hombre como *animal rationale* a *Da-sein*; para nosotros, a contramano, las ontologías por venir han de desarrollarse en una vía no ontocéntrica, ni humana ni no humana, donde los otros entes experimenten también la «indigencia del abandono del ser [*der Not der Seinsverlassenheit*]» (GA 65, 16). Los futuros no serían los humanos, sino los no-humanos, los no-Dasein. El presentimiento humano (*Ahnung*) se resuelve aquí entonces como asombro (*Erstaunen*) no-humano. En estas ontologías ya no se hablarían del ser, en su tradicional referencia privilegiada al hombre, pero tampoco se consagrarían sin más a la pregunta periclitada del ente en cuanto ente. No se trataría, entonces, de un abandono renovado del ser, sino de un comienzo radicalmente distinto, ni ontocéntrico humano y, menos aún, eurocéntrico de cercanía supremacista germana<sup>511</sup>.

Por consiguiente, una ontología no ontocéntrica ha de guardar, en primer término, una multiplicidad intrínseca, insuprimible, irrefrenable. En efecto, dado que se trata de diversos entes, y no solamente del hombre y lo no-hombre, es menester tratar a la amplia plétora de lo ente como no compositibles y reducibles a unidades paradigmá-

511 «Nuestro pueblo [el pueblo alemán], por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre *en sí mismo* una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición [...]. Por ello hemos establecido una relación entre la pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la Tierra, y donde, para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central [...]. Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente» (HEIDEGGER, 1993, pp. 43-53; GA 40, 41-45).

ticas y estancos predeterminados. Como consecuencia de esto se deniega la apelación a un ente privilegiado: un conjunto de proteínas, un programa informático, un amanecer, una supernova tienen la misma dignidad ontológica de eso que aún llamamos, por herencia, por comodidad, «el hombre». Por tanto, habría que tematizarse una *multiplicidad ontológica* que radicalice la «diferencia ontológica» heideggeriana que no es sino una dualidad ontológica entre ser y ente, entre ente humano y entes no humanos.

En segundo término, esta ontología no ontocéntrica no retomará sin más conceptos tradicionales surgidos desde experiencias excluyentes, verbigracia, el concepto de οὐσία. En efecto, este concepto surge a partir de un cierto privilegio de la φύσις y, de manera bastante amplia, de las «cosas». Se trataría aquí de un *ontocentrismo ontológico ousiológico*, es decir, de aquel que piensa el ser asumiendo como principal referencia los entes subsistentes presentes. Pero ello no quiere decir que la solución frente estriba en reemplazar este ontocentrismo ontológico ousiológico por un ontocentrismo ontológico humano (como Heidegger y tantos otros), ya que aquí también se cae en una perspectiva ontológica que excluye otros horizontes de interrogación y experimentación conceptual. Ni las cosas ni el hombre. Las ontologías no ontocéntricas, si se quiere plantearlo en otros términos, serán acontecimientos asimétricos, oblicuos respecto a la dicotomía metafísica cósmica y la pos-metafísica existencial.

En tercer término, esta ontología no ontocéntrica ha de resolverse políticamente. ¿Qué significa esto? De nada vale, una propuesta teórica que solo tenga efectos discursivos personal y subjetivamente resolutivos. Una auténtica multiplicidad simétrica entre todos los entes solo puede realizarse fácticamente a través de una comunidad concreta de entes: la manera de corroborar que tanto una planta como un ente humano, que un pájaro como un robot guardan una relación ontológica igualitaria consiste, pues, en que sus relaciones

ónticas sean simétricas sin privilegio ni dominio de ninguno sobre otro. A esto, lo denominamos *post-comunismo inter-óntico*. Se sabe que el término comunismo despierta enconadas alergias o, en su defecto, fervorosas aficiones: a él están asociadas las ideas de totalitarismo, violencia, sometimiento<sup>512</sup> o, viceversa, ideas de igualdad, justicia, solidaridad. Por ello, a fin de evitar equívocos preferimos utilizar el término «*post-comunismo*» con el significado de una *superación* (*Verwindung*) del orden de cosas existente en el cual la valorización del valor, el trabajo abstracto y la propiedad privada instituyen una jerarquía óntica entre los entes: entre aquellos entes que poseen propiedad de medios de producción y aquellos que son carentes de medios de producción y deben vender su trabajo abstracto o, en su defecto, que son tomados como simples medios de producción, sea como capital fijo, sea como capital circulante. Se apellida «*inter-óntico*», en fin, porque la multiplicidad de entes se expresa por medio de interrelaciones sinérgicas, imparciales y convergentes. Recusar este orden de cosas es tarea, pues, de una ontología ontocéntrica. Es aquí donde se juega el porvenir y nuestra posición como entes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Lo abierto. El hombre y el animal**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

ANDERSSON, Tommy. «Otherworldly Worlds. Rethinking Animality With and Beyond Martin Heidegger». **Studia Phaenomenologica**, v. 17, p. 57-81, 2017.

512 Habría que recordar, empero, por mor de la precisión que ello describe regímenes socialistas: «Nos dicen que el *comunismo* ha muerto. A nosotros nos parece que la afirmación es inexacta, y que moribundo está más bien el *socialismo* [...]. En los Estados socialistas del Este europeo, durante los últimos cuarenta años, la mistificación ideológica, el fraude burocrático, el cinismo teórico han representado las únicas fuerzas de legitimación del poder y ello no ha podido dejar de producir fenómenos radicales de rechazo. [...] El socialismo no se identifica tanto con *la superación del sistema del capital* y del trabajo asalariado como con una *alternativa socioeconómica del capitalismo*». (GUATTARI & NEGRI, 1999, pp. 13-15)



AYALA-COLQUI, Jesús. «Viropolitics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic». **Desde el Sur**, v. 12, n. 2, p. 377-395, 2020.

AYALA-COLQUI, Jesús (2021). «La configuración del “ontocentrismo” en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de una ontología no ontocéntrica más allá de **Sein und Zeit y Die Grundbegriffe der Metaphysik**». *Letras*, v. 92, n. 134, p. 145-167, 2021.

BEINSTEINER, Andreas. «The “As” and the Open: On the Methodological Relevance of Heidegger’s Anthropocentrism». **Studia Phaenomenologica**, v. 17, p. 41-56, 2017.

CASTRICANO, Jodey (ed.). **Animal Subjects. An Ethical Reader in a Post-human World**. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2008.

COCCIA, Emanuele. **La vie des plantes. Une métaphysique du mélange**. París: Rivages, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. París: Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. **De l’esprit. Heidegger et la question**. Paris : Éditions Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. **Points de suspension. Entretiens**. Paris : Éditions Galilée, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Márgenes de la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1994.

DERRIDA, Jacques. **L’animal que donc je suis**. Paris : Éditions Galilée, 2006.

DESPRET, Vinciane. **Que diraient les animaux, si . . . on leur posait les bonnes questions ?** Paris : La Découverte, 2012.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana**. Barcelona: Herder, 2015.

FINLAYSON, Clive. **El neandertal inteligente: Arte rupestre, captura de aves y revolución cognitiva**. Almuzara, 2020.

GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. **Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente, comunismo**. Madrid: Akal, 1999.

HARAWAY, Donna. **When Species Meet**. London: University of Minnesota Press, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. GA 4.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.** GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).** GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. **Besinnung.** GA 66. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. **Conferencias y artículos.** Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Erster Band.** GA 6.1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Hitos.** Madrid: Alianza Editorial, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze.** GA 7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. **Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.** Madrid: Alianza Editorial, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía. Acerca del evento.** Buenos Aires: Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Aclaraciones a la poesía de Hölderlin.** Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Meditación.** Buenos Aires: Biblos, 2006a.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.** Madrid: Alianza Editorial, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo** (3a ed.). Madrid: Trotta, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** Barcelona: Ariel, 2013.

KUHLWILM, M., GRONAU, I., HUBISZ, M. J., DE FILIPPO, C., PRADO-MARTINEZ, J., KIRCHER, M., ... & CASTELLANO, S. (2016). Ancient gene flow from early modern humans into Eastern Neanderthals. **Nature**, v. 530, n. 7591, p. 429-433.

MALM, Andreas. **Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global.** Madrid: Capitán Swing, 2020.

- MARDER, Michael. **Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life**. New York: Columbia University Press, 2013.
- MATTÉI, Jean-François. **Heidegger et Hölderlin. Le Quadripart**. Paris: PUF, 2001.
- MENDEZ, F. L., POZNIK, G. D., CASTELLANO, S., & BUSTAMANTE, C. D. (2016). The divergence of Neandertal and modern human Y chromosomes. **The American Journal of Human Genetics**, n. 98, v. 4, p. 728-734.
- MOORE, Jason. W. **El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital**. Madrid: Traficante de Sueños, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- PÄÄBO, Svante. **Neanderthal Man. In Search of Lost Genomes**. New York: Basic Books, 2015.
- PINEDA SALDAÑA, César Alberto. La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los **Cuadernos negros**. **Theoría. Revista del Colegio de Filosofía**, v. 38, p. 75-99, 2020. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.38.1337>.
- ROJAS, Alejandro. **La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico heideggeriano**. Málaga: SPICUM, 2009.
- RUSSO, José. **El hombre y la pregunta por el ser. Un estudio de Ser y tiempo de Heidegger**. Lima: UNMSM, 1963.
- RYAN, Derek. **Animal Theory. A critical Introduction**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- QUIJANO, Aníbal ¡Qué tal raza! **Ecuador Debate**, v. 48, p. 141-152, 1999.
- SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- VALLEJO, César. **Todos los poemas. Nueva edición crítica de Ricardo González Vigil**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2019.



## Información sobre los autores

### Thomas Sheehan

Es profesor de Estudios Religiosos de la Universidad de Stanford (Estados Unidos). Se especializa en filosofía europea contemporánea y sus relaciones con las cuestiones religiosas, con un particular interés en Heidegger y el catolicismo romano. Ha publicado *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (2015), *Martin Heidegger, Logic: The Question of Truth* (trans., 2010); *Becoming Heidegger* (2007); *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Encounter with Heidegger* (1997); *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (1987); *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity* (1986); y *Heidegger, the Man and the Thinker* (1981).

### Giuseppe Raciti

Giuseppe Raciti es profesor asociado de filosofía teórica en la Universidad de Catania. Ha traducido la nueva edición italiana de *La decadencia de Occidente* de O. Spengler (Turín, Aragno, 2017-2019). Es autor de libros y ensayos sobre E. Jünger, H. Heine, K. Marx, J.J. Bachofen, F. Nietzsche, S. Freud, J. Lacan. En 2018 fue publicado en lengua española su libro *Para la crítica de la noche. Ensayo sobre La decadencia de Occidente de Oswald Spengler* (trad. B. García Ferrer, Editorial Universidad de Granada).

### Luisa Paz Rodríguez

Luisa Paz Rodríguez Suárez es Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid con la tesis Fenomenología del sentido. Heidegger y la esencia del lenguaje. Profesora Titular de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Ha sido becaria del Plan Nacional de Formación del Personal Investigador (Ministerio de Educación y Ciencia, Gobierno de España), de la Fundación Caja Madrid y del Programa Europa XXI de la Caja Inmaculada (CAI)-DGA (CONAID, Gobierno de Aragón). Ha realizado estancias de investigación pre- y postdoctorales en Alemania en repetidas ocasiones en la Universidad de Freiburg, en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach, en la HAAB (Stiftung Weimarer Klassik) y en la Universidad de Heidelberg. Ha sido investigadora invitada en la Karl-Jaspers Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie (Sektion Phänomenologische Psychopathologie) de la Universidad de Heidelberg, en el Martin-Heidegger-Archiv de Messkirch y

en el Husserl-Archiv de la Universidad de Freiburg. Ha sido profesora invitada en la Universidad de la Frontera (Temuco, Chile) y en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia) e impartido conferencias por invitación en distintas instituciones académicas nacionales y extranjeras como la Universidad de Buenos Aires y la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina). Es IP del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica de la Universidad de Zaragoza. Es miembro Asociado de la SIEH (Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos) y actualmente Vocal de su Comisión Directiva; de la SEFE (Sociedad Española de Fenomenología); Vocal de la Junta Directiva de la SHAF (Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica –Presidenta 2016-18, Vocal 2014-16, Secretaria 2010-14–). Miembro del Consejo Editorial de *Studia Heideggeriana* y del Comité Científico de *Ágora. Papeles de Filosofía*, entre otras. Miembro del Consejo de Redacción de *Revista de Filosofía* (UCM) y Editora Asociada (sección Historia de la Filosofía Contemporánea Siglos XIX-XXI) de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*.

#### **Aldo Guarneros**

Es doctor en filosofía por la unam, institución en la que también llevó a cabo sus estudios de maestría y licenciatura. En el marco de sus estudios de posgrado, como becario del conacyt, realizó una estancia de investigación en la *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, Francia, y otra en la *Technische Universität Berlin*, Alemania. Ha colaborado con proyectos de investigación y con actividades académicas del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam a cargo del Dr. Ricardo Horneffer. Se ha desempeñado como profesor en instituciones de educación superior como la unam, el itam, la up, la ucsj, la uclg y, finalmente, en la uia (universidad en la cual labora actualmente). Ha coorganizado y participado en coloquios y congresos nacionales e internacionales, ha elaborado traducciones de textos académicos, ha coordinado libros colectivos y cuenta con publicaciones de artículos tanto en revistas especializadas como en libros.

#### **Adrián Bertorello**

Es Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Análisis del Discurso por la misma Universidad. Profesor Titular Regular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto Regular de Introducción a la Filosofía en la carrera de filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Investigador “Principal” de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional

de Ciencias de Buenos Aires. Investigador categoría I en la Universidad de Buenos Aires del Programa de incentivos del Ministerio de Educación. Ex Becario del Deutscher Akademischer Austausch-Dienst (DAAD) en la Albert Ludwigs Universität Freiburg. Autor de los libros *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger* (2013, Edulp) y *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* (2008, Ed. Biblos). Editor de *Studia Heideggeriana Vol. VII. "Tiempo y Espacio"* (2018, Ed. Teseo), *Studia Heideggeriana Vol III. "Heidegger y el problema del método de la filosofía"* (2014, Ed. Teseo) y de numerosos artículos y monografías en las que desarrolla una lectura semiótica del pensamiento de Heidegger.

### Cristian Ciocan

Cristian Ciocan es actualmente miembro de la Escuela de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Bucarest e investigador del Instituto de la Universidad de Bucarest (ICUB ). Es presidente de la Sociedad Rumana de Fenomenología (fundada en 2000) y editor en jefe de la revista *Studia Phaenomenologica*. Fue profesor en la Universidad de Bucarest, Center of Excellence in Image Study (2016-2019), Investigador de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad "Albert-Ludwig" de Friburgo de Brisgovia (2007-2008) y del New Europe College (2009-2010). Es editor del *Newsletter of Phenomenology* y del *Newsletter of Romanian Philosophy*. En 2009 recibió el premio *In hoc signo vinces* a la excelencia investigadora, otorgado por el CNCSIS (National University Research Council); en 2018, recibió el premio del Senado de la Universidad de Bucarest a la mejor revista de Humanidades. Fue Investigador Principal en los siguientes proyectos de investigación: *The Body In-Between. Un abordaje interdisciplinario de una teoría integral de los fenómenos corporales* (2010-2013); *Aproximaciones fenomenológicas a la diferencia antropológica* (2015-2017); *Las estructuras del conflicto: un enfoque fenomenológico de la violencia* (2017-2019).

### Jeffrey Andrew Barash

Jeffrey Andrew Barash es Profesor emérito de la Universidad de Picardía (Francia) y doctor por la Universidad de Chicago (Estados Unidos). Posee también una Habilitación para la Dirección de Investigaciones (HDR) de la Universidad París X, Nanterre. Ha publicado los siguientes libros: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Dordrecht, 1988; con un prefacio de Paul Ricoeur), *Heidegger et son siècle. Temps de l'Etre et temps de l'histoire* (París, 1997) y *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe* (París, 2004).



**Francisco J. Gonzalez**

Francisco J. Gonzalez es profesor de Filosofía de la Universidad de Ottawa (Canadá). Su actual proyecto de investigación es un estudio y crítica de la interpretación y apropiación de Aristóteles realizada por Martin Heidegger. Ha publicado los siguientes libros: *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Leiden, 2012 con Catherine Collobert y Pierre Destrée), *A Question of Dialogue: Plato and Heidegger* (PA, 2009), *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophy Inquiry* (Evanston, 1998) y *The Third Way: New Directions in Platonic Studies* (Lanham, 1995). Asimismo, ha editado *The Continuum Companion to Plato* (Londres, 2012 junto a Gerald A. Press).

**Ricardo Horneffer**

Ricardo Horneffer es Doctor en Filosofía. Profesor titular A de tiempo completo del Colegio de Filosofía de la UNAM. Director del Seminario de Metafísica de la misma casa de estudios. Ha publicado dos libros, artículos, ensayos y capítulos de libros y ha traducido libros y artículos del alemán y el inglés. Es especialista en la obra de Eduardo Nicol y Martin Heidegger. Bajo su asesoría se han graduado sesenta alumnos.

**Jalí Pérez Victoria**

Jalí Pérez Victoria (Ciudad de México, 1993). Estudió la Licenciatura de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (2013-2017). Ha sido ayudante de profesor del Dr. Ricardo Horneffer durante 3 años dentro de la misma Facultad, en las materias de Historia de la filosofía I y II, así como de Metafísica I y II, en donde ha trabajado el pensamiento filosófico de Heráclito, Parménides, Protágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, así como también la filosofía de Kant, Hegel, Heidegger y Walter Benjamin. Es compilador y autor de algunos apartados del libro *Acompañamiento a Ser y tiempo*, bajo el sello editorial Monosílabo-FFyL/UNAM. Entre las líneas de investigación que trabaja se encuentra la ontología, la metafísica y el marxismo. Su tesis de licenciatura aborda el concepto de conocimiento del joven Walter Benjamin. Actualmente participa en el Proyecto de investigación (PAPIIT IN404619) "Metafísica y *paideia*" de la UNAM, a cargo del Dr. Ricardo Horneffer y el Dr. Crescenciano Grave Tirado.

### Rodrigo Maruy van den Broek

Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y de la Freie Universität de Berlin (Alemania). Bachiller y Licenciado en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM); egresado como primer puesto de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas, con una pasantía de estudios en la Université Bordeaux-Montaigne. Miembro del Consejo Académico de la Escuela Profesional de Filosofía de la UARM, del Grupo de Arte y Estética de la PUCP y del Grupo de Investigaciones Filosóficas «Aun de ser» de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Contribuyente en la Revista *Metanoia* (n. 3), Revista *Las Desmesuras*.

### Marc Goldschmit

Marc Goldschmit tiene una Habilitación para la Dirección de Investigaciones (HDR) en Francia. Es presidente de la asamblea colegial del Colegio Internacional de Filosofía para el período 2019-2022, así como Director de programa del Colegio hasta el 2025. Ha publicado *Jacques Derrida, une introduction* (Agora-Pocket, 2003, 3ème édition 2014) [*Jacques Derrida, una introducción* (Nueva Visión, 2004)], *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin* (Hermann, 2010), *L'hypothèse du Marrane* (Du Félin, 2014), *L'opéra sans rédemption ou Éros musicien* (Aedam Musicae, 2017), *Sous la peau du langage. L'avenir de la pensée de l'écriture* (Kimé, 2020) y *La littérature, l'autre métaphysique* (Manucius, 2020).

### Carlos Vargas

Maestro y Licenciado en Filosofía por la UNAM. Actualmente es Candidato a Doctor por la misma Universidad. Se desempeña como Profesor en el Colegio de Filosofía y en el Colegio de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, impartiendo cursos de Metafísica, Filosofía de la educación y Enseñanza de la Filosofía. Entre 2011-2017 se desempeñó como Secretario Académico del Colegio de Filosofía.

Sus principales líneas de trabajo académico son la historia de la Metafísica y problemáticas actuales en Metafísica y Filosofía de la educación, especialmente en lo concerniente al modo en que puede ser pensada la formación en el mundo tecnológico contemporáneo. Es responsable del Seminario de lecturas y comentarios de Textos Filosóficos, donde busca acercarse a autores y temas poco abordados en la tradición filosófica. También forma parte del Seminario permanente de "Filosofía y Forma de vida", a cargo del Dr. Josu Landa y del Seminario de Metafísica de la Facultad, dirigido por el Dr. Ricardo Horneffer. Actualmente es miembro del Proyecto de investigación "Metafísica y Paideia" del Seminario de Metafísica.

Ha publicado diversos artículos en la revista electrónica “Reflexiones marginales”, en la revista del Colegio de Filosofía “*Theoría*” y en varios libros colectivos. Ha participado en múltiples eventos académicos sobre Metafísica y Filosofía de la Educación. Además, en el ámbito de la divulgación filosófica, fue coproductor de las cápsulas radiofónicas “El ser y el pronóstico del tiempo” con Radiounam.

### **Borja García Ferrer**

Borja García Ferrer es Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, con una Tesis Doctoral titulada *La época del malestar. Una crítica de patologías en el “tecno-capitalismo” mundializado* (Premio Nacional Enrique Fuentes Quintana de FUNCAS a la mejor Tesis Doctoral en Humanidades). Actualmente es Profesor e Investigador en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Su línea de investigación abarca la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica y la psicopatología, y tiene como principal cometido indagar desde una perspectiva interdisciplinar la actualidad del “nihilismo”, ese nuevo malestar en la cultura que expande su influencia en un mundo histórico marcado por la alianza del modo de producción capitalista con las tecnologías de la comunicación.

### **Irene Borges-Duarte**

Es profesora “asociada” (Titular) en la Universidad de Évora, donde es Directora del Programa de Doctorado en Filosofía (2011-2017 y 2020-2026) e investigadora en Praxis – Centro de Filosofía, Política y Cultura. Fue docente en la Universidad Complutense de Madrid (1992/1996), con doctorado sobre *La presencia de Kant en Heidegger* (1994). Desarrolla su actividad como investigadora en el horizonte de una Ontología hermenéutica de raíces fenomenológicas, con los siguientes ejes principales de atención: (1) el análisis existencial fenomenológico, de base heideggeriana, en relación con la hermenéutica psicoanalítica; y (2) la fenomenología de la técnica en sus manifestaciones culturales y ambientales. Además de estos grupos temáticos, atiende especialmente a (3) la cuestión del lenguaje y de la traducción, en sus vertientes teórica y práctica, muy especialmente en el cuadro del proyecto “Heidegger en portugués”. Fue Presidente de la Asociación Portuguesa de Filosofía Fenomenológica (2011-2017) y pertenece a la Dirección de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (2017-2021). Integra los consejos editoriales de varias revistas, entre las que se encuentran *Heidegger-Studies* (Berlín), *Studia Heideggeriana* (Buenos Aires) y *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid, UCM).



### Alberto Constante

Doctor en filosofía por la UNAM, estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Bellaterra, Barcelona, y en París VIII, Vincennes. Profesor de tiempo completo en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado 18 libros de su autoría sobre distintos tópicos de filosofía, y coordinado 18 sobre temas diversos, especialmente los últimos 7 sobre redes sociales y la formación de la subjetividad y un Epub sobre Covid19. Recientemente ha publicado, junto con Ricardo Horneffer, la traducción del alemán del libro de Martin Heidegger "De la experiencia del pensar". Una de sus líneas de investigación es sobre las consecuencias de las redes sociales y la formación de la subjetividad. Actualmente trabaja sobre temas de ontología política en torno a sociedades de control. Pertenece a varias asociaciones internacionales de filosofía y forma parte de distintos Consejos editoriales. Es director y editor de la revista digital [www.reflexionesmarginales.com](http://www.reflexionesmarginales.com)

### Holger Zaborowski

Prof. Dr. Holger Zaborowski, Máster en Filosofía (Cambridge); Máster en Estudios (Oxford); Licenciatura en Filosofía, Teología y Filología Clásica en Freiburg, Basel y Cambridge; Doctorado en Filosofía en Oxford (2002) y en Siegen (2010). Después de haber sido profesor en la Universidad Católica de América en Washington y en la Universidad Filosófico-Teológica de Vallendar, es desde 2020 Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Erfurt. Algunos de sus libros más importantes son: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt am Main 2010); *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity* (Oxford 2010); *Menschlich sein. Philosophische Essays* (Freiburg/München 2016); *Tragik und Transzendenz. Spuren in der Gegenwartsliteratur* (Ostfildern 2016). Desde 2014 es miembro ordinario de la Academia Europea de Ciencias y Artes. En el 2017 recibió la Medalla Aquino de la Universidad de Dallas, Texas, USA.

### César Moreno-Márquez

César Moreno-Márquez es Catedrático de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Autor de numerosos artículos de investigación y de los libros *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla, 1989), *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (Valencia, 1998), *Fenomenología y filosofía existencial* (2

vols.) (Madrid, 2000) y *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas* (Sevilla, 2007). Es editor del volumen colectivo *De la inquietud. Consideraciones fenomenológicas* (Barcelona, 2020) y co-editor de los volúmenes *Signo, intencionalidad, verdad. Cien años de Fenomenología* (Sevilla, 2005) y *Filosofía y realidad virtual* (Zaragoza, 2007). Traductor y editor, junto con J. San Martín, de *Problemas fundamentales de la fenomenología* de Husserl (Madrid, 1994; reed. 2020). Ha sido Presidente de la *Sociedad Española de Fenomenología* desde 1998 a 2006 y en la actualidad es Investigador principal del Proyecto de Investigación FFI2017-83770P *Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una Orientación Filosófica*. Su área de intereses prioritaria gira en torno a las fenomenologías de Husserl, Heidegger, Lévinas, etc., en torno a temas metafísicos, estéticos y antropológico-filosóficos, con atención muy preferente a la filosofía del siglo XX.

#### Mario Martín Gómez Pedrido

Mario Martín Gómez Pedrido es Licenciado en Psicología y Licenciado en Filosofía en ambos casos por la Universidad de Buenos Aires (UBA) en Argentina. Está culminando su tesis doctoral en filosofía, la cual está dedicada al estudio de la temporalidad originaria en la obra de Martin Heidegger y a las influencias que la filosofía especulativa del idealismo alemán ha ejercido en su obra. Se desempeña como docente de las asignaturas Gnoseología, Metafísica y Antropología Filosófica en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y en Metodología de la Investigación Científica en la Facultad de Psicología (UBA). Sus temas centrales de investigación están orientados a las filosofías de Kant, la tradición neokantismo, el idealismo alemán y su contraposición al materialismo y, centralmente, en las escuelas de fenomenología y hermenéutica, siendo sus principales áreas de trabajo los temas ontológicos y gnoseológicos. Ha sido becario en su país en diferentes instituciones. En Alemania ha sido becario en la *Katolische Universität Eichstätt-Ingolstadt* en el año 2002 y en la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* durante el período 2008-2009. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CIF) de Buenos Aires. Integró e integra diversos proyectos de investigación pertenecientes a: "Universidad de Buenos Aires Ciencia y Técnica (UBACyT)", "Proyecto de Investigación Plurianual del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (PIP-CONICET)", "Agencia Nacional de promoción de la Investigación, el Desarrollo tecnológico y la Innovación". También se desempeña como Investigador formando en diversos Proyectos radicados en la Escuela de Humanidades de la Universidad de General San Martín (UNSAM). Ha publicado numerosos artículos sobre temas de su especialidad, fenomenología y hermenéutica, idealismo alemán,

filosofía crítica y neokantismo, etc. en revistas nacionales e internacionales. Ha organizado en su país diversas actividades en torno a la obra de Heidegger, congresos, cursos, seminarios. Actualmente dirige un Proyecto de investigación centrado en fenomenología y el debate con el realismo especulativo radicado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

#### **Alfred Denker**

Doctor en Filosofía. Sus principales líneas de investigación son Heidegger y el idealismo alemán. Ha sido director del Centro Filosófico Les Trois Hiboux en Pont de Cirou y de PhiloArt (Francia). Director del Heidegger-Archiv Meßkirch, actualmente es director del Heidegger-Museum de Meßkirch e investigador DFG de la PTHV (Vallendar). Es editor de la *Martin-Heidegger-Briefausgabe* y co-editor, junto con Holger Zaborowski, del *Heidegger Jahrbuch*.

#### **Pieter De Corte**

Pieter De Corte es filósofo, jurista e historiador de las ideas. Desde el primero de octubre de 2018 es investigador aspirante en el Fondo de investigación científica (F.R.S.-FNRS) de Bélgica. Luego de haber estudiado derecho y filosofía en las universidades de Mamur y Louvaina, ha proseguido sus estudios en filosofía en Universidad Católica de Lovaina y en la Universidad Sorbona. Bajo el título "Nietzsche, Europa y la gran política", su tesis de doctorado en preparación, examina los vínculos entre filosofía de la cultura e ideas políticas en el pensamiento de Nietzsche. Sus investigaciones se centran, más ampliamente, en la filosofía política y jurídica y la historia de las ideas políticas. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros consagrados a Nietzsche, pero también a Heidegger y Dostoievski, entre los que destacan "Nietzsche y el "problema europeo": gran política y reforma de la cultura", "La psicología de lo subterráneo: Nietzsche, Dostoievski y el problema del nihilismo" y "Nietzsche, Heidegger y el mundo de la voluntad de poder". En diciembre de 2019 coorganizó el XIII Congreso Internacional del Grupo Internacional de Investigación sobre Nietzsche (GIRN) bajo el tema "Nietzsche y Europa" y codirige la edición de la obra colectiva resultante de este evento científico. Es miembro del Centro de investigaciones y estudios en filosofías contemporáneas de la Universidad Católica de Lovaina, de la Friedrich Nietzsche Society y del comité de gestión de los Archivos de literatura, filosofía y arte de la Universidad Católica de Lovaina.



### Rebeca Maldonado

Rebeca Maldonado es profesora-investigadora en la FFyL de la UNAM. Se ha dedicado desde hace años al estudio de la obra de Heidegger correspondiente a la década de los 30's y al estudio de Hajime Tanabe y Nishitani Keiji, filósofos de la Escuela de Kioto y cuenta con numerosas publicaciones al respecto. Es directora de la revista *Theoría* Revista del Colegio de Filosofía, del Grupo de Investigación de Hermenéutica Crítica Hercritia dirigido por Teresa Oñate y del Consejo Asesor de la European Network of Japanese Philosophy y del Programa Universitario de Estudios de Asia y África, de la UNAM. Es miembro de la Sociedad Mexicana del Estudios de las Religiones.

### Rolando González Padilla

Rolando González Padilla (Santa Clara, Cuba, 1989) es Licenciado en Filosofía por la Universidad de La Habana (2013), Máster en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla [BUAP] (2016) con estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Barcelona (2016), y Doctor en Filosofía Contemporánea por la BUAP (2020) con estancia de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg donde concluyó su investigación *Temporalidad y sentido originario: hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Heidegger*. Actualmente desarrolla una segunda investigación doctoral en la Universidad de Erfurt titulada *Welt — Kosmos — Leben. Studie zum Verhältnis von Martin Heidegger, Eugen Fink und Hans Jonas*. Ha participado en numerosos congresos y ofrecido ponencias en Cuba, México, Perú, Argentina, Colombia, Brasil, España, Alemania, China. Fue Editor de la Revista *Filosofía y cotidianidad* (ECORFAN - sección Cuba) y es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de estudios heideggerianos (SIEH). Sus áreas de especialización son la fenomenología, la hermenéutica, la ontología de la vida y la metafísica.

### José Ordóñez-García

Lcdo. en Filosofía (Universidad de Sevilla). Dr. en Filosofía (Universidad de Granada). Profesor Contratado Dr. en el Dpto. de Estética e Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla). Ha realizado estancias de investigación y docencia en el Institut für Geschichte der Medizin Robert Bosch Stiftung (Stuttgart, Alemania), en la Universidad Autónoma de Baja California Sur (La Paz, México), en la Universidad de Viena (Austria), en la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y en el Martin-Heidegger-Archiv Stadt Meßkirch (Alemania), del que es Wissenschaftlicher Beirat. Director de *Differenz. Revista internacional de*

estudios sobre heideggerianos y sus derivas contemporáneas. Director del Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Martin-Heidegger-Archiv de Messkirch. Investigador Responsable del Grupo de Investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad" (Plan Andaluz de Investigación. Código: HUM-018).

### Alejandro Rojas Jiménez

Licenciado en 2003, con premio extraordinario. Doctorado *cum laude* en 2008, con premio extraordinario. Becario de colaboración predoctoral y de investigación (FPU) en la Universidad de Málaga y posteriormente becario de investigación postdoctoral de la Alexander von Humboldt Stiftung en la Ludwig-Maximilians-Universität München y en la Bayer. Akademie der Wissenschaften. Actualmente es profesor en el departamento de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, y tutor en el CA de Málaga de la UNED. Director de *Claridades. Revista de filosofía* y subdirector de *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, ambas reconocidas con el sello de calidad editorial y científica FECYT. Dirige también la colección *Sapientia* de UMAEditorial, dedicada al estudio del idealismo alemán, y es presidente de la fundación FICUM.

Especializado en Heidegger y en idealismo alemán (especialmente Schelling), entre sus intereses investigadores se encuentran también la filosofía antigua (especialmente Platón) y la filosofía de la historia.

Algunas de sus publicaciones recientes son: *Das Potenzlose. Die Spur Schellings in der Spätphilosophie Heideggers*, Hildesheim: Olms, (colección: Philosophische Texte und Studien, 117) 2014; *La deuda inconfesada de Heidegger. De la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*, Málaga: UmaEditorial, 2014; «El desencuentro entre la Naturphilosophie de Schelling y la Physica de Aristóteles» *Agora* (2020) 39/1: 127-140.— «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion* 60/143 (2019), 239-256; «Las Überlegungen VII-XI. El inicio de un proceso que pasa por tres fases» *Differenz*, 5/4 (2018), 79-93 ; «La existencia, entre el ser y la nada» *Contrastes* 22/3 (2017), 203-215; «Die Idee des Potenzlosen in der Spätphilosophie Schellings und in der Spätphilosophie Heideggers», *Philosophisches Jahrbuch*, 121/1 (2014), 92-110; y «La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento», *Argos* 31/61-62 (2015), 97-119.

### Luis Fernando Mendoza Martínez

Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de asignatura en el Departamento de Reflexión Interdisciplinaria de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Ha sido docente también en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, Instituto Tecnológico

Autónomo de México, Universidad del Claustro de Sor Juana y en el Centro Universitario *Incarcate Word*. Investigador del Seminario de Metafísica de la FFyL de la UNAM, y miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Cofundador del Seminario Interuniversitario de Ontología y Metafísica (SIOM). Sus áreas de trabajo son Metafísica y Ontología, Gnoseología, Filosofía de la Historia, Antropología Filosófica y Ética, con especial énfasis en el pensamiento de Platón y Aristóteles, así como en la filosofía alemana de inicios del siglo XX (Dilthey, Hartmann, Jaspers, Heidegger). Es participante en el Proyecto-PAPIIT-404619-DGAPA-2019: Metafísica y *Paideia*. Su disertación de Doctorado, *Heidegger y Hartmann. Una confrontación de horizontes ontológicos* recibió en 2017 el premio *Norman Sverdlin* de la FFyL de la UNAM.

### Jesús Ayala-Colqui

Y. Jesús Ayala Colqui es Magíster por la Facultad de Humanidades de la Universidad Científica del Sur (Perú), así como Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). Actualmente es profesor de pregrado y posgrado en la Universidad Científica del Sur e investigador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado diversos artículos académicos en revistas indexadas, especialmente sobre filosofía francesa contemporánea, y ha coeditado el libro *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (Lima: UNMSM, 2020). Ha realizado múltiples traducciones al castellano de textos de filosofía. Es miembro de la Red Iberoamericana Foucault y organizador del Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú.



## Índice remissivo

### A

aión 15, 180, 208, 209, 210, 211  
aísthesis 26, 232, 235, 246, 247, 248,  
249, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259,  
260, 261, 262  
aleteología 12, 17, 30, 132, 388, 607,  
608, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616,  
622, 625, 626, 627, 629  
angustia 28, 45, 127, 183, 188, 307,  
308, 309, 311, 313, 315, 366, 377, 378,  
379, 380, 381, 382, 385, 388, 475, 560,  
575, 592, 634, 635, 636, 640, 642  
animalidad 9, 24, 25, 133, 134, 135,  
136, 137, 138, 139, 141, 145, 147, 148,  
149, 150, 151, 154, 156, 159, 309, 316,  
693, 694, 695, 696  
apología heideggeriana 10, 27, 294, 696  
axiología 299, 538, 695

### C

capitalista 17, 717  
corporalidad 15, 25, 134, 135, 136, 137,  
138, 139, 141, 145, 147, 148, 149, 150,  
151, 152, 159, 304, 311, 316, 633  
cristianismo 15, 27, 295, 296, 299, 301,  
303, 307, 310, 315, 317, 318, 405, 564  
cuerpo humano 116, 134, 137, 138,  
139, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149,  
151, 152, 154, 157, 159

### D

Dasein 10, 17, 38, 55, 62, 64, 65, 66,  
67, 72, 73, 74, 77, 85, 86, 87, 88, 90,  
91, 98, 99, 106, 112, 118, 119, 120,  
121, 122, 123, 124, 127, 128, 146, 150,  
161, 166, 168, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 176, 177, 181, 182, 186, 187, 188,

195, 198, 214, 224, 225, 227, 228, 232,  
233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242,  
243, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 253,  
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262,  
267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276,  
277, 280, 281, 284, 297, 298, 299, 300,  
301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308,  
309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318,  
321, 322, 325, 327, 328, 330, 331, 332,  
333, 334, 335, 336, 337, 338, 341, 342,  
343, 344, 345, 346, 347, 348, 370, 373,  
374, 378, 380, 381, 383, 385, 392, 393,  
397, 400, 401, 402, 404, 405, 407, 408,  
411, 412, 413, 425, 427, 467, 475, 521,  
522, 526, 529, 531, 545, 558, 559, 560,  
562, 566, 567, 570, 571, 572, 573, 578,  
588, 589, 590, 601, 603, 613, 617, 618,  
622, 624, 625, 660, 664, 672, 676, 685,  
686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693,  
696, 698, 699, 700, 702, 704, 706  
democracia 322, 323, 324, 325, 335,  
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,  
345, 349, 350  
desocultación 463, 469, 470, 478, 534,  
614, 615, 616, 617, 619, 620, 642,  
647, 648  
diferencia 8, 15, 16, 23, 24, 33, 37, 42,  
49, 50, 62, 78, 80, 81, 83, 94, 95, 96,  
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,  
105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113,  
120, 131, 134, 137, 138, 145, 149, 150,  
151, 155, 157, 158, 159, 181, 192, 199,  
202, 203, 204, 207, 208, 210, 212, 218,  
220, 221, 230, 235, 236, 240, 244, 247,  
252, 258, 260, 262, 280, 282, 286, 298,  
301, 303, 304, 305, 307, 313, 317, 318,  
324, 344, 349, 375, 379, 380, 387, 396,

398, 431, 438, 441, 445, 446, 447, 456,  
457, 463, 466, 474, 478, 483, 513, 544,  
563, 565, 566, 568, 596, 597, 604, 605,  
614, 615, 622, 624, 633, 635, 636, 638,  
644, 646, 647, 651, 669, 671, 672, 675,  
681, 693, 696, 705, 707, 714  
diferencia antropológica 134, 714  
diferencia ontológica 8, 15, 23, 24, 33,  
37, 42, 78, 80, 81, 94, 96, 97, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 111,  
112, 131, 220, 235, 236, 240, 258, 262,  
304, 305, 317, 544, 614, 615, 707  
dunamis 180, 185, 189, 193, 194, 195,  
199, 205, 206, 207, 210

## E

energeia 46, 180, 182, 183, 184, 185,  
189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197,  
198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207,  
209, 211, 212, 213, 251  
especismo 685, 704

## F

fenomenología 12, 24, 25, 30, 33, 49,  
51, 55, 61, 63, 81, 97, 99, 102, 106,  
108, 113, 134, 135, 139, 150, 159, 237,  
238, 262, 269, 275, 276, 279, 284, 295,  
298, 299, 315, 320, 326, 383, 388, 392,  
395, 399, 446, 557, 558, 574, 575, 576,  
577, 624, 631, 633, 662, 665, 695, 717,  
718, 719, 720, 721  
fenomenológico 49, 50, 63, 125, 127, 135,  
152, 154, 235, 241, 243, 247, 248, 298,  
300, 305, 368, 395, 399, 559, 576, 630,  
631, 655, 656, 672, 674, 714, 717, 719  
filosofía 10, 14, 18, 19, 20, 22, 24, 26,  
27, 29, 30, 34, 55, 62, 63, 66, 67, 68, 71,  
73, 75, 80, 94, 97, 100, 102, 105, 107,  
108, 112, 113, 118, 128, 131, 175, 181,  
182, 234, 237, 239, 247, 250, 254, 255,  
256, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 277,  
278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286,

287, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 299,  
300, 301, 311, 318, 319, 322, 325, 326,  
331, 332, 340, 341, 345, 348, 349, 351,  
355, 356, 358, 367, 368, 376, 386, 387,  
417, 423, 434, 440, 442, 448, 461, 467,  
490, 496, 503, 504, 505, 506, 513, 516,  
517, 518, 519, 520, 524, 525, 526, 529,  
530, 531, 538, 539, 540, 542, 544, 545,  
546, 547, 548, 549, 551, 553, 577, 578,  
581, 598, 600, 605, 608, 609, 610, 612,  
614, 615, 617, 619, 620, 623, 624, 625,  
627, 629, 632, 639, 644, 645, 646, 652,  
656, 657, 658, 659, 660, 663, 665, 682,  
683, 703, 705, 706, 709, 710, 712, 713,  
714, 715, 717, 718, 719, 720, 722, 723  
filosofía antigua 10, 26, 264, 267, 268,  
280, 285, 286, 287, 293, 722  
fuerza 17, 24, 62, 115, 116, 117, 118,  
122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,  
130, 131, 189, 238, 297, 299, 358, 373,  
399, 405, 423, 425, 470, 476, 480, 481,  
485, 488, 505, 546, 548, 550, 551, 552,  
572, 594, 664, 705

## H

heideggeriana 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17,  
19, 21, 22, 26, 27, 29, 30, 41, 51, 55,  
56, 61, 62, 64, 66, 69, 73, 74, 114, 126,  
222, 232, 234, 235, 236, 246, 247, 248,  
250, 256, 257, 260, 284, 288, 289, 290,  
294, 295, 299, 301, 302, 303, 308, 382,  
383, 390, 391, 393, 395, 396, 400, 414,  
446, 447, 483, 492, 538, 539, 546, 558,  
574, 585, 609, 611, 622, 627, 656, 660,  
685, 696, 702, 704, 705, 707, 717  
hermenéutica 24, 30, 102, 116, 117,  
128, 228, 238, 243, 248, 263, 292, 320,  
322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332,  
333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342,  
345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 383,

399, 489, 576, 610, 621, 647, 662, 671,  
717, 719, 721  
historia del ser 11, 29, 100, 107, 111,  
442, 493, 494, 511, 512, 515, 516, 517,  
522, 523, 530, 534, 581, 584, 586, 590,  
591, 592, 595, 597, 598, 632, 634

## I

individualidad 94, 143, 145, 441  
integramiento histórico 94, 108  
intuición 94, 105, 107, 109, 111, 248,  
256, 275, 354, 659

## K

kinésis 180, 181, 182, 183, 184, 189, 190,  
192, 193, 196, 197, 199, 200, 205, 210

## L

lectura heideggeriana 9, 11, 29, 114,  
492, 538, 539, 546, 609  
lenguaje 15, 22, 26, 30, 34, 37, 43, 52,  
55, 63, 69, 80, 81, 83, 84, 90, 91, 95,  
107, 112, 118, 119, 120, 122, 128, 131,  
138, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 226,  
227, 234, 244, 245, 246, 257, 259, 271,  
272, 278, 325, 326, 327, 328, 329, 332,  
333, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 343,  
344, 345, 348, 350, 356, 395, 398, 399,  
405, 410, 411, 412, 419, 437, 438, 455,  
519, 521, 523, 548, 566, 587, 588, 590,  
594, 597, 602, 616, 620, 622, 623, 648,  
649, 652, 696, 712, 714, 717

## M

metafísica 9, 11, 12, 16, 17, 20, 23, 29,  
43, 52, 53, 61, 65, 67, 68, 69, 71, 74,  
80, 81, 84, 92, 96, 102, 107, 138, 139,  
164, 165, 170, 174, 176, 185, 235, 245,  
248, 256, 261, 263, 284, 288, 292, 299,  
300, 301, 302, 306, 309, 312, 313, 316,  
322, 339, 340, 341, 342, 350, 357, 358,  
386, 387, 391, 403, 420, 423, 425, 433,

434, 440, 442, 443, 444, 446, 447, 448,  
449, 452, 453, 454, 458, 485, 487, 493,  
495, 498, 505, 506, 507, 508, 509, 510,  
511, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 519,  
520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 528,  
529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537,  
538, 539, 540, 541, 542, 544, 545, 546,  
547, 548, 551, 552, 578, 583, 584, 585,  
599, 615, 618, 624, 625, 645, 651, 652,  
654, 656, 657, 658, 661, 662, 664, 665,  
666, 667, 671, 673, 675, 682, 689, 705,  
707, 710, 715, 721

## N

naturalismo 538, 552, 662  
nihilismo 11, 12, 16, 17, 20, 29, 374, 452,  
491, 492, 493, 494, 495, 503, 504, 505,  
507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 516,  
517, 519, 522, 527, 528, 530, 532, 533,  
534, 537, 540, 544, 545, 546, 547, 584,  
585, 586, 591, 592, 648, 652, 717, 720  
nóesis 26, 232, 235, 246, 247, 248, 249,  
250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 259,  
260, 261  
nuevo inicio 60, 70, 71, 72, 74, 381

## O

ocultamiento 26, 33, 95, 100, 101, 102,  
232, 236, 240, 242, 243, 244, 245, 246,  
247, 251, 252, 254, 257, 259, 261, 262,  
275, 354, 374, 479, 480, 493, 494, 508,  
509, 510, 513, 561, 563, 568, 570, 572,  
573, 595, 597, 601  
ontocéntricas 685, 705, 707  
ontocentrismo 13, 684, 685, 686, 687,  
704, 705, 707, 709  
ontohistórico 12, 30, 368, 572, 579,  
582, 721  
ontología 23, 66, 67, 68, 82, 97, 100,  
110, 154, 172, 174, 175, 185, 186, 187,  
188, 189, 190, 206, 207, 213, 236, 237,  
262, 266, 267, 269, 282, 284, 285, 296,



300, 305, 310, 311, 312, 313, 322, 329,  
414, 538, 540, 545, 546, 548, 552, 610,  
611, 619, 624, 625, 627, 629, 632, 636,  
658, 662, 667, 685, 690, 705, 706, 707,  
708, 709, 715, 717, 718, 721  
ontológica 8, 15, 23, 24, 28, 33, 37, 42,  
46, 78, 79, 80, 81, 85, 90, 91, 92, 93,  
94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,  
108, 109, 110, 111, 112, 117, 131, 148,  
154, 159, 172, 180, 181, 182, 184, 188,  
190, 220, 221, 233, 235, 236, 240, 241,  
242, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 253,  
255, 256, 258, 260, 262, 269, 270, 274,  
276, 286, 289, 301, 302, 304, 305, 307,  
308, 311, 313, 315, 317, 359, 360, 371,  
375, 381, 390, 392, 393, 395, 399, 400,  
401, 402, 403, 409, 504, 505, 509, 544,  
564, 568, 614, 615, 635, 636, 665, 666,  
667, 675, 685, 687, 688, 689, 690, 691,  
692, 693, 696, 701, 703, 704, 707  
ousiológico 17, 288, 707

## P

pensar esencial 417, 418, 420, 425, 428  
perspectiva heideggeriana 17, 260  
pobreza 10, 16, 28, 306, 390, 391, 392,  
393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401,  
402, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 411,  
412, 413, 414, 415, 673, 693, 694, 695  
principio de unidad 94, 95, 96, 107, 108,  
111, 112

## R

religión cristiana 10, 27, 294  
religiosidad 27, 167, 295, 296, 299, 307,  
311, 315

## S

Sein 17, 19, 23, 24, 25, 27, 29, 36, 37,  
43, 52, 57, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 72,  
73, 86, 92, 115, 118, 122, 124, 125, 126,

131, 132, 150, 161, 176, 177, 183, 184,  
190, 195, 196, 224, 232, 233, 234, 235,  
253, 256, 263, 267, 271, 281, 284, 293,  
295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 306,  
307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314,  
315, 316, 317, 318, 319, 326, 387, 391,  
393, 414, 431, 460, 472, 490, 493, 508,  
509, 510, 511, 512, 514, 517, 535, 562,  
578, 613, 623, 628, 633, 635, 685, 686,  
687, 688, 692, 696, 699, 703, 704, 709  
ser-ahí 21, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70,  
71, 72, 73, 74, 75, 233, 236, 262, 272,  
309, 370, 443, 565, 571, 601, 602, 603,  
689, 698  
sociedad 322, 350, 400, 402, 403, 411,  
420, 423

## T

temporalidad 15, 29, 33, 37, 45, 70, 71,  
81, 85, 99, 106, 112, 166, 167, 168,  
169, 171, 175, 176, 180, 182, 183, 186,  
187, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199,  
200, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 209,  
210, 211, 212, 213, 248, 261, 284, 308,  
310, 314, 315, 333, 334, 384, 393, 397,  
423, 429, 493, 494, 495, 496, 498, 499,  
502, 503, 505, 513, 559, 566, 567, 568,  
572, 573, 574, 631, 634, 636, 640, 642,  
643, 644, 650, 651, 692, 719  
tiempo 8, 15, 16, 20, 21, 22, 28, 30, 35,  
37, 39, 41, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 68,  
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 88, 92, 96,  
99, 112, 120, 150, 154, 167, 168, 171,  
172, 173, 174, 175, 180, 181, 182, 184,  
185, 186, 187, 191, 192, 194, 195, 196,  
197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206,  
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 230,  
233, 242, 243, 244, 248, 254, 262, 263,  
267, 275, 277, 278, 280, 284, 288, 299,  
302, 303, 304, 309, 311, 312, 314, 320,

324, 325, 328, 329, 330, 332, 334, 336,  
337, 340, 342, 344, 349, 350, 361, 362,  
378, 379, 381, 383, 384, 385, 388, 394,  
396, 397, 398, 402, 412, 417, 418, 419,  
420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427,  
429, 430, 431, 432, 437, 438, 439, 441,  
442, 444, 445, 449, 463, 464, 465, 467,  
468, 470, 475, 479, 480, 481, 482, 484,  
485, 486, 487, 493, 495, 497, 498, 499,  
500, 501, 502, 503, 504, 505, 507, 509,  
510, 512, 517, 518, 523, 524, 528, 533,  
536, 541, 559, 562, 563, 565, 566, 567,  
570, 571, 572, 573, 576, 578, 589, 590,  
591, 592, 593, 594, 597, 598, 599, 604,  
605, 612, 615, 616, 617, 618, 619, 620,  
636, 650, 654, 655, 658, 659, 661, 664,  
689, 691, 710, 711, 715, 717, 718  
tiempos de penuria 10, 28, 352, 375

## U

unidad ontológica 8, 24, 93, 94, 112

## V

visión 16, 17, 29, 44, 142, 155, 156,  
246, 248, 250, 254, 256, 324, 340, 342,  
354, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 363,  
364, 376, 412, 429, 437, 442, 454, 496,  
497, 522, 525, 526, 530, 553, 572, 646,  
659, 670, 675, 678

## Z

Zeit 19, 23, 24, 25, 27, 29, 37, 57, 60,  
61, 63, 65, 67, 68, 69, 72, 74, 86, 92,  
115, 118, 122, 124, 125, 126, 131, 132,  
150, 161, 174, 175, 177, 192, 214, 232,  
234, 235, 263, 267, 284, 293, 295, 296,  
297, 298, 299, 300, 302, 306, 307, 308,  
309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316,  
317, 318, 319, 326, 387, 391, 393, 397,  
414, 426, 431, 459, 460, 490, 493, 499,  
500, 501, 502, 503, 514, 535, 562, 563,  
565, 566, 568, 571, 572, 573, 575, 576,  
578, 613, 627, 628, 633, 635, 685, 687,  
688, 692, 696, 709



[www.pimentacultural.com](http://www.pimentacultural.com)

# Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger



**UNMSM**  
Facultad de Letras y Ciencias Humanas

