

# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EL TIEMPO DE UN PENSADOR  
Wilhelm Weischedel

HEIDEGGER, HOY  
Otto Pöggeler

LA PREGUNTA POR EL SER  
Adolfo P. Carpio

EL CONCEPTO DE VERDAD EN HEIDEGGER  
Konrad Hobe y A. Orlando Pugliese

HEIDEGGER, PENSADOR DE LA HISTORIA  
Edgardo Albizu

HEIDEGGER Y EL HOMBRE  
Bruno L. G. Piccione

NOTA SOBRE HEIDEGGER Y LOS GRIEGOS  
Francisco José Olivieri

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN LAS OBRAS TEMPRANAS  
Alberto Rosales

HEIDEGGER Y EL ESSE TOMISTA  
Raúl Echauri

EL ORIGEN DE LA NOCIÓN VULGAR DEL TIEMPO  
Eugenio Pucciarelli

RESEÑAS

Antonio Fernández Pereiro, Adolfo Murguía, Edgardo Trilnick, Dina V. Picotti, Blanca Parfait, Edgardo Albizu, Bruno L. G. Piccione.

AÑO XI • NUMERO 15-16 • ENERO - DICIEMBRE 1971





DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCIÓN

JULIO C. COLACELLI DE MUÑO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2º piso)

Buenos Aires-Argentina

# **CUADERNOS DE FILOSOFIA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**AÑO XI • NUMERO 15-16 • ENERO - DICIEMBRE 1971**

© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723  
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA

## SUMARIO

### I. ARTICULOS

	Pág.
WILHELM WEISCHEDEL, <i>El tiempo de un pensador</i> .....	7
OTTO PÖGGELER, <i>Heidegger hoy</i> .....	11
ADOLFO P. CARPIO, <i>La pregunta por el ser</i> .....	65
KONRAD HOBE y ABEL ORLANDO PUGLIESE, <i>La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger</i> ....	105
EDGARDO ALBIZU, <i>Heidegger, pensador de la historia</i> .....	137
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>Heidegger y el hombre</i> .....	155
FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, <i>Nota sobre Heidegger y los griegos</i> .....	181
ALBERTO ROSALES, <i>El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger</i> .....	195
RAÚL ECHAURI, <i>Heidegger y el esse tomista</i> .....	207
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>El origen de la noción vulgar del tiempo</i> .....	215

### II. NOTAS Y RESEÑAS

EDGARDO ALBIZU, <i>Martin Heidegger im Gespräch</i> herausgegeben von Richard Wisser .....	249
— <i>Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger</i> , por A. Orlando Pugliese .....	252
ANTONIO FERNÁNDEZ PEREIRO, <i>Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger</i> , por Alberto Rosales .....	258

BRUNO L. G. PICCIONE, <i>Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica</i> , por Carlos Astrada ..	263
--- <i>Le destin de la pensée et "la mort de Dieu" selon Heidegger</i> , por Odette Laffoucrière .....	266
BLANCA H. PARFAIT, <i>Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger</i> , por Reuben Guilead .....	271
EDGARDO TRELNICK, <i>La pensée de Martin Heidegger</i> , por Otto Pöggeler .....	275
ADOLFO MURGUÍA, <i>La filosofía de Heidegger</i> , por Maurice Corvez .....	277
DINA V. PICOTTI C., <i>Heidegger y la filosofía tomista</i> , por Raúl Echauri .....	280
III. INFORMACIONES .....	287
IV. REVISTAS RECIBIDAS ..	289

## EL TIEMPO DE UN PENSADOR \*

Martin Heidegger a los 80 años

Por Wilhelm Weischedel

EN los últimos años ya no se habla mucho de Heidegger. Esto es tanto más sorprendente cuanto que en los decenios pasados ha ocupado ya por dos veces la escena filosófica con una exclusividad tal como no se había vuelto a conocer desde Hegel. El que la palabra de Heidegger carezca hoy en amplia medida de resonancia apenas puede deberse al hecho de que se haya apartado de lo que podría llamarse publicidad filosófica. La verdad es que nunca la ha buscado. Dos veces rechazó el ofrecimiento de la cátedra de filosofía en Berlín, casi nunca asistió a un congreso filosófico. Su casa de Friburgo y su cabaña en la Selva Negra han constituido siempre los lugares de permanencia más apropiados para él. Tal vez sea su propia problemática filosófica, en último término, el motivo por el que la discusión pública parece olvidarse de él. Pero ¿cuál es su problemática filosófica?

Ella ha fascinado a toda una generación. Sus alumnos —entre ellos Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, Karl Rahner— tienen mucho que contar acerca de su efectividad como profesor: acerca de la intensidad e insistencia en el planteo de sus preguntas, acerca de su inmovible actitud de exigir permanentemente un pensamiento auténtico y volcado a la cosa misma, acerca de la chocante y continua apertura de nuevas perspectivas en la historia de la filosofía.

Es precisamente todo esto lo que encontró notable expresión en su obra *Ser y tiempo*, aparecida en 1927. No es pues nada extraño que este libro haya hecho a Heidegger famoso de golpe. Claro que él mismo consideró desde un primer momento la influencia ejercida por la obra como un mal entendido. Para él sólo se trataba de retomar la antigua "batalla de gigantes por el ser". Pero para poner en marcha la pregunta por el ser,

\* Este artículo apareció por vez primera en el periódico de Berlín Occidental *Der Tagesspiegel* el 26 de setiembre de 1969.

tenía que tratar ante todo la captación o comprensión del ser en el hombre mismo y tematizar por lo tanto —en una "ontología fundamental"— la "existencia" de éste. Heidegger comienza a hacer así penetrantes análisis del hombre: de su "ir viviendo" cotidiano, enajenamiento en el mundo y cautiverio en la "habladuría" de las gentes; de la posibilidad de volver hacia sí mismo en la angustia, en la conciencia de la muerte y de la nada; de su estar abandonado a sí mismo y de la indigencia de su libertad.

Fueron estos temas los que despertaron la atención del mundo interesado en la filosofía. El período comprendido entre las dos guerras mundiales encontró en este libro la expresión de su propia esencia, de su propia falta de fundamento. Claro que esta última frase no está dicha sólo en sentido positivo. El rasgo de nihilismo heroico que corre por las páginas de *Ser y tiempo*, el desafío implícito en una "decisión siempre dispuesta a la muerte", dio origen al mal entendido —y hasta Heidegger mismo sucumbió durante un tiempo a él— de que podía expresarse así el sentimiento vital de la generación que tomó el poder en Alemania en 1933. Heidegger, por su parte, descubrió muy pronto este error. Fue sin embargo este período de su vida lo que lo llevó a que después de 1945 no pudiera continuar con su actividad docente en la forma en que lo había venido haciendo hasta entonces.

Después de esta última fecha apareció en rápida sucesión toda una serie de escritos. Tratan, en parte, la historia de la filosofía: Anaximandro, Platón, Descartes, Kant, Hegel y, sobre todo, Nietzsche, respecto de cuyo pensamiento, tan ambiguo en muchos sentidos, abre Heidegger nuevas y sorprendentes perspectivas. Otros escritos contienen, en cambio, interpretaciones de poetas y de obras poéticas, especialmente de Hölderlin; pero también de Rilke y George, de Trakl y Benn. Los problemas de la fundamentación de una nueva forma de pensar se analizan en la *Carta sobre el humanismo* y en el profundo tratado *Identidad y diferencia*. Finalmente, Heidegger toma también posición frente a algunas cuestiones hoy muy actuales, dedicando sendas publicaciones al lenguaje, al arte y sobre todo a la esencia de la técnica.

En todos estos trabajos se ve con más claridad que antes la intención propia de Heidegger. Del hombre ya se habla en ellos sólo al margen. Heidegger niega la posición central que ha adquirido en el subjetivismo moderno y en el "existencialismo" actual. Al contrario de tales concepciones, importa para Heidegger exclusivamente "lo que pueda decirse del ser". (Hable acerca de ello con expresiones casi místicas: "Y sin em-



bargo el ser. . . ¿qué es el ser? El ser es Él mismo. El pensamiento futuro debe aprender a tener experiencia de ello y a decirlo".

Quien intente formarse un concepto del ser en el sentido de Heidegger, deberá tener presente que éste rechaza de manera expresa la tendencia a representarse con él un Dios o un fundamento universal del mundo. El ser sería más bien el acontecer radical y trascendente a toda determinación entitativa, aquel acontecer radical en que se ponen de manifiesto —de distintas maneras y según las diversas "épocas" de la "historia del ser" misma— el ente y el hombre. El ser se revela por sí mismo, se da a sí mismo, en el sentido de esa "manifestación" o "luz", al hombre histórico. En el presente, el ser aparece sobre todo de una manera negativa: en la "convulsión de todo ente" y en la "pérdida de la patria del hombre". Sin embargo, también esta "destinación ontológica", que tiene el modo del más extremo olvido del ser, puede superarse si el ser mismo se vuelve nuevamente al hombre y lo saca de su condición de errabundo. Ésta es la esperanza de Heidegger para el futuro. Importa para él obedecer el llamado de la "vocación del ser" y que el hombre se convierta en el "pastor del ser".

También esta profunda especulación, que recuerda en muchos aspectos a la de Schelling y Hegel, ha encontrado el interés de los contemporáneos, sobre todo en el tiempo inmediatamente posterior a la segunda Guerra Mundial. Y esto no sólo entre los filósofos de profesión, sino también entre los representantes de otras ciencias y entre los poetas. El número de los que "heideggereaban" con mayor o menor comprensión del asunto, se contaba por legiones. Pero, naturalmente, hubo también mucha seriedad en el tratamiento de la nueva problemática universal abierta o planteada por Heidegger.

Precisamente por eso le debemos estar agradecidos al pensador al cumplir sus 80 años. Aunque habrá que reflexionar al mismo tiempo sobre el extraño hecho, señalado al principio, de que reina el silencio en torno a Heidegger. Otros intereses han pasado al primer plano: en primer lugar la problemática sociológica, y también las cuestiones de la logística y de la semántica. Sin embargo, inclusive en el pensamiento de Heidegger mismo hay motivos que mueven a apartarse de él. Por ejemplo, el que considere que la transformación de la realidad no es tarea del hombre, sino "epifanía del ser". O el que sus afirmaciones no se puedan fundamentar con los medios tradicionales: se trata pues más bien de palabras de un vidente que de un filósofo. A pesar de ello, todavía hoy muchos de los que pueden reflexionar serenamente ven en Heidegger el más in-

portante pensador de lo que va de nuestro siglo. Ello permite suponer que su obra, después de un tiempo de olvido parcial, volverá a adquirir efectiva influencia.

(Traducción del alemán de A. O. P.)

Wilhelm Weischedel es profesor emérito de filosofía de la Universidad libre de Berlín Occidental. Fue alumno de Heidegger en Friburgo y llamado a sucederle en la cátedra después de la Guerra Mundial, aunque no aceptó. Entre sus obras principales se pueden citar: *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt, 1936, 2ª edición, 1959; *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlín, 1960; *Recht und Ethik*, Karlsruhe, 1957 (varias ediciones posteriores); *Grensgänge*, Berlín, 1965; *Die Tiefe in Anlitz der Welt*, Berlín, 1962; *Die Hintertrepps der Philosophie, Vom Alltag und Tiefsinn grosser Philosophen*, München, 1966 (2ª edición s. l., 3ª edición, muy aumentada, en prensa); *Der Gott der Philosophen*. Band I: *Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie*, Darmstadt, 1971; Band II: *Abgrenzung und Grundlegung*, Darmstadt, 1972.

Al español se ha traducido *Recht und Ethik* (*El Derecho y la Ética*, traducción y notas de A. O. P., Madrid, 1959) y el Fondo de Cultura de México, ha publicado la traducción de *Die Hintertreppe der Philosophie*. (*Los filósofos entre bambalinas*, traducción de Agustín Contín y con introducción y bibliografía selectiva de A. Orlando Pugliese).

Weischedel ha editado, además, las obras completas de Kant para la *Wissenschaftliche Buchgemeinschaft* de Darmstadt.

## HEIDEGGER HOY

Por *Otto Pöggeler*

EL nombre de Heidegger está inextricablemente ligado a todo lo que se ha debatido en las discusiones intelectuales de los últimos cincuenta años. Así como, por ejemplo, los nombres de Max Planck o Kafka, Martín Buber o Rilke, Max Weber o Gropius, Karl Barth o Klee, también el de Heidegger es una señal que despierta inmediatamente las emociones más diversas y provoca tomas de posición. No sólo en el silencio de la reflexión y de la conversación sensata, sino también dentro del ruidoso trajín de las masas sociales y en la política de las universidades, y, más aún, en libelos, comedias y novelas se plantean cuestiones en torno de Heidegger, aunque muchas veces su nombre no sea más que un grito de batalla que sólo se profiere exteriormente. En esta ocasión enfocamos las cuestiones en torno de Heidegger como interpretación de la obra de un filósofo que, en nuestro tiempo, ha sido capaz de continuar la tradición filosófica clásica. No habrá, por lo tanto, referencias al hombre Martín Heidegger (que nació en Messkirch en 1889, estudió en Friburgo i.Br. primero teología católica y luego filosofía y ciencias naturales, hizo su doctorado en filosofía dirigido por Rickert, se incorporó a la docencia bajo Husserl, fue a Marburgo en 1923, colaboró con el teólogo protestante Rudolf Bultmann, se colocó de golpe, merced a su obra *Ser y tiempo*, entre los filósofos más destacados, fue designado en Friburgo sucesor de su maestro Husserl; en 1933, siendo Rector de la Universidad de Friburgo, después de la toma del poder por los nacional-socialistas, sorprendentemente se declaró —aunque por breve tiempo— a favor de Hitler; no tardó en pasar a la oposición y al aislamiento; después de la Segunda Guerra Mundial volvió a destacarse con un impulso filosófico aparentemente novedoso y a ejercer amplio influjo; vive hoy, pasados los ochenta años, en Friburgo i.Br.). No se tratará en esta ocasión primariamente del hombre Heidegger o en especial del profesor universitario, de sus juicios y opiniones políticas o teológicas, sino sólo de su filoso-

fía y de todo lo demás únicamente en lo referente a esta filosofía. El nombre de Heidegger representa la tarea filosófica vinculada con este nombre.

Aunque es exacto que el nombre de Heidegger está vinculado con las discusiones espirituales de los últimos cincuenta años y que este nombre representa una tarea filosófica, el título "Heidegger hoy" suena falso. Podría decirse que la enfática relación del filosofar de Heidegger con el hoy, no siempre fue falsa, sino que se ha hecho falsa con el tiempo; que el súbito éxito de *Ser y tiempo*, la sorprendente nueva influencia después de la Segunda Guerra Mundial, corresponde definitivamente al pasado, y que el pensamiento de Heidegger ha quedado de lado. En verdad, la imagen de los primeros quince años después de la última guerra.—el haber tenido que poner policía para controlar la afluencia de las masas a las conferencias de Heidegger, de Ortega y Gasset o de Sartre— ha sido suplantada por otras imágenes. La filosofía de Heidegger ya no cuenta entre las corrientes filosóficas de moda y de actualidad (el interés que suscita el pensamiento de Heidegger fuera de Alemania, no modifica en nada esta afirmación). No son sólo las corrientes filosóficas las que se modificaron, sino también la relación entre las ideas filosóficas o filosóficamente inspiradas y un público más amplio (y al mismo tiempo la relación entre estas ideas y la policía). Si nuestra época trata de liberarse de la exigencia que supeditaba su pensamiento al pensamiento de Heidegger, en realidad sólo colabora en la liberación —a que aspira el mismo Heidegger— del hoy y de lo actual. No cabe duda que el pensamiento de Heidegger se mantuvo concretamente referido a decisivos problemas y preocupaciones de nuestro tiempo. Heidegger no desarrolló, por ejemplo, sus ideas sobre "construir-habitar-pensar" dentro de un círculo esotérico ni entre filósofos especializados, sino en ese círculo que en Darmstadt —cincuenta años después de la Exposición del Grupo de artistas de Darmstadt de 1901, fecha jalón en el desarrollo de la arquitectura del siglo XX— trató de aclarar, por medio de una mirada retrospectiva y perspectivista, por medio de una exposición aniversario y de la discusión, cuál era la tradición a la que la construcción le debía más y de qué manera podía prosperar una ciudad en el plano de las construcciones y de la vivienda, después de las destrucciones de la Segunda Guerra Mundial. Pero esta aproximación a los problemas del momento no significaba para Heidegger una aproximación a los esfuerzos con que esta época trataba de dirimir filosófica y científicamente sus

problemas. Se hacía cada vez más patente que había sido erróneo seguir a Heidegger también en el itinerario de su pensamiento tardío tratando de honrarlo por medio de una documentación sobre "La influencia de Heidegger sobre las ciencias". Si bien el mismo Heidegger reunió una serie de trabajos bajo el título *Unterwegs zur Sprache* (En camino hacia el lenguaje), no pensó referirse a todos los caminos en que cree hallarse nuestra época en el camino hacia el lenguaje, ya sean éstos los caminos de la lingüística o de la filosofía de la lengua, o aun los caminos de esa filosofía que se autodenomina "filosofía lingüística". Heidegger recorre la delgada cresta del camino de un problema, que para él es el único, y quien se encuentra en esa senda —teniendo el cielo por arriba, el abismo por abajo y la angosta línea de la cresta por delante—, no mira ni hacia la derecha ni hacia la izquierda.

Pero el título "Heidegger hoy" no suena falso por haberse separado el pensamiento de Heidegger del hoy actual ni por haber desaparecido la apariencia de una proximidad; el título podría expresar precisamente este alejamiento. El título ya tiene un sonido falso por el solo hecho de que el pensamiento de Heidegger se presenta con la pretensión de no poder ser comprendido a partir de ese primer plano que designamos con la palabra "hoy". Evidentemente este pensamiento se refiere más que cualquier otro pensamiento al instante, al *kairós*; pero para él el instante no es lo que en general se presenta como el hoy de los años veinte y treinta o de los años cincuenta o sesenta del siglo veinte. Para hablar de un hoy en el sentido de Heidegger —de nosotros hombres de hoy, del pensamiento de hoy, de los deberes de hoy del pensamiento—, ese hoy del pensamiento tendría que ser presentado de modo que apareciese patente en toda su problematicidad el pensamiento y el comportamiento de 2000 años, e ingresase en una historia de la que sólo conocemos los primerísimos comienzos. En este hoy, un Aristóteles o un Agustín, un Heraclito o un Hölderlin, un vaso griego o un resultado de la investigación física o una vaga posibilidad insinuada de la investigación y técnica biológicas futuras podría ser más hodierno que aquello que se considera lo más hodierno, por ejemplo, lo filosóficamente actual. ¿No se lo referiría adecuadamente a Heidegger con el hoy si se lo considerara como un clásico de la filosofía? Sería clásico por haber sido capaz de continuar, en nuestro tiempo, en forma adecuada, el pensamiento que va de Anaximandro hasta Nietzsche. Sea lo que fuere un clásico de la filosofía de acuerdo con el sentido estricto de la palabra, es condición del clásico ser capaz de

imponer eficazmente y con significación epocal sus aspiraciones; no interesa que dicha significación ya le sea concedida en vida o sólo más tarde; es condición del clásico, además, que pueda medirse con la tradición, que pueda colocarse al lado de los más grandes de la tradición y producir una obra capaz de superar todas las relatividades históricas, superar la referencia a lo que sólo es importante en el día de hoy y otorgarle validez permanente, aunque esta validez varíe en las distintas épocas. Si una de las misiones de la filosofía es la de ponerse de acuerdo consigo misma en la confrontación con la tradición filosófica, la filosofía de una época con una conciencia histórica formada, no puede rechazar la idea de interpretar a los clásicos. Interpretar a Heidegger hoy significaría entonces interpretarlo como clásico de la filosofía; pero significaría al mismo tiempo para la filosofía que en esa interpretación ella logre su propia comprensión.

El proceso de interpretación puede realizarse de diversa manera. Recordemos, por ejemplo, la interpretación de Kant. Ya en vida de Kant, los trabajos sobre su obra sumaban varios miles; además ya se desarrollaban las posiciones del idealismo especulativo, a partir de las cuales se intentaba primero alcanzar la filosofía kantiana y luego superarla. Cuando medio siglo después de la muerte de Kant se iniciaron intensos trabajos de filología y de investigación kantianos, y durante varios decenios se estudió la obra de Kant en trabajos encarados desde un punto de vista histórico-filológico, se lo abordó con directivas sistemáticas. El neo-kantismo consideraba la obra crítica de Kant como pauta que debía referirse tanto a la obra precrítica como a toda la filosofía en cuyo ambiente Kant había iniciado su pensamiento; partiendo de la base sólida de una actitud sistemática, se emprendieron los estudios histórico-filológicos, y sólo lentamente la investigación kantiana logró relativizar su punto de partida. Muy distinto fue lo que ocurrió con la interpretación de Hegel. También en este caso parecía que había que llegar al "sistema" que debía constituir la base sólida sobre la que habría de construirse toda la interpretación, base que previamente debía ser fijada y elaborada por medio de una edición, una interpretación y una continuación de la obra hegeliana. Pero resultaba difícil encajar la *Fenomenología del espíritu* dentro de este sistema; con ella el sistema evidentemente entró en crisis. Cuando a raíz de los trabajos de Dilthey se inició la auténtica filología e investigación de Hegel, el descubrimiento de las obras del joven Hegel socavó definitivamente esta base aparentemente firme del sistema. Se impuso

entonces como tarea, tanto de la edición de Hegel como de su interpretación, la de conquistar nuevamente la unidad de la obra de Hegel.

En lo que se refiere a los estudios sobre Heidegger, éstos no podrán lograr, por medio de una sistematización de la mayor parte de su obra, la posición que le permitiría (como la filosofía crítica de Kant a la investigación kantiana) constituir una base de partida para una elaboración histórico-filológica de toda la obra. Tampoco podría servir como motor de la investigación (como en la interpretación hegeliana) el antagonismo de sistema y crisis del sistema, de sistema e historia de la evolución. La confrontación de la obra temprana de Heidegger con la obra tardía no tardará en revelar que ésta es insuficiente para una interpretación exhaustiva de Heidegger. El complejo que se designa con el nombre de Heidegger ¿es realmente una totalidad coherente? ¿Acaso la obra de Heidegger, en que cada posición alcanzada es luego superada, no está dividida en fragmentos mayores y menores que constituyen trabajos sistemáticos o históricos, y tratados, conferencias, discursos, cartas, y más bien puede ser comparada con la obra de Schelling, cuyos títulos como "Ideas para...", "Aforismos para...", "Investigaciones sobre..." "Primer esbozo de un...", "Introducción al esbozo de..." ya anuncian una permanente superación y fragmentación? Pero los trabajos de Schelling pueden ser englobados dentro de un marco unitario, ya que se encierran en un intento de organización y continuación del idealismo especulativo, mientras que la obra de Heidegger se caracteriza por salir constantemente del marco trazado. El pensamiento de Heidegger no se puede adscribir ni a la filosofía de la existencia, ni a la renovación o a la crítica de la metafísica, ni siquiera al retorno del mito. Más aún, el tema Heidegger se divide en un "Heidegger como..." y en muchos otros "Heidegger como...". El intérprete de Aristóteles, el Heidegger políticamente comprometido, el programador de una ciencia del ser y el pensador del mundo como maternidad, el filósofo transcendental y el intérprete de Hölderlin parecen tener muy poco que ver el uno con el otro, y no parecen coincidir más que por una casualidad que no merece ser considerada.

A menos que se le quiera negar a Heidegger el derecho de ser entendido como pensador de un pensamiento único, la tarea de la investigación heideggeriana tendría que llegar a anular esa separación y mostrar la unidad del pensamiento de Heidegger, aunque esta unidad sea la del itinerario del pensamiento. Interpretar correctamente a Hei-

degger desde el punto de vista histórico, proporeionar, por ejemplo, una exposición histórico-evolutiva de su pensamiento sería el paso próximo.

Pero sería ilusorio pretender dar dicho paso antes de tener claridad sobre el impulso rector o los impulsos rectores del pensamiento de Heidegger. Por otra parte, no sería posible presentar una exposición histórico-evolutiva de Heidegger por el hecho de que la obra de Heidegger sólo ha sido publicada de un modo muy fragmentario, ocasional y arbitrario. El pensamiento del primer Heidegger, el camino hacia *Ser y tiempo*, casi no se lo conoce más que por oídas; *Ser y tiempo* es el único trabajo de mayor aliento rigurosamente sistemático que se ha publicado, pero lo impreso no es más que un fragmento. Al fondo filosófico-sistemático, por ejemplo, de las conferencias y del tratado sobre Nietzsche no se tiene acceso por ninguna publicación sintética. En el caso de Heidegger es perfectamente posible llegar a descubrimientos como los que aportaron a la interpretación hegeliana la edición de los escritos juveniles de Hegel, o a la comprensión de Marx la edición de los manuscritos parisinos. Si, a pesar de todo, la crítica ya tiende a destacar como especialmente acertada desde el punto de vista histórico tal o cual exposición sobre Heidegger, es porque no toma en cuenta que una exposición histórica sobre Heidegger todavía no es posible. Por lo mismo, al compaginar este volumen<sup>1</sup>, renuncié a elegir trabajos sobre Heidegger que ofrecen interpretaciones con enfoque especialmente histórico. Es más, no quise componer una especie de interpretación total con tales interpretaciones aisladas. También eludí documentar la investigación sobre problemas particulares, a pesar de que acerca de algunos, el problema de la relación de Heidegger con Kant, por ejemplo, tal documentación sería perfectamente posible.

¿Qué sentido tendría, frente a este estado de cosas, el presente volumen, si sólo le debiera su existencia a la tentación debida a las facilidades de comunicación y de información actuales? Este volumen pretende mostrar algunas perspectivas representativas a partir de las que se enfoca la obra de Heidegger. Pero no se buscó documentar con fidelidad histórica las posiciones adoptadas por la interpretación heideggeriana hasta el día de hoy. No se vuelve a mostrar todo lo que

<sup>1</sup> [*Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, herausgegeben von Otto Pöggeler (Köln, Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1969)]. Tal como lo relata el mismo Heidegger en su contribución al homenaje a Hermann Niemeyer sum 80. sten Geburtstag am 16. April 1969 (impresión particular).

interesaba primordialmente en otra época y que ya se discutió, por ejemplo, la influencia de Heidegger sobre la investigación antropológica. En cambio, se quiere mostrar que los estudios realizados sobre Heidegger abrieron una cantidad de perspectivas sobre su obra. La yuxtaposición de todas estas perspectivas las neutraliza mutuamente. La interpretación heideggeriana ya realizada lleva al problema: ¿a cuál de las conjeturas debe seguir una adecuada interpretación de la obra de Heidegger?

## I

¿Cuáles son las perspectivas desde las que se consideró hasta ahora la obra de Heidegger? ¿Cuáles fueron los puntos de vista desde los que se encaró el problema frente al que se colocó Heidegger?

Arrojemos unas pocas miradas sobre las exposiciones corrientes del pensamiento actual o de la historia de la filosofía en general, e inmediatamente veremos que no existe ningún acuerdo sobre el problema filosófico al que debe remitirse el pensamiento de Heidegger ni sobre el título que abarcaría a ese pensamiento. A veces el pensamiento de Heidegger es incluido en la filosofía de la existencia. Como filosofía de la existencia tan pronto se la diferencia, tan pronto se la asimila, a la filosofía de Jaspers y al existencialismo de Sartre. Pero también está representada la enérgica afirmación de que el pensamiento de Heidegger no es, como lo expresó el mismo Heidegger y como se desprende fácilmente de sus obras, una filosofía de la existencia; que el problema de Heidegger es el problema del ser, que su pensamiento es ontología u ontología fundamental; y en todo caso es un enfrentamiento con la idea del ser de la metafísica occidental, tal vez una tentativa de reemplazar el pensamiento ontológico tradicional por otro pensamiento ontológico de índole más nueva o, inclusive, de pasar de un pensamiento del "ser" a un pensamiento del "mundo". A través de estos juicios se revela que el pensamiento de Heidegger ejerció una amplia influencia en dos épocas: primero, como filosofía de la existencia, inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*; luego, como pensamiento del ser y del mundo en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Se trata ahora de vincular ambas interpretaciones atribuyéndole a Heidegger —y adoptando una expresión del mismo Heidegger— un giro (*Kehre*), un viraje de la existencia entendida como ser-ahí (*Dasein*) hacia el ser mismo.

La obra de Heidegger *Ser y tiempo* (mejor dicho, el primero y único fragmento publicado de todo el trabajo programado) apareció en 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario de filosofía e investigación fenomenológica) publicado por Edmundo Husserl, donde también aparecieron otros importantes trabajos filosóficos, como las *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica) de Husserl y la investigación de Max Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El Formalismo en la ética y la ética material de valores). El hecho de que la obra de Heidegger apareciera en ese Anuario revelaba claramente que Heidegger se incorporaba al movimiento fenomenológico que había partido de Husserl. Subsistía el problema sobre la significación que le correspondía a Heidegger dentro de ese movimiento. A pesar del gran éxito que Heidegger tuvo como profesor en Friburgo así como en Marburgo en un reducido círculo, no se veía al principio cuál sería el juicio que recaería sobre *Ser y tiempo*. En ese momento Heidegger era profesor de filosofía en Marburgo y la Facultad lo había propuesto para ocupar el primer cargo de profesor titular, vacante por la partida de Nicolai Hartmann. Pero el Ministerio de Berlín no estaba dispuesto a nombrarlo a Heidegger. Fundaba su negativa alegando que Heidegger no publicaba nada desde hacía mucho tiempo. Heidegger tuvo el tino de presentar ante las autoridades ministeriales los primeros quince pliegos (o sea las primeras 240 páginas) de *Ser y tiempo*, que había dado a la imprenta. El Ministerio devolvió los pliegos con la nota: "Insuficiente". Pero la mayoría de los que por aquellos tiempos filosofaban (o por lo menos, la mayoría de los que empezaban a filosofar) no opinaban como el Ministerio y sus asesores (finalmente el Ministerio tuvo que revocar su decisión). En ese momento fue Georg Misch quien formuló con mucha claridad cómo se pensaba y opinaba sobre la obra *Ser y tiempo*, de Heidegger. Misch, discípulo y yerno de Dilthey, editor principal de las Obras completas de Dilthey hizo, desde el punto de vista de Dilthey, un análisis de la filosofía fenomenológica, sobre todo de la parte publicada a la sazón de *Ser y tiempo*<sup>2</sup>. Al comienzo de su exposición dice que el libro de Heidegger *Ser y tiempo* había "caído como un rayo"; pero que Heidegger no era, como Scheler, expresión típica de la época y que, en cambio, poseía el largo aliento

<sup>2</sup> GEORG MISCH, "Lebensphilosophie und Phänomenologie", *Philosophischer Anzeiger* (3. Jg. Bonn, 1928-29, 4. Jg. Bonn, 1929-30); también tirada aparte.

y el talento del oficio; que Heidegger era un real maestro dispuesto a erigir la filosofía en ciencia. El timón del *Anuario* de Husserl habría sido arrastrado como por un tirón hacia una nueva dirección.

¿Cuál fue la dirección en que Heidegger llevó al movimiento fenomenológico para que después de la publicación de *Ser y tiempo* se reconociera en él, y no ya en Husserl o Scheler, la cabeza rectora de esta corriente de la especulación filosófica? La acción liberadora de Husserl había consistido en haber impuesto a la filosofía, al encararla como fenomenología e investigación fenomenológica, la exigencia de "ir a las cosas mismas". Los fenómenos debían ser colocados, sin modificaciones ni ocultamientos, frente a la mirada; debían eliminarse todos los preconceptos tradicionales y prejuicios cosmovisionales, todos los presupuestos que pueden infiltrarse en el filosofar por alguna tendencia metafísica o la voluntad de sistema. Los fenómenos lógicos, por ejemplo, no debían ser subrepticamente transformados en datos psicológicos, sino más bien debían ser tomados en su significación lógica propia, expulsando así todo "psicologismo" de la lógica. La fenomenología que se propone colocar las cosas sin ocultaciones frente a la vista, trata de desentrañar aquello que se mantiene invariable en todas las mutaciones de los fenómenos, el *eidos* o el ser. De esta manera la fenomenología no es sólo fenomenología descriptiva —descripción sin preconceptos—, sino a la vez fenomenología eidética u ontológica, desentrañamiento de lo que en el ente es su *eidos* o su ser. Un fenómeno en su *eidos*, un ente en su ser, no se manifiesta si no hay una conciencia que por medio de su actividad diferenciadora no tome al ente como un ente determinado, lo constituya en sus *eidos* o ser. La fenomenología que pregunta cómo está constituido el ente en su ser por medio de actividades de la conciencia es fenomenología constitutiva o transcendental. Los que también filosofaban consideraron que la nueva dirección en que Heidegger llevó a la fenomenología se caracterizaba ante todo por el hecho de que Heidegger interpretaba el yo transcendental como "existencia". Quien lee los análisis fenomenológicos de Husserl y se interroga sobre la actitud básica a partir de la que el analizador emprende su análisis, no tardará en percibir claramente (sobre todo cuando prescinde de los escritos últimos de Husserl) que para Husserl el yo transcendental es conciencia, un puro ver; el ser del ente es, por consiguiente, *eidos*, lo general en esa visión permanentemente sostenida que, por ser invariable, le corresponde por igual a distintas variaciones. La grandeza de Husserl reside en que invita, con insistencia siempre

renovada, a los que filosofan a utilizar sus ojos y no permitir que nada obstruya su mirada sobre los fenómenos. Subsisten los interrogantes: ¿el yo puro, que además debe constituir la existencia concreta, debe ser pensado en su "modo de ser" a partir de una visión, y el ser del ente en todas las esferas, a partir del aspecto que permanece invariable? ¿Los análisis de Husserl acaso no muestran al analizador como a un yo que sólo es real en la medida en que está sentado en un escritorio cualquiera, y lleva cosas frente a sus ojos, las contempla desde diversos ángulos, las gira tan pronto hacia aquí tan pronto hacia allá? ¿Como a un yo que quizá alguna vez —y eso ya es mucho— se levanta del escritorio para poder ver, pero aun entonces sólo "ver" una cosa desde un lado inaccesible a la vista? Cuando Heidegger define a ese yo como existencia, eso quiere decir que ese yo no es un puro ver que se realiza en una persona filosofante que está sentada en el escritorio; este yo es un hombre que, aunque también puede entregarse a la teoría pura, de ordinario manipula las cosas en la praxis cotidiana, que tiene que entenderse con otros hombres, que se siente llamado por el llamado de la conciencia y que siempre, mientras vive, está frente a su muerte, un hombre que se preocupa y que tiene miedo y angustia, un hombre finito y temporal que vive históricamente, un hombre en una situación muy determinada. Y que todo esto: cura, praxis, conciencia, angustia, muerte, historicidad, situación, no es, según *Scr y tiempo*, nada que se pueda dejar por cuenta exclusiva de las preocupaciones personales de los hombres, sino algo que es de suma importancia, también desde el punto de vista filosófico: el yo trascendental no es un más allá con respecto de la existencia concreta, sino que, en tanto constituyente, sólo existe en esta existencia concreta y tiene que ser considerado en la plenitud de su concreción. La concepción ulterior es que la fenomenología puede captar con toda evidencia el yo trascendental, siguiendo el hilo de una de las facultades de la existencia (del "ver"), exclusivamente porque la tradición filosófica ha permitido que se desarrolle esa evidencia desde los comienzos griegos del pensamiento. Por lo mismo, criticar el punto de partida de Husserl significaba para Heidegger enfrentarse con el punto de partida de la tradición filosófica en general.

Con este giro de su pensamiento en la filosofía y la investigación fenomenológica, Heidegger entró en competencia con la tentativa de Scheler de definir lo que es "espíritu" a partir de lo "personal", del carácter de acto del espíritu, de revelar la relación entre el conocimien-

to como "ver" y los actos emocionales orientados por el interés; de llevar, en general, la antropología hacia el centro de la filosofía y referirla a la totalidad del saber del hombre, tal como lo habían logrado las ciencias más diversas. La tentativa del neokantismo de completar el concepto crítico de Kant respecto de la naturaleza por medio de un concepto crítico de la cultura, halló en el pensamiento de Heidegger tanto su radicalización como su crítica. Fue decisiva la referencia a las investigaciones de Dilthey, que culminaron con el empeño de interpretar el yo trascendental no sólo como mera conciencia en general, sino como vida histórica. Más allá de esto, la protesta de Heidegger contra Husserl parecía repetir a su manera la protesta dirigida casi cien años antes contra el idealismo especulativo, contra la tentativa de Hegel de hacer culminar la tradición filosófica clásica. Esto permitió que Herbert Marcuse, en los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, presentara el punto de partida de Heidegger y el punto de partida del joven Marx, tal como los mostraban los manuscritos de París, que acababan de editarse, señalando claramente las coincidencias. Solía entenderse a Heidegger partiendo de la proximidad del espíritu crítico que agitaba a esa época, de la proximidad de Kierkegaard que decididamente había puesto en marcha el intento de comprender al hombre como "existencia" y de anular la casi dos veces milenaria intrusión de la fe y del existir por medio de la filosofía. Entre los filósofos, fue sobre todo Karl Jaspers quien prestó nueva atención a las preocupaciones de Kierkegaard, y por eso se pudo presentar a Heidegger y a Jaspers como los prominentes filósofos de la existencia, marcando su origen espiritual con los nombres de Kierkegaard, Pascal, San Agustín. Puesto que la nueva teología, la teología "dialéctica" nueva en ese momento, recibió un impulso decisivo de Kierkegaard, también ella tuvo que tender a aproximarse a Heidegger (tal como lo hizo, sobre todo, Rudolf Bultmann).

Preocupación, praxis, conciencia moral, angustia, muerte, historicidad, situación, que Heidegger analizara, todo esto fue lo que en ese momento excitó, lo que atrajo a la gente hacia Heidegger y su filosofía. En la filosofía de Heidegger todos encontraban los problemas de su propia vida. Este modo de acercarse a Heidegger, tuvo por cierto como consecuencia que se pretendiera discutir con Heidegger, con un Heidegger mal entendido, cuando no impropriamente interpretado tanto sobre problemas de cosmovisión como sobre el problema siguiente: si el hombre en tanto existencia finita, debía contar totalmente consigo

mismo o podía confiar en un Dios, dejando el verdadero problema de Heidegger —el interrogante sobre cómo se manifiesta el ente en su ser— en un segundo plano, o inclusive perdiéndolo de vista, o bien no se lo planteaba como problema ni se lo sometía a un desarrollo ulterior, sino que se lo despachaba sumariamente. De nuevo Heidegger era considerado como “típica expresión de la época”; en cambio el “largo aliento”, la “capacidad artesanal” imprescindible para erigir la filosofía en “ciencia”, incidieron menos en la recepción de Heidegger. Durante los años del nacional-socialismo y de la Segunda Guerra Mundial, el filosofar de todas maneras sólo tuvo alguna oportunidad como reflexión solitaria, y no ya como obra realizada y desarrollada con poder de eficacia. Es verdad que Heidegger pudo ejercer algún influjo sobre los estudiantes de filosofía por medio de su actividad docente en Friburgo, en especial a través de sus cursos dedicados a Nietzsche, a Schelling y a Hölderlin, particularmente sobre algunos discípulos que más tarde se destacaron con trabajos sobre Schelling, Nietzsche y Hölderlin. Pero él mismo ya no tenía la más remota posibilidad de publicar trabajos.

Después de la Segunda Guerra Mundial ocurrió lo sorprendente: que Heidegger volviera a tener influjo internacional; que después de Heidegger, volviera Heidegger. Debido a la “revolución” nacional-socialista, Alemania se había autodestruido. El intento de crear un gran Reich alemán e iniciar un imperio universal finalizó no sólo con la caída de ese Reich alemán, sino al mismo tiempo con la eliminación definitiva de Europa con sus naciones del núcleo de las potencias que deciden sobre el decurso ulterior de la historia universal. Millones de muertos —de hombres criminalmente asesinados y de caídos en la guerra— fueron el resultado de la política de entonces. El verdadero alcance de las destrucciones y crímenes sólo fue percibido poco a poco, en los años después de la guerra, por aquellos que estaban, ellos mismos, comprometidos en esas destrucciones y crímenes. El fin de la guerra contra Japón se logró por la intervención de un medio de destrucción completamente nuevo, la bomba atómica. Preguntas, de la más insistentes de los que todavía estaban en condiciones de reflexionar, fueron: ¿cómo pudo ocurrir todo lo que había ocurrido? ¿Cómo hombres dotados de razón podían llegar a esa aberración de la auto-destrucción? ¿Cómo podrá llegar la humanidad a un camino que no vuelva a conducir directa o indirectamente al abismo? ¿Cómo puede

vivir el hombre con los medios de aniquilación que ahora tiene entre sus manos?

En esos años, en Francia se difundía el "existencialismo", una radicalización de la filosofía de la existencia, tal como se había desarrollado en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. A los hombres que semiinconscientes habían padecido la sangría de la historia se les recordó que ellos eran los autores de sus actos, que ellos, en tanto existencia, constituían un complejo que, de acuerdo con la formulación de Kierkegaard, debía comportarse frente a sí mismo ya que estaba determinado por la libertad. Este existencialismo también radicalizó una tendencia cosmovisional que la filosofía existencial ya había marcado: Sartre trató de acercar ateísmo y marxismo, Camus y Merleau-Ponty plantearon el problema de la relación entre comunismo y terror, Marcel se definía como pensador cristiano. El mismo Heidegger era considerado el orientador, más aún, el creador de este existencialismo. La boga del existencialismo volvió a destacarlo con sus primeros trabajos y se estaba dispuesto, justamente por parte de los franceses y en aras del principio básicamente filosófico, a olvidar las temporarias complicaciones políticas de Heidegger con el nacional socialismo.

Heidegger tuvo que enfrentarse con este nuevo enfoque de su pensamiento. Lo hizo en una extensa carta a un joven francés, Jean Beaufret. Esta *Carta sobre el humanismo* se publicó en 1947 juntamente con un tratado que ya había aparecido en otra edición, *Platóns Lehre von der Wahrheit* (La doctrina de Platón sobre la verdad). Dice esta carta, entre otras cosas: "Antes de hablar, el hombre tiene que dejar que el ser nuevamente le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que, embargado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. Sólo así se le devuelve a la palabra la preciosidad de su esencia, y al hombre la morada que habita en la verdad del ser". En frases como ésta a la sazón apuntaba la expresión de lo que aún sobrecogía a los corazones, a saber, la pregunta: ¿cómo el hombre, que cayó en tan terrible aberración, puede llegar a una exigencia que lo urja y vuelva a indicarle el buen camino? Heidegger parecía querer decir que el hombre puede hacer algo con su libertad sólo cuando esa libertad, o sea la "existencia", se incline ante una exigencia que lo comprometa y no sea mera arbitrariedad que tambalea a través de la historia recurriendo siempre a lo equivocado, sino que está sostenida por una nueva responsabilidad. Lo que compromete, lo que obliga es el

"ser". Pero, ¿qué es el ser? Del ser sólo puede decirse que en la situación actual de extravío, todavía no se está en condiciones de pronunciarse decisivamente acerca de él. Pero hay que emprender el camino, el camino de la pregunta por el ser...

En esta *Carta sobre el humanismo*, Heidegger al menos indicaba los hitos según los cuales él quería que se interpretara su propio pensamiento: que el tema fundamental de su pensamiento no era la existencia, sino siempre y sólo el ser. Cuando se habla del hombre como existencia, esa existencia debe ser vista como ex-sistencia, como exposición del hombre al ser. No es el hombre que trata con el ente el que determina el ente en su ser. Dicho de otra manera: lo que es el ente y lo que es el hombre como ente o lo que es él mismo quedaría determinado por el modo en que el ser mismo se revela. El pensamiento occidental tradicional, que en su forma clásica es "metafísica", en su "olvido del ser" no haría en el fondo más que indicar principios para la comprensibilidad y la dominabilidad y para la factibilidad del ente, y poner a disposición del hombre todo lo que es. Es en este sentido que el pensamiento occidental tradicional, tanto el pensamiento de Platón como el pensamiento de Descartes, de Hegel o de Nietzsche, sería "humanismo", un girar del hombre en torno de sí mismo. También sería un girar del hombre en torno de sí mismo el cristianismo que concibe a Dios sólo como el que le otorga salvación al alma humana, y qué, por lo tanto (como, por ejemplo, en la doctrina de los postulados de Kant), sólo le concede un espacio a Dios en el pensamiento a causa del hombre. Y el girar más intenso del hombre en torno de sí mismo sería el existencialismo de Sartre, puesto que este existencialismo sólo conocería la verdad y el sentido en la medida en que el hombre mismo los proyecta. Él, Heidegger, ya habría pensado la relación del hombre con el ser en *Ser y tiempo*, pero de un modo distinto; no puso el ser a disposición del hombre, sino el hombre a disposición del ser. El hombre no es más que el "pastor del ser", escribe Heidegger en la carta a Jean Beaufret, al deslindar su pensamiento de todo humanismo y existencialismo.

Heidegger también habla en la *Carta sobre el humanismo* del "giro" que debe realizar el pensamiento, el "giro" de "ser y tiempo" a "tiempo y ser". No sólo debemos interpretar el *Dasein* (al hombre en la medida en que implica ser) con respecto a su ser, no sólo el ser del *Dasein* con respecto al tiempo, sino preguntarnos al mismo tiempo cómo el "ser" indagado ya se encuentra entendido en la luz del tiempo.

Cuando el ente en tanto ente se revela en su ser, entonces se abre al hombre-filosóficamente no sabemos de ningún ente que, como hombre, dijera al ente que es, interpretándolo expresamente de acuerdo con su "es". Pero el modo en que el ente se abre en su ser, eso no lo determina simplemente el hombre, eso no puede ser establecido exclusivamente por el hombre y a partir de sus posibilidades organizadoras. El modo en que el ente se abre en su ser más bien reside en el modo en que en cada caso se revela el ser. El hecho de que yo considere la mesa en la que escribo como mueble, como objeto utilitario, construido mecánicamente y que existe para el uso y el consumo, eso no es tan evidente. Es posible que tales mesas sólo existan en nuestra época profana. En tiempos remotos la mesa de ninguna manera era sólo objeto utilitario (tal vez se la vinculaba por medio de símbolos a la totalidad de una interpretación mítico-religiosa del mundo). Hasta puede haber habido épocas, que ya fueron épocas de los hombres, en que en el mundo del hombre no existieran mesas. Si hoy por hoy la mesa se nos presenta como objeto utilitario "profano", se nos revela en un modo de ser que oculta otras posibilidades, tal vez modos de ser realmente existentes en el pasado. Así también el ser del hombre (como trata de captarlo *Ser y tiempo* en los "existenciaros") podría ser de modo análogo el ser del hombre de una época determinada y no determinar definitivamente al hombre. De cualquier manera, esta historia del descubrir y ocultar el ser, de ningún modo está sencillamente en manos del hombre; el hombre más bien está en manos de esta historia. Sólo cuando el pensamiento se dirige a esta historia —a esa historia en que no sólo se revela qué cosa puede ser la mesa, sino también qué puede ser el hombre, y, más todavía, qué es lo que el hombre puede tomar por "divino" —únicamente en un giro tal el hombre puede volver a aprender a considerar aquello que es de acuerdo con su "ser"—, "dejarlo ser", como se expresa con una interesante fórmula Heidegger.

Al referirse al giro, Heidegger trata de seguir desenvolviendo lo que en *Ser y tiempo* había llamado el círculo hermenéutico de su investigación. Esta investigación pretendía preparar la pregunta por el sentido del ser, interrogándose sobre el ser de un ente privilegiado (del *Dasein* que comprende el ser) y que para este interrogante, sin embargo, ya tenía que presuponer lo buscado —la comprensión del ser en general. Debía incluirse luego en la representación estático-geométrica del círculo el momento dinámico e histórico; pero el nuevo concepto sobre el giro volvía a separarse, considerado exteriormente, en

una ambigüedad. Pues en el nuevo concepto, el giro podía entenderse como invitación a poner el acento, dentro de la relación "hombre (*Dasein*)-ser", en el otro polo, el polo del ser. Pero en este concepto también se podía escuchar la invitación a una "meditación de la historia del ser" —la invitación a que el pensamiento se preocupe propiamente de dejar de lado el problema del ser, que tome en cuenta el abandono del ser y contribuya así a un nuevo retorno, que trate por lo tanto de virar lo que constituye la tendencia básica de la historia occidental. Toda la *Carta sobre del humanismo* cae en esa ambigüedad para una comprensión demasiado sumaria. Heidegger parece hablar "del ser", y en verdad quiere anular la hipóstasis del ser del pensamiento metafísico. Habla del ser del ente, del ser mismo, del sentido del ser, de la verdad del ser, hasta del despejo del ser (*Lichtung*), de la destinación del ser, del acontecer; habla como un pensador que había encontrado, en un sendero oculto, las palabras citadas como palabras básicas de su pensamiento y por las cuales un concepto había superado a otro concepto, pero que en adelante tiene que aclarar el planteo del problema para aquellos que no siguieron su trayectoria y que no saben nada de sus distinciones, y por lo tanto tienen que adecuar las cautelosas indicaciones de un modo impropio. En aquella época los lectores habían visto tan poco del camino que había seguido Heidegger que o bien se acercaban como si fuera obvio, con la esperanza y la exigencia de que Heidegger entregara cuanto antes el resto de *Ser y tiempo*, o bien abusaban, con grosero esquematismo, del concepto de giro, separando la trayectoria de Heidegger en una etapa anterior al giro y una etapa posterior al mismo. Esto hizo que no sólo quedaran ocultos los motivos por los que Heidegger había sido llevado a ese camino, sino que ni siquiera se llegó a una correcta ordenación exterior cronológica de los diversos trabajos de Heidegger. En una época en que cuando se hablaba de la "gente joven" en política y en filosofía, se aludía a personas de cincuenta y sesenta años, los trabajos como los cursos y escritos sobre Nietzsche, que Heidegger había realizado entre los 47 y 52 años se consideraban como "obra tardía" de este pensador. Sobre todo no se vio que esas conferencias sólo conducen exotéricamente a los problemas que Heidegger aborda a lo sumo al final de dichas lecciones, pero que elaboró en escritos que, lamentablemente, hasta la fecha quedaron inéditos. La necesidad de un giro, cuando no de una conversión del pensamiento, era tan grande que se creía poder llegar

a una nueva comprensión de Heidegger sobre la base de unas pocas alusiones ambiguas y de publicaciones relativamente casuales.

Quien en los años de la Segunda Guerra Mundial estudiaba filosofía en Alemania y se preciaba, iba a Friburgo, para asistir a los cursos de Heidegger. Pero Heidegger a lo sumo dictaba de tarde en tarde alguna conferencia de extensión universitaria y raras veces algún seminario. Pero no fue esta reducida actividad docente lo que decepcionaba a los que iban a Friburgo. Lo que decepcionaba era más bien el estilo último del pensamiento de Heidegger, que de ninguna manera respondía a la nueva tendencia al cientificismo, a la exactitud y el elegante dominio de los problemas. Pese a que Heidegger durante algún tiempo publicara libro tras libro, quedó incomprendido y solitario. También había renunciado a referir directamente su pensamiento a lo que en la actualidad se discute en todas partes como ciencia y filosofía. Él pretendía que esas publicaciones representaran un intento provisional y sólo preparatorio para encauzar "un cambio de la disposición fundamental" (como dijo Heidegger de las obras de Nietzsche)<sup>3</sup>. El cambio de la disposición fundamental que en efecto se produjo no fue, sin embargo, el que Heidegger esperaba, sino un cambio que ocluía cada vez más el oído del tiempo para la palabra de Heidegger. Querer ver en la angustia la disposición fundamental de la existencia puede haber sido una insinuación en el comienzo; en nuestros días el concepto sobre la angustia y la existencia ya no encuentra una resonancia directa. Y esperar algo último creador de responsabilidad, algo que podría ser llamado "ser", adjudicar al pensamiento la necesidad de la realización de un "giro", la mayoría lo consideró una ilusión y aberración romántica de un pensamiento exaltado. Si al pensamiento se le asigna una misión, ella es la de comenzar con una disposición escéptica y de contralor frente a lo singular y lo abarcable, observar que los detalles sean presentados prolijamente, pero dejar de lado los presuntos grandes problemas de la época. No cabe ninguna duda, hoy por hoy la filosofía sigue la tendencia a no tomar en cuenta más que problemas que encuentran respuestas convincentes y que por lo mismo pueden prometer algún progreso. Esta tendencia llevó las ciencias positivas, la técnica y la industria a sus éxitos insospechados, y cada una de ellas aporta casi obviamente a la filosofía esa energía que ella necesita. ¡Llegarán a faltar alguna vez hombres capaces de desarrollar hasta sus últimas consecuencias un tipo de máquina, ca-

<sup>3</sup> Véase *Nietzsche*, tomo I, 269.

paces de construir un aparato de física o de editar o explorar fuentes históricas? ¿No se encargará la sociedad de que siempre haya suficientes hombres que dominen con virtuosismo la maquinaria del derecho positivo establecido o que sean capaces de adaptar una religión tradicional a los nuevos requerimientos sociales e intelectuales? Esta tendencia a llevar adelante lo ya alcanzado, a tornar practicable lo tradicional y a dominar lo que viene se extiende con oleadas siempre nuevas por nuestro planeta y en la actualidad no existe ninguna cultura que pueda sustraerse a esta tendencia: la industria moderna, la economía, el derecho, hasta el abastecimiento de las necesidades artísticas y religiosas —son todos asuntos de los que ha de preocuparse toda sociedad. A esta tendencia, que creó las bases de nuestra vida moderna, se le ha opuesto, por el lado del idealismo alemán y también por la filosofía que se originó en nuestro siglo como consecuencia de las guerras mundiales, la tendencia a preguntarse a dónde nos llevará la primera tendencia, en qué lugar de la totalidad de nuestra vida se inscriben esas ciencias tan eficaces, la técnica moderna y la economía o también el engranaje del derecho y las artes tan extrañadamente transformadas. Pero así como en el siglo XIX el idealismo alemán no resistió la arremetida de las ciencias positivas, así tampoco la filosofía como la de un Heidegger logró convencer a los contemporáneos y a los que le sucedieron de que en esta filosofía se plantean y dirimen problemas de la época. En los casos en que hoy se plantean problemas como los de Heidegger sólo ocurre en expresa oposición a él. Cuando, por ejemplo, reaparece hoy la famosa oposición de "existencia" y "ser anónimo" (*man*) en la oposición de guerrillero y *establishment* ("sistema")<sup>4</sup>, o cuando reaparece la cuestión que inquiriere por los auténticos vínculos en el problema de una sociedad no enajenada, el nuevo interrogante no ve la coincidencia, sino sólo un abismo infranqueable, entre él mismo y Heidegger.

Una mirada sobre la historia del pensamiento revela que determinados pensadores y determinadas corrientes de la filosofía no se retiran de la discusión porque encuentran réplicas a sus

<sup>4</sup> Una descripción más antigua de la figura del "guerrillero", "del que se habla tantísimo" (ROLF SCHROEN, *Der Partisan*. Contribución a la antropología política, Köln y Berlín 1961, 7), aún señala la relación que existe entre la protesta existencialista, la reivindicación nacionalista o fascista de la patria y la nueva protesta. No hay que dejarse engañar: donde las palabras efectistas se desgastan, se cambian y se confrontan, muy a menudo la situación se mantiene inmodificada o apenas modificada.

ideas, porque sus supuestos resultaron insostenibles, sino porque sus impulsos ya no se equiparan con los impulsos de la época, porque sus obras simplemente ya no se leen y, muchas veces, ya son catalogadas de no-interesantes previamente a todo análisis. Para muchos también Heidegger ya ha sido eliminado de este modo de la discusión filosófica (los empeñados en afirmar que aún domina el heideggerianismo o que suele discutirse a Heidegger, así como el interés visiblemente creciente en el extranjero, no prueban lo contrario). Con consternación se advierte que, por ejemplo, críticos literarios que otrora buscaron los fundamentos de su ciencia en los análisis del tiempo de Heidegger, ya no saben qué hacer con el desarrollo ulterior del problema básico de su filosofía. Pero aquella "crítica" que, bajo el nombre de Heidegger, construye un espantajo para poder arremeter contra él, no se da tregua; parecería existir una profunda necesidad de actuar de ese modo, aunque esta actitud no revela nada sobre la misión frente a la que se colocó Heidegger.

Pero no por eso ha de considerarse puramente negativa la relación de la actualidad filosófica con la obra de Heidegger. Justamente en los últimos años se perfila con cada vez mayor nitidez el intento de dar los primeros pasos para un estudio rigurosamente objetivo de la obra de Heidegger. Este intento se concreta ya sea en el esfuerzo de desarrollar la cosa a que se refiere Heidegger, ya sea en el de desarrollar el concepto de ser y sus especificaciones o el concepto de verdad de un modo referido a la problemática en la línea de Heidegger o contra Heidegger. Este intento implica abarcar la totalidad de la trayectoria de Heidegger: sus escritos ya no se dividen esquemáticamente en obra primera y obra tardía (ni para confrontar al primer Heidegger con el último, ni para vincular al primero con el último). Más bien se toma cada escrito como hito en el extenso camino a la "determinación de la cosa del pensar" [(como lo exige Heidegger de los escritos que reunió en el tomo de *Wegmarken* (Mojonés)]. Si en esa tarca, lo que hasta ahora fue transmitido como mito (como la actividad docente de Heidegger en Friburgo en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial) ahora tiene que ser objeto de una investigación histórica, obviamente se manifiestan los límites de tales intentos: para una exposición histórico-evolutiva del pensamiento de Heidegger faltan las fuentes. Si dentro de los límites dados uno se empeña en comprender históricamente a Heidegger, tampoco se puede eludir el interrogante sobre el origen histórico de su pensamiento y sobre el contexto histórico-temporal en que éste está colocado.

Cuando se reúnen trabajos representativos para la interpretación de Heidegger, inmediatamente se revela que aún no se ha logrado determinar, ni siquiera con relativa unidad, la tarea a que está abocado el pensamiento de Heidegger. ¿Es éste un pensador que, en una crisis de la metafísica, renueva el problema metafísico sobre el sentido conductor del ser? Los estudios académicos sobre Heidegger tienden a aceptar esta tesis; pero también la polémica contra él supone que se orienta permanentemente hacia el "ser", hacia la hipóstasis del ser de la superada tradición metafísica. ¿Heidegger, en actitud panhermenéutica unilateral, piensa en el ser el principio sólo de lo históricamente existente (como creyó demostrarlo Oskar Becker) <sup>5</sup>? O —como lo expuso Max Müller— en Heidegger ya no aparece ninguna "tesis del ser" como respuesta al "problema del ser", al incluir la historicidad en la analogía escolásticamente pensada del ser, de manera que ahora es posible hablar con Heidegger de conceptos de ser y esencia, válidos "anológicamente", esto es, históricamente <sup>6</sup>? ¿O quizá el mismo Heidegger no se entiende al no encontrar como problema de su pensamiento más que el problema del ser? El problema de la significación del "es" —como insiste Walter Bröcker—, ¿llegó a tener su respuesta gracias al esfuerzo del pensamiento griego, que contó con la preparación previa de la lengua griega, y el problema de Heidegger no se referiría al ser, sino al mundo en tanto región de la aparición del ente <sup>7</sup>? ¿Tiene razón Eugen Fink cuando exige el desarrollo del horizonte "cosmológico" del problema del ser y del mundo, considerando que Heidegger planteó este problema primero —en *Ser y tiempo*— sólo desde un ángulo "transcendental-filosófico abstracto" <sup>8</sup>? Si el mismo Heidegger, en el trayecto de su pensamiento, aclaró que el problema del ser, es decir, del sentido múltiple del ser, constituye para él el problema de la verdad y del mundo como articulación de la verdad, ¿cómo es posible entonces aproximarse al problema de la verdad por considerarlo el problema fundamental de Heidegger? ¿Es lícito tomar el arte como hilo conductor para desplegar la experiencia de la verdad, y oponer la verdad como un acontecer, del que en última instancia no dispone el hombre, al "método" que dispone, como Hans-Georg Gadamer lo hace

<sup>5</sup> Véase este tomo, pp. 261 yss., 321 y ss.

<sup>6</sup> Véase MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg, 3. Aufl., 1964), pp. 93 y ss., 252 y ss., 85 y ss.

<sup>7</sup> WALTER BRÖCKER, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, (Frankfurt a.M., 1958), pp. 95 y ss. Véase además en este tomo pp. 298 y ss.

<sup>8</sup> Véase EUGEN FINK, *Spiel als Weltsymbol* (Stuttgart, 1960), p. 52.

ya en el título de su obra *Wahrheit und Methode*? ¿No es justamente la experiencia de la verdad tal como la desarrolla Heidegger después de 1930 la que permite relacionar su pensamiento con la tradición clásica de la filosofía política, puesto que ambas posiciones entienden la política como un poner-en obra de la verdad (como lo demostró Alexander Schwan en uno de los pocos trabajos sobre Heidegger de los que se puede aprender algo<sup>9</sup>)? ¿O es objetivamente ilícito comenzar por la experiencia de la verdad del "último" Heidegger, por cuanto en esta experiencia se priva a la verdad de su carácter de verdad, se la saca de su oposición a la no-verdad y ya no se la remite a la mostración y justificación? Si bien es cierto que Heidegger indicó cómo se puede preguntar no sólo acerca de la verdad de una proposición, sino también acerca de la verdad (revelación, despeje) de los horizontes del ser-en-el mundo (de descubrir el presente, del trato con lo amañable, etc.), ¿es cierto también que Heidegger realiza esta "ampliación" del concepto de verdad sólo al precio de la pérdida del verdadero carácter de la verdad, y al mismo tiempo al precio de la pérdida del carácter "crítico" de la filosofía<sup>10</sup>? ¿O es que Heidegger gana la posibilidad para la justificación y la crítica de los horizontes del ser-en-el-mundo precisamente porque trata de hacer inteligibles estos horizontes, la estructura del mundo a partir del acontecer diferenciado de la verdad?

Cualquiera que sea el modo en que Heidegger plantea el problema del ser, de la verdad y del mundo, no cabe ninguna duda de que lo que funciona como decisivo hilo conductor de su problemática es la historia y la historicidad, de manera que bien se puede hablar de historicidad de la comprensión del ser, de historia del ser, de verdad y mundo como acontecer. Pero no por eso queda establecido si la filosofía de Heidegger concilia así la ontología como despliegue del problema del ser con la experiencia de la historia y de la historicidad, que

<sup>9</sup> ALEXANDER SCHWAN, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Ordo Politicus, Bd. 2), (Köln und Opladen, 1965).

<sup>10</sup> Así ERNST TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, 1967). En una nota (p. 358) Tugendhat concede a Gadamer que, llevando adelante lo iniciado por Heidegger, condujo a la hermenéutica a una nueva dimensión del preguntar; pero que esta adquisición, debido a la adhesión a Heidegger, sólo se logró en cambio de la pérdida del concepto crítico de la verdad: "En Gadamer, el intento grandiosamente planeado de una teoría hermenéutica no pudo orientarse en el concepto de verdad justamente porque adopta sistemáticamente el concepto de verdad de Heidegger". Véase ERNST TUGENDHAT, "Heidegger Ideen von Wahrheit", en el volumen ya citado *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, pp. 286-297.

permita caracterizar, sintetizando, su pensamiento como ontología histórica o filosofía entológica de la historia o si, en cambio, el hilo conductor de la experiencia de historia e historicidad en la trayectoria de Heidegger más bien es trascendido en el interrogar y abandonado por insuficiente. El pensamiento occidental comenzó configurándose —según trató de comprender históricamente Max Müller la posición de Heidegger<sup>11</sup>— como doctrina de los órdenes esenciales permanentes; el idealismo alemán fundó las esencialidades en el espíritu, concibiendo el espíritu como llegando históricamente a sí mismo, aunque superando finalmente el tiempo en el ser. En las catástrofes de nuestros tiempos, la fe en la infinitud del espíritu había sufrido un irreparable naufragio; la historicidad había sido experimentada como finitud. "Por eso la nueva filosofía se vio colocada ante el problema de ver la historicidad y la finitud en el ser mismo. Debido a esto tuvo que arriesgar un nuevo proyecto del ser, que ya no esbozara el "ser como orden" y el "ser como infinito", sino que experimentara al ser como la *historicidad absoluta*, como el todo, lo incondicionado, superparticular y absoluto mismo que desde sí mismo se finitiza históricamente". Era inevitable que se opusiera al concepto de la historicidad absoluta, el concepto de la "absoluta historicidad de la verdad"<sup>12</sup>. Con todo, subsiste la pregunta acerca de si realmente es sostenible el concepto de una historicidad absoluta. Si lo absoluto es lo opuesto a lo relativo, y la historicidad experimentada ya no debe determinarse por esta oposición, y si al final también la historicidad se revela como histórica, entonces el concepto de una historicidad absoluta resulta problemático. La expresión "historicidad de la verdad", según la formulara también K.-H. Volkman-Schluck<sup>13</sup>, constituiría el gran problema de la época, y la expresión "historicidad absoluta" carecería en sí de sentido. Pero el concepto de la "historicidad de la verdad", a pesar de su inexistencia actual, ¿no implica acaso aporías que tornan provisional el concepto, y Heidegger cuando reemplaza palabras como "historia" e "historicidad" por otras, no realiza la autoduplicación del problema de la "historicidad de la verdad"?

¿Qué pasa en el pensamiento de Heidegger cuando busca la verdad, la filosofía? Cuando se formula este interrogante, también se

<sup>11</sup> MAX MÜLLER, *op. cit.*, p. 37.

<sup>12</sup> Véase, por ej., REINHARD LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit* (Stuttgart, 1966).

<sup>13</sup> KARL-HEINZ VOLKMAN-SCHLUCK, *Metaphysik und Geschichte*, (Berlin, 1963).

interroga sobre el origen histórico, el horizonte histórico a partir de los que debe entenderse el pensamiento de Heidegger. ¿Puede entenderse el pensamiento de Heidegger, por ejemplo, como culminación y final de la tradición metafísica, sobre todo de la metafísica contemporánea? Walter Schulz trató de mostrar que el pensamiento de Heidegger, contrariamente a la propia autocomprensión de Heidegger, no está *contra* la metafísica contemporánea, sino que sólo se comprende a *partir* de ésta. La metafísica contemporánea no sería, como lo admite Heidegger junto con Hegel y Dilthey, la instauración del hombre en su poder y autonomía. Más bien encontraría su ley fundamental en que la subjetividad finita, al captarse a sí misma, debería experimentarse como sostenida por lo otro de una subjetividad divina, ya sea esto otro el Dios de Nicolás de Cusa, la naturaleza de Dios de Espinoza, el Dionisos de Nietzsche o el ser de Heidegger. La experiencia del poder y la impotencia del pensar, como la hizo Schelling en su última filosofía, ya habría sido la experiencia de Nicolás de Cusa y de Descartes y también habría de motivar el "viraje" de Heidegger. Pero, en la medida en que esta experiencia y el presupuesto filosófico de un Dios torna superflua la experiencia cristiana de Dios, ellos serían "la rebelión dimitente contra el Dios cristiano", y esto en la forma del "viraje" de Heidegger, como "forma secularizada de la conversión cristiana"<sup>14</sup>. Frente a estas opiniones cabe preguntarse si Heidegger recibió el estímulo decisivo para su pensamiento en general de la tradición filosófica clásica. ¿Su experiencia básica no fue acaso la experiencia de la historicidad que se hizo extrafilosóficamente en la originaria fe cristiana y nuevamente en el historicismo de los tiempos modernos y que nunca fue asumida radicalmente por la filosofía? La experiencia de la historicidad de toda acción y comportamiento, y con ella también la de la referencia a la verdad, de la diversidad de las perspectivas así como de la dependencia irreductible, quizá incomprendible de una perspectiva única, parece quitarle a la referencia a

<sup>14</sup> Véase WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen, 1957), pp. 54 y ss. GUSTY SIEWERTH trató de demostrar contrariamente que la rebelión del pensamiento moderno contra la autonomía, posibilitada por la transformación cristiana de la experiencia antigua del ser, no es tratada de un modo suficientemente crítico por Heidegger: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger* (Einsiedeln, 1959). Oponiéndose a esta concepción, HEINRICH ROMBACH, en su interpretación ampliamente esbozada sobre el saldo de la temprana filosofía moderna, trató de presentar la significación permanente de este filosofar para una filosofía fenomenológica: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. (Freiburg u. München, 1965-66), 2 tomos.

la verdad y con ello también a la filosofía toda justificación y arrojar al hombre en el "nihilismo". ¿Puede el hombre ver aún, en el "instante" que reconoció como instante histórico, el instante "escatológico" en el que están en juego las cosas últimas, un sentido "eterno"? Rudolf Bultmann trató de demostrar, en sus conferencias sobre *Historia y escatología*, cómo entendieron los teólogos fundamentales de la fe cristiana, Pablo y Juan, la tradicional interpretación escatológica del mundo desde un punto de vista histórico, cómo luego, después de una larga decadencia del pensamiento histórico en nuestros tiempos (en el historicismo de un Dilthey, Croce, Collingwood, en ese "realismo existencial" expuesto por Erich Auerbach, así como en la filosofía existencial), la experiencia de la historia volvió a ser decisiva para la comprensión del hombre y del mundo. Bultmann inscribe el pensamiento de Heidegger totalmente en la explicación de esta experiencia de la historia. ¿Pero es posible esta inclusión, y la comprensión de la historia desarrollada responde realmente a la realidad? ¿No es acaso inherente al hombre no sólo tener que desprenderse "escatológicamente" del mundo, sino tener además un amigo en la historia (así como el niño tiene que erizarse en la intimidad familiar o de un grupo)? Partiendo de este interrogante, Wilhelm Kamlah, continuando a Heidegger y a Bultmann, hizo, en un primer trabajo *Christentum und Geschichtlichkeit* (Cristianismo e historicidad), un nuevo desarrollo del problema en busca de una explicación suficiente de nuestra comprensión de la historia. En él postuló, frente a la destrucción radical de la filosofía tradicional y frente a la habitual contraposición (oposición que hasta figura en los artículos de los diccionarios teológicos) de experiencia cristiana de la historia y actitud espiritual griega, una posición positiva y una asimilación crítica justamente del pensamiento clásico griego.

En los últimos años el debate sobre la teología de Rudolf Bultmann y su relación con la filosofía de Heidegger se encará esencialmente como análisis con vistas a una correcta comprensión de la historia. Con respecto a Bultmann se objetó que en él la totalidad del complejo histórico —la totalidad de la historia de un pueblo, del pueblo de Israel, por ejemplo, la totalidad de la historia universal— aparecía carente de toda significación frente al instante escatológico. *Offenbarung als Geschichte* (Revelación como historia) es el título del libro que desarrolla programáticamente este argumento que, dentro de la actividad teológica de los últimos años, desencadenó probablemente la mayor dis-

cusión. El título, "Revelación como historia" implica que la revelación en tanto revelación progresiva entra dentro de la totalidad de un complejo histórico y no sólo dentro de lo puntual del instante; que la revelación va a la par de la historia, y no irrumpe sólo verticalmente como algo ajeno dentro de la misma, como lo había admitido Karl Barth, bajo el influjo de Kierkegaard, y Rudolf Bultmann a la zaga de la primera obra de Heidegger, *Ser y tiempo*. Fue justamente el recurso a la comprensión de la historia del Antiguo Testamento —históricamente único— lo que sirvió para la clarificación del concepto de historia. También este nuevo interés por el problema de la historia, la polémica contra la posición de Bultmann y su interpretación de *Ser y tiempo* vuelven a trabar enlace con Heidegger, a saber, con su llamada "obra tardía". El exegeta J. M. Robinson trató de equiparar la "historia del despeje" del "último" Heidegger y la "historia de la salvación" de la profecía del Antiguo Testamento, por lo que pudo escribir la frase: "Por lo tanto puede decirse que en principio (aunque no en la práctica) Heidegger preparó el camino para la investigación del Antiguo Testamento, excediendo los límites de su disciplina, para que pudiera llegar a un papel central dentro del debate teológico y filosófico de nuestros días". Heinrich Schlier, que llegó a hacer fructificar el pensamiento y la lengua del último Heidegger para la exégesis teológica y la reflexión sobre los fundamentos de la teología, resumió el muy discutido problema de la hermenéutica del Antiguo Testamento en la frase: "El Antiguo Testamento interpreta los sucesos con y en Israel y el mundo como "acontecimiento" (*Ereignis*) si, según Heidegger, la peculiaridad del acontecimiento consistiera en que el "decir" (*Sage*) se basa en él, y el decir basado en el acontecimiento como mostrar constituyera la manera más propia del suceder"<sup>15</sup>. ¿En esa equivalencia de historia de la salvación y de historia de despeje no se han mezclado elementos heterogéneos? ¿No se lo refiere a Heidegger a un origen del que él siempre trató de desprenderse? Y aunque acontecimiento y decir, historia e historia legendaria tanto en el Antiguo Testamento como en la hermenéutica de Heidegger (y de Gadamer) estén

<sup>15</sup> Véase *Offenbarung als Geschichte*, juntamente con R. RENDTORFF, U. WILCKENS, T. RENDTORFF (Göttingen, W. Pannenberg, 1961). J. M. ROBINSON, "Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte" en: *Evangelische Theologie* (22 Jg., 1962), pp. 113-141. HEINRICH SCHLIER, *Beninnung auf das Neue Testament*, (Freiburg-Basel-Wien, 1964), p. 36. Realizar una crítica de la metafísica con Heidegger y a la vez con el Antiguo Testamento intenta, p. ej., WALTER STOLZ, *Menschsein als Gottesfrage* (Pfullingen, 1965).

íntimamente relacionados, ¿Heidegger piensa el acontecimiento a partir de la tradición del Antiguo Testamento o lo hace más bien a partir de una oposición a esta tradición? ¿No tiene razón Martín Buber cuando observa que no encontró en ninguna parte, en nuestros tiempos, un mal entendido más radical de la profecía del Antiguo Testamento procedente de un punto de vista filosófico tan elevado, como en las afirmaciones de Heidegger sobre la diferencia de Hölderlin y los profetas del Antiguo Testamento?<sup>16</sup> Por cierto, este mal entendido no es tan sorprendente si se piensa que, desde los trabajos que el joven Hegel escribió junto a Hölderlin y desde la polémica de Nietzsche, el pensamiento alemán de "alto vuelo filosófico" evidentemente esgrimió el pensamiento y la poesía trágica de los griegos contra el Antiguo Testamento. Pero, con todo, desde entonces surgió el intento de deducir la apreciación filosófico-trascendental tradicional del espíritu del Antiguo Testamento y de verificar la crítica metafísica de Heidegger a partir del Antiguo Testamento y, con ello, a partir del "camino real de la ética". Emanuel Levinas, siguiendo la tradición que conduce del último Cohen a Franz Rosenzweig, fue quien realizó este intento en su libro *Totalité et infini*. Pero la crítica que en este libro va dirigida contra el pensamiento "estetizante" de Heidegger, parece adolecer de la misma insuficiencia que la identificación de la historia de la salvación con la historia de despeje<sup>17</sup>. Resulta desorientador el hecho de que en el pensamiento de Heidegger aparezcan constantemente estructuras de la comprensión del mundo del Antiguo Testamento, y que, sin embargo, siempre hable negativamente de esta comprensión del mundo, y más, que siempre trate de deshacerse polémicamente de ella.

El problema de si ha sido la experiencia histórica del historicismo moderno o la del Nuevo Testamento o, inclusive, la del antiguo Testamento donde apunta la vislumbre de la experiencia de la historia y de la historicidad de Heidegger, de ninguna manera debe ser apresuradamente contestado por medio de una simple identificación. ¿No criticó el mismo Heidegger en *Ser y tiempo* la concepción kierkegardiana del instante como punto en que se cruzan el tiempo y la eternidad, que luego resultó tan importante para la teología dialéctica? ¿No dijo en su conferencia de 1942 sobre Hölderlin: "La historicidad es la ca-

<sup>16</sup> MARTIN BUBER, *Gottesfährnis* (Zürich, 1953), pp. 87 y ss.

<sup>17</sup> Véase EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini* (Den Haag, 1961). Véase además R. BOERM, "De kritiek van Levinas op Heidegger" en *Tijdschrift voor filosofie*, 25 (1963), pp. 585-603. Sobre el tema véase MICHAEL TREUNISSEN, *Der Andere*, "Estudios para una antología social del presente" (Berlín, 1965).

racterística de esa humanidad cuyos poetas son Sófoeles y Hölderlin"? ¿No afirma esta frase que para Heidegger —al menos para el Heidegger de las conferencias sobre Hölderlin— es en la mitología y la teología de la tragedia griega y su repetición debida a Hölderlin donde se descubrió históricamente lo que hoy debe ser desarrollado por medio del pensamiento, la historicidad del determinado hombre occidental? Walter Bröcker rechazó en varios trabajos la concepción de que la historicidad de que habla Heidegger tiene que ser interpretada a la manera de Bultmann, como instante escatológico, en que el hombre sería sustraído del mundo, colocado ante la exigencia de lo eterno y luego introducido nuevamente en el mundo (teniéndolo como si no lo tuviera) en tanto reino de la verificación de un sentido eterno. Según Bröcker la historicidad del hombre y del mundo justamente consiste en la conciencia que adquiere el hombre de la diferencia definitiva entre mundo y mismidad dentro de la fe escatológica; la historicidad consistiría más bien en la modificación del "mundo" en que el hombre está obligado a quedarse. Pero que esta modificación y transformación del mundo no debía tomarse como una pérdida definitiva del mundo, sino como pérdida temporaria y al mismo tiempo como comienzo de lo nuevo. La necesidad del desarraigo que nos afectaría actualmente sería la pérdida del mundo tal como ya se había generalizado durante el helenismo. Pero esta pérdida del mundo constituiría sin embargo cierta necesidad histórica, y la religión cristiana se equivocaría al interpretarla escatológicamente como pérdida definitiva. Esta necesidad se funda en que la física y la metafísica habrían privado al mundo de lo divino, privación que se manifiesta hoy como nihilismo. Pero este nihilismo puede ser superado y se puede abolir esa falta de patria y de mundo si el hombre logra reencontrar, legítimamente, la interpretación mítica del mundo. Este retorno al mito se habría iniciado con Hölderlin, y Heidegger sería el pensador que trata de legitimar también filosóficamente el mito. La escatología de la religión cristiana, la doctrina de la resurrección, del reino de Dios, etc., en verdad serían, bajo forma de mitología, una advertencia de que en un tiempo futuro el mundo puede volver a ser patria para el hombre. Juntamente con Heinrich Buhr, Walter Bröcker dio a conocer esta su teología, bajo el título *Zur Theologie des Geistes*, en un libro que apareció en 1960 y que debido a su postura no-ortodoxa, aunque también a su toseco esquematismo, suscitó alguna sensación. Pero quedó formulado el interrogante sobre si en la velada alusión de

Heidegger al "Dios más divino" preexistía realmente la idea de una experiencia de Dios ortodoxo-cristiana. Evidentemente no sólo existe aquello que el diálogo entre teología y filosofía suele señalar, es decir una filosofía en la teología, sino también una teología en la filosofía. Esto plantearía a la filosofía la obligación de interrogarse especialmente acerca de la teología, es decir, acerca de los presupuestos teológicos en el filosofar, por ejemplo, en la explicación filosófica del concepto de historia. Y no es sólo un sentido teológico preformulado el que puede ingresar como presupuesto más o menos oculto en el filosofar. La filosofía —por lo menos una filosofía tal como la que intenta Heidegger— se apoya en la comprensión del mundo en política, arte, lenguaje, tecnología, y descansa en ella, por lo que un tema como "Heidegger y Hölderlin" o "Heidegger y la política" interesa no sólo a los biógrafos y a los historiadores. Tales temas corresponden más bien —siempre que se los considere y desarrolle en forma correcta— a la especulación filosófica.

Muchos otros ejemplos podrían mostrar cómo la interpretación de la obra de Heidegger la enfoca desde perspectivas totalmente distintas, a veces excluyentes. La diferencia de perspectiva aparece sobre todo en los estudios sobre el contexto epocal en que se ubica el filosofar de Heidegger. ¿Será posible franquear los abismos que se abrieron durante mucho tiempo entre las distintas corrientes de la filosofía contemporánea y que provocaron la formación de esferas de influencia que se pueden delimitar perfectamente en zonas geográficas? De cualquier modo, el intento de estudiar a Heidegger implica la tarea de considerar, a partir de motivos objetivos, la unidad de la filosofía contemporánea<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Ya desde hace mucho, en los trabajos de Oskar Becker se zanjó, partiendo de las cosas, la oposición entre la tradición alemana fenomenológica y hermenéutica y el pragmatismo y positivismo anglosajón. Los filósofos que vivían en las zonas límites de las esferas de influencia, de todos modos debieron afrontar influencias opuestas, véase, p. ej., los trabajos de V. Peursen. Relativamente tarde también se derrumbaron las barreras por el reconocimiento histórico; HERMANN LÜDDE, "Sprachspiele" y "Geschichten", *Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstudium*, en *Kant-Studien*, tomo 52, (Köln, 1960-61), pp. 220-243; KARL OTTO APEL, "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie" en *Philosophische Rundschau* (7. Jg. Tübingen, 1959), pp. 161-184. Entre Heidegger y el Marxismo no siempre imperó la polémica ciega y apasionada; también se trató de considerar juntamente el punto de partida de Heidegger y el punto de partida del marxismo, ya sea para fundir ambos puntos de partida (H. Marcuse), ya sea para criticar a ambos (J. Hommes). En los últimos tiempos fueron sobre todo filósofos checoslovacos y yugoslavos quienes se interesaron en una confrontación. Lamentablemente no encontré ningún trabajo sobre el tema Heidegger y Marx que fuera adecuado para este tomo.

## II

Si se observan los resultados de los estudios sobre Heidegger publicados hasta el presente, se descubre que quedan más preguntas que respuestas. ¿Heidegger quiere dar una definición última del sentido del ser o muestra justamente que tal definición es imposible? ¿Logra en su obra última la dimensión definitiva del problema de la verdad o la pierde? ¿Qué significa la experiencia de la historia y de la historicidad para su pensamiento? ¿De dónde procede este pensamiento? ¿Intervienen presupuestos teológicos y políticos en este pensamiento? En los estudios sobre Heidegger, no se trata de imponerle preguntas y respuestas ficticias, sino, en tanto interpretación, se tiene que buscar las explicaciones a partir de la obra misma de Heidegger, sobre el modo en que el mismo Heidegger pregunta sobre el ser, la verdad, el mundo, la historia y sobre la manera de acomodar su pensamiento con la tradición (Para hacerlo, la interpretación no puede reducirse a tomar como pauta las propias afirmaciones de Heidegger sobre sí mismo.). En lo que sigue me propongo señalar por medio de algunas observaciones, varios problemas no elaborados, que la investigación sobre Heidegger debe plantearse —al menos creo que es así—, si se pretende llegar a una auténtica interpretación de su obra<sup>19</sup>.

1. Heidegger repitió con cierta frecuencia que el problema del ser —desarrollado ya por Aristóteles como problema sobre la diversidad de la significación del ser— siempre fue el único problema de su pensamiento. En efecto, ya en su tesis doctoral, Heidegger señala que es tarea última y suprema de la filosofía articular la "totalidad del ámbito del 'ser' en sus diversos modos de obrar". *Ser y tiempo* pretende seguir siendo nada más que la aclaración sobre la pregunta sobre "qué corresponde al concepto de una ciencia *del ser como tal*, sus posibilidades y variaciones"<sup>20</sup>. Pero resulta evidente que Heidegger emprendió relativamente tarde el desarrollo más riguroso sobre el modo en que el problema del ser se planteó en cada época de la filosofía occidental, y sobre la base de qué desarrollos histórico-lingüísticos (de la lengua indo-

<sup>19</sup> En el semestre de verano 1967 desarrollé detalladamente las ideas siguientes en un curso dictado en la Universidad de Heidelberg. Bajo el título *Der Denkweg Heideggers* (Pfullingen, 1963), publiqué una exposición sobre el pensamiento de Heidegger, que se reduce a la misión de una introducción.

<sup>20</sup> *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 108; *Sein und Zeit*, p. 230.

germana, en especial de la lengua griega) se hizo realmente posible que todos los problemas de la filosofía convergieran en el problema sobre la significación de la palabrita "es"<sup>21</sup>.

No deja de ser paradójico, sin duda, que sea la pregunta sobre el ser el problema por medio de cuya aclaración sólo pueda la filosofía llegar a ser filosofía como ciencia. Se tropieza con la comprobación de que la palabra "es" se utiliza con ambigüedad. En rigor, esta comprobación debería tener consecuencias desastrosas: no se puede construir una ciencia con términos equívocos, es decir, con términos que poseen varias significaciones y sobre todo significaciones de indefinida diversidad. No obstante, es necesario fundamentar justamente a la filosofía como ciencia de las ciencias, por medio de una ciencia primera, la ciencia del ser, llamada posteriormente ontología. Por lo tanto tendría que ser posible llevar a un orden rigurosamente determinado la múltiple significación del "es". Franz Brentano trató de mostrar con su tesis *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (De la múltiple significación del ente según Aristóteles) que Aristóteles puede conocer una ciencia del ser porque llevó a un orden preciso las significaciones del ser. La ordenación que tiende a una significación dominante, normativa, es lo que permite ordenar las significaciones del ser y con ello la ciencia del ser. Pero subsiste la pregunta de si una mera ordenación, la organización tendiente a una significación dominante basta para llegar a una ordenación total y rigurosa. Para que una ordenación sea total y rigurosa, ¿no se requiere que cada una de las significaciones sea relacionada *de un modo rigurosamente exacto* con la significación dominante? La filosofía medieval ofrece la siguiente organización: todo lo que es, recibe su ser de acuerdo con su participación en el ente más perfecto y normativo; de esta manera obtiene su lugar en el orden del ente. La ontología, la teoría del ser, se funda en la teología de un ente perfectísimo<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Compárese sobre todo *Einführung in die Metaphysik* y los trabajos sobre la metafísica como historia del ser en el 2º tomo de la obra sobre *Nietzsche*. JOHANNES LOHMANN trató de dilucidar en varias obras, sobre todo en su revista *Lesis* (1948 y ss.) la relación entre lenguaje y pensamiento. Véase también su libro *Philosophie und Sprachwissenschaft* (Berlín, 1965).

<sup>22</sup> Sigue controvertida la cuestión sobre si Aristóteles ya había dado una ordenación de las significaciones del ser en el modo indicado en último término. Sobre la temática, véase ante todo PIERRE AUBENQUE, "Ambigüité ou analogie de l'être" (*Sociétés de Philosophie de langue française. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès*, Genève, 1960), pp. 11-14; *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, 1962). Tanto Brentano como Heidegger, evidentemente orientados en la doctrina escolástica

Justamente esta ordenación total de las significaciones del ser desemboca en la tentativa —en la filosofía del medioevo tardío y de la época moderna— de formular el concepto de ser como concepto unívoco, fijarlo en una significación única o en unas pocas significaciones rigurosamente delimitadas<sup>23</sup>. El ser, que se lo considere como nudo serdado o como fuera, ya deja de ser la fuente de la que brota una diversidad de modos de ser. Por lo mismo el problema de la ordenación de la multiplicidad del ente y de sus estructuras ya no puede ser desarrollado como problema del ser, y los problemas filosóficos ya no pueden ser resumidos en el problema del ser. No existe otra ciencia del ser que la ciencia primera que delimita el dominio de las ciencias y los demás modos de comportamiento del hombre. Si todavía se admite la "ontología", entonces la ontología se convierte en una ciencia entre las otras ciencias; también el concepto de ser se hace concepto científico y por lo mismo ya no puede servir para reducir la multiplicidad de las ciencias a una unidad. Cada una de las ciencias tendrá que ocuparse de basar su tarea en conceptos rigurosamente determinados y ser "ciencia" de este modo. Heidegger, que se empeña en mantener el problema del ser como problema básico de la filosofía, se opone a este desarrollo: el concepto del ser así desarrollado se convierte —dice, tomando palabras de Nietzsche— en "el último humo de la realidad, en vapor"; y de un mero vapor no puede surgir una diversidad ordenada; los hombres ya no saben qué quiere decir, dentro de una diversidad organizada, que una cordillera "es", un portal de iglesia "es", un Estado "es", un cuadro "es". Tambalean dentro del ente desordenado y justamente por eso pueden someterlo a cualquier manejo. En uno de sus discursos chabacanos contra la obcecación de la época, pregunta Heidegger: "¿Có-

de la analogía del ser, arrancan a los textos aristotélicos un orden unitario de las significaciones del ser. De entrada se supone que Aristóteles debe de haber buscado una significación normativa del ser. Heidegger encuentra esta significación en los primeros trabajos en la *ousia*, aunque más tarde en la *enérgeia* y *entelécheia*. El discípulo de Heidegger, WALTER BRÜCKER, trató de mostrar en su libro *Aristóteles* (Frankfurt, 1935, 3ª ed. 1964) que Aristóteles piensa el ser como movimiento. Sin embargo, el mismo Heidegger parece preguntar: Si Aristóteles piensa el ente como móvil, ¿cómo ha de pensarse entonces el movimiento, si hay que pensarlo como ser, juntamente con el reposo de la *ousia* como permanente presente? ¿No ha pensarse entonces el ser como el movimiento que se introduce en el reposo de una permanente presencia, o sea como consumación del movimiento en obra y realidad, como *enérgeia* y *entelécheia*? Véase Nietzsche, II, 403 y ss.

<sup>23</sup> Discuten tal afirmación, partiendo de la filosofía analítica del lenguaje: ERNST KONRAD SPEICHT, *Sprache und Sein* (Berlín, 1967); ERNST TUGENDHAT, "Die sprachanalytische Kritik der Ontologie" en *Das Problem der Sprache* (München, H. G. GADAMER, 1967), pp. 483-493.

mo en el caso de que ello fuera posible, el hombre, los pueblos tienen, dentro de las mayores andanzas y maquinaciones, una relación con el ente y sin embargo hace tiempo que salieron del ser, sin saberlo, y esto sería el más íntimo y más poderoso fundamento de su decadencia?" Para Heidegger la palabra "es" no es una mera palabra; su significado no es un vapor evanescente; esta palabra contiene para Heidegger más que nada "el destino espiritual de Occidente"<sup>24</sup>.

2. En *Ser y tiempo*, Heidegger quiere analizar el sentido del ser como multiplicidad de significaciones y dar aquella "ciencia del ser", la única a partir de la cual se fundamentan las ontologías regionales y las ciencias particulares y la única que permite una ordenación de los comportamientos humanos. La manera en que Heidegger despliega el problema del ser como problema que inquiere sobre el "sentido del ser", demuestra que él no piensa simplemente de un modo aristotélico o escolástico, sino que incorpora al problema del ser la moderna reflexión trascendental-filosófica sobre el saber en que se sabe el "ser" (ya en los primeros trabajos de Heidegger se enlaza marcadamente el problema de los modos del ser o categorías con el problema del juicio y del sujeto e incluso el del lenguaje). El "yo trascendental" es pensado por Heidegger como la existencia fáctica, y entonces la experiencia de facticidad e historicidad, tal como se hizo en la religión cristiana, en la crítica de Kierkegaard al idealismo y en el historicismo moderno, puede ser incluida en la formulación del problema. El ser que es comprendido en la comprensión del ser de la experiencia fáctica aparece en un sentido que, de acuerdo con las posibilidades de modificación de la comprensión del ser, se diversifica en una multiplicidad de significaciones. Esta diversificación es pensada por Heidegger como un surgimiento desde un origen, desde un sentido dominante del ser. En las muchas observaciones "metódicas" intercaladas en *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere a la modificación del sentido dominante, a la derivación en modos deficientes, divergentes y hasta a la privación que le arrebató algo al origen y deja surgir lo derivado, de "genealogía" de los modos de ser. El sentido del ser es pensado como el "hacia donde" (*woraufhin*) del proyecto, en que, de modo diferenciado, el ser es entendido como ser, como fundamento del que se "nutre" la comprensión de cada una de las significaciones, pero que en tanto fundamento no tiene ningún "trasfondo". Lo que quieren decir estos circunloquios del surgimiento de las

<sup>24</sup> *Einführung in die Metaphysik*, pp. 28 y ss.

diversas significaciones desde el sentido dominante, sólo puede aclararse observando lo que Heidegger *realiza* verdaderamente en el desarrollo de una ciencia del ser.

Quien decide ocuparse de *Ser y tiempo* tiene que empezar por aprender a ver en todos los análisis que aparecen tan insistentemente en el pensamiento de los contemporáneos —en los análisis sobre la angustia como temple básico, sobre la distinción entre el ser sí mismo y el ser anónimo (*man*), sobre la muerte, la incitación a la autenticidad del querer-tener-conciencia, la motivación de la historicidad— un camino hacia la elaboración del problema del ser, sin que el problema del ser como problema se pierda en un vacío formalismo de distinciones de diversos modos de ser. Si Heidegger define, en la primera sección de *Ser y tiempo*, a modo preparatorio, el ser del *Dasein* (es decir, del hombre en la medida en que comprende el ser) como "cura" (*Sorge*), esta definición tiene su agudeza: lo que es sólo puede manifestarse en un ser, por cuanto hay un ente que se relaciona consigo y con las cosas, y en virtud de este relacionarse abre un ámbito en el que luego puede mostrarse lo que es en un ser, en el que el hombre puede decirles a las cosas y también a sí mismo que "son"; el ámbito de esta apertura no está simplemente dado, sino que está entregado a la "cura". Heidegger emplea el término *Sorge* (cura), porque quiere evitar un término como "relacionarse" o "praxis" y prefiere una denominación que esté más allá de la diferenciación tradicional de teoría y práctica. Es precisamente de esta manera que va contra el prejuicio de la ontología tradicional, según el cual lo que las cosas son en sí se muestra cuando las llevamos ante nuestra vista en un mirar desinteresado, en una teoría pura. Heidegger trata de disolver esta prerrogativa ontológica de la teoría, y al mismo tiempo la tradicional oposición de teoría y práctica, con un nuevo planteo, estableciendo ejemplarmente la distinción entre presencia neutra del "ser ante los ojos" (*Vorhandenheit*) y la "amanualidad" (*Zuhandenheit*) como los modos en que nos son dadas las cosas.

¿Cómo nos es realmente accesible, pregunta Heidegger, el ser de un martillo? ¿Experimentamos lo que es un martillo cuando sólo clavamos la vista en él como un objeto presente? Jamás experimentamos qué es un martillo si lo tomamos como objeto presente aislado. Un martillo no está presente, sino está "a la mano" y sólo en ocasiones está sólo presente. Está para martillar y en tanto ente amaneal no es una cosa apta para ser representada, sino un utensilio útil, un

instrumento. El utensilio sirve para algo, y, a la vez, por su utilidad remite a otras cosas (al cuero que se martilla, al zapato que debe remendarse, etc.). Un utensilio remite a otro y por lo tanto se encuentra dentro de un complejo de remisiones. Dentro de este complejo de remisiones el utensilio se conforma a algo, y gracias a eso tiene una significación particular. El nexo de significación dentro del cual se nos presentan las cosas en la vida cotidiana es, en última instancia, el mundo en tanto circundante. Tiene su centro en esa intención fundamental, en que está en juego el ser del *Dasein*, y en que éste, como existencia fáctica, relaciona las cosas consigo mismo y con otro *Dasein* y por lo mismo es cura (*Sorge*).

El trato "práctico" del martillo como objeto amanoal no es "ateórico"; esta praxis más bien tiene un modo propio de la visión, de la "teoría", la circunvisión. Es verdad que esa circunvisión puede llegar a modificarse en mera mirada. Miramos con mucha atención el martillo cuando el martilleo no se cumple satisfactoriamente; en ese caso examinamos aun el martillo en lo que respecta a los aspectos derivados del nexo utensiliario que sugiere el mundo circundante. Nuestra actitud ya es muy abstracta cuando dejamos de considerar el martillo como amanoal y queremos interrogarlo desinteresadamente, por ejemplo, sobre la composición del metal de que está hecha la cabeza del martillo —pero también esa pregunta todavía suele estar motivada por el interés de conseguir un martillo bueno y fuerte. No obstante, el mero mirar puede ser altamente estilizado y llevado a la teoría pura que se desprendió en amplio grado de los intereses prácticos dominantes. Pero también esta teoría pura que aprehende algo, en un mirar imparcial de acuerdo con su mera presencia neutral "ante los ojos", ha de ser concebida como una determinada modificación de la cura. Sobre todo corresponde revisar el prejuicio de que sólo el mirar desinteresado, imparcial es capaz de descubrir lo que es en su en-sí a favor del intento de decir bajo cuáles condiciones el ente se nos aparece como amanoal (o eventualmente como "naturaleza" que nos envuelve) y en qué circunstancias el ente se manifiesta en una mera presencia neutral "ante los ojos".

Los modos de darse el ente —por ejemplo, presencia neutral y amanoalidad, que no son sino dos modos entre otros— tienen que ser explicados en su diferencia. Heidegger encuentra el principio de la diferencia en la cura, que en la segunda sección de *Ser y tiempo* se revela como temporalidad del *Dasein*. ¿Pero qué son temporalidad y

tiempo? Para poder desarrollar este problema, Heidegger parte del concepto tradicional del tiempo en Aristóteles: tiempo es lo contado en el movimiento. Miro el sol, observo su movimiento, veo que ha pasado por un punto más alto, distingo el antes y el después, y entonces cuento con el tiempo y digo: es de tarde. O bien miro el reloj, observo el movimiento de las agujas, cuento el antes y el después, y al hacerlo cuento el tiempo. ¿Para que pueda haber tiempo, no debe existir también alguien que lo calcule? De hecho, la tradición filosófica asigna al tiempo una referencia esencial "al alma". ¿Pero cómo, se pregunta Heidegger, ha de ser pensada esta referencia del tiempo al "alma" o al *Dasein*? Yo no miro el reloj para determinar simplemente el tiempo, sin interesarme ni participar en absoluto. Más bien miro el reloj para establecer que: todavía hay tiempo para hacer esto o aquello. Por lo tanto el tiempo es "tiempo para". Está a tiempo o es deshora; al tiempo le corresponde significatividad. Esta significatividad también se impone cada vez que se intenta poner fechas que, según el modo de ser significativo el tiempo para nosotros, se calcula en horas o en años o en millones de años, que parten del nacimiento de Cristo o la fundación de Roma o del hoy eventual. Pero el tiempo no sólo es "tiempo para..."; en última instancia se manifiesta como tiempo del *Dasein*, que es mortal, puede hacerse provocar por su conciencia a este ser mortal, que siempre se encuentra en una situación, y sólo es él mismo en tanto *Dasein* histórico.

El *Dasein* está en el tiempo a condición de tener que temporalizar expresamente el tiempo. Su temporalidad es tanto historicidad (la temporalización expresamente asumida del tiempo) como también intratemporalidad (un hallarse en el espacio temporal abierto). La temporalidad del *Dasein* es modificable; hay una diferencia entre que yo mismo sea joven con el futuro abierto, que yo sea viejo con un pasado rico y esté próximo a la muerte, que tenga que despedirme de un ser querido que ha muerto y que otros consideren: ese todavía es joven, ese es viejo, ese perdió a un amigo. En un caso se trata de afrontar un destino con esperanza, angustia, dolor y alegría, y en el otro caso de comprobar algo que ocurre dentro del tiempo. Con todo, la historicidad no carece de intratemporalidad interior, ni la intratemporalidad de historicidad. Tampoco los científicos con su actitud teórica altamente estilizada podrían decir que el mundo existe desde hace tantos billones de años, que el hombre apareció hace tantos cientos de milenios, que existen altas culturas desde hace tantos miles de años, que el

hombre, a no ser que él mismo destruya el planeta, tiene la perspectiva de poder andar por mucho tiempo en esta Tierra —los científicos no podrían decir nada de esto si no fueran ellos mismos mortales e históricos, y si en esta su mortalidad e historicidad, en la irrepeticibilidad de su aquí y ahora no admitieran el tiempo como tiempo.

El *Dasein* es temporal al temporalizar el tiempo en el modo de la historicidad y también de la intratemporalidad, con lo cual se ha distendido diferencialmente a las dimensiones del tiempo, en futuro, presente, pasado. Estas distensiones, los "éxtasis" del *Dasein*, los modos de proyectarse en los horizontes del tiempo son, en el modo de la historicidad en tanto modo propio de la temporalización del tiempo, el "anticiparse" a posibilidades futuras (sobre todo también a la posibilidad extrema, la muerte), el "ser instantáneo" para su tiempo, la "repetición" del pasado o de lo sido. Si el *Dasein* temporaliza el tiempo en el modo impropio de la mera intratemporalidad (es decir, cuando olvida que el espacio temporal no está simplemente dado, sino que debe ser construido primero en la temporalización propiamente dicha del tiempo), el *Dasein* no está distendido a su futuro de modo que se anticipa a sus posibilidades como sus posibilidades propias: más bien está a la "espera" de lo futuro como algo dado una vez. En esta modificación de su temporalidad no es instantáneo para su tiempo, anunciando el presente como situación, sino que presupone situación y "presencializa" en ella lo que es. No repite lo sido como posibilidad de la propia existencia, sino "olvida" esta repetición y puede, sobre la base de tal olvido, retener u olvidar lo pasado como algo dado. A las distensiones (tanto propias como impropias), a las dimensiones del tiempo corresponden esquemas que indican el hacia dónde de estos éxtasis: el "anticiparse" a posibilidades y el "estar a la espera" está distendido hacia un "por mor de" (*Umwillen*), del que puede brotar un "para qué" o un "con qué" de la conformidad. El "ser instantáneo" en una situación y el "presencializar" está distendido hacia un "para", que incorpora lo presente como presente en la situación, o también lo representa como lo presente (*Vorhandens*). La "repetición" y el "olvidar" se distandieron hacia el "ante qué" o el "en qué" de una conformidad<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Véase *Sein und Zeit*, pp. 325 y ss., 336 y ss., 365, 353, 360. El análisis de la temporalidad extática y de sus esquemas no parece haber llegado a su última aclaración en la parte publicada de *Ser y tiempo*. Justamente esta parte de *Ser y tiempo* está caracterizada por un formalismo que sólo logra albergar for-

¿Es posible explicar el modo en que nos es dado lo que es (como lo neutralmente presente de la pura teoría, como lo amanoal de la práctica corriente, etc.) a partir, respectivamente, de la temporalidad modificable del *Dasein*, los éxtasis y los esquemas de dichos éxtasis? Un martillo es amanoal por ser conforme a algo. Está *para* martillar zapatos. Sólo puede ser conforme a algo porque el *Dasein* existe animado por una intención fundamental (*Umwullen*-por mor de) de la cual le brota el para-qué que responde al *hacer* zapatos. El *Dasein* presencializa el martillo en un para, al estar a la espera de un para-qué y al mismo tiempo mantiene al martillo en ese conforme a algo en que está dado. La temporalidad en que yo trato con lo amanoal es, por lo tanto, el esperar-presencializar-conservar. La temporalidad es intratemporalidad como temporalidad inpropia y a la vez el olvidar de la historicidad en tanto temporalización propia del tiempo-de-hecho el quehacer manual se pone a la obra perdido en su obra. El trato despreocupado con lo amanoal pone sus miras en el para: pero la espera del para-qué se mantiene en juego. Esta referencia al futuro es notablemente excluida cuando el trato con lo amanoal cambia en el mero descubrir de lo presente neutral (*Vorhandenes*). Es verdad que ese cambio puede ser comprendido no sólo negativamente a partir de una "privación", de la represión del esquema del éxtasis del futuro, por cuanto el esquema del éxtasis del presente obtiene a la vez una significación mayor y distinta: se acentúa la presencialización. al para del éxtasis del presente le brota un "en tanto" solamente teo-rético ("apofántico") —algo es aprehendido, sin propósito práctico, como algo. Este presencializar luego también puede anexarse para sí el estar a la espera, la teoría puede tener su propia práctica— lo cual es válido aun para la teoría altamente estilizada de las ciencias, como

zadamente los análisis primeros que enfocaban las cosas. Este se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que, inopinadamente se agrega a los tres elementos estructurales de la cara (comprender, encontrarse, habla) la modificación del existir auténtico en existir no-auténtico, el decaer como cuarto elemento estructural, llegando hasta a desplazar el tercer elemento (el habla) (pp. 346, 231). En general, todo el análisis del tiempo es muy problemático. Heidegger dice, por ejemplo, en lugar de "pasado" (*Vergangenheit*), "sido" (*Gewesenheit*). Este modo de expresión implica la tesis de que el pasado tiene que ser visto ante todo bajo el aspecto de la repetibilidad (o no-repetibilidad). Lo *sido* sería más profundo que el pasado. Pero queda por preguntar si no es a la inversa, si el retirarse en actitud de despedida y el resistirse al presente, o sea, el pasado en sentido enfático, no acentúa más decisivamente la experiencia temporal que el "sido". En la misma problemática se encuentra la pregunta, a menudo planteadas, acerca de si Heidegger no desplaza injustamente la muerte del otro frente a la muerte propia, y si en general no atiende insuficientemente a la experiencia del "tú".

para la construcción del aparato técnico en el experimento físico, la observación biológica o para la investigación arqueológica "con azadas".

Trato con lo amanal y descubrimiento de lo presente, radican ambos en la temporalización impropia del tiempo. Esta comprobación suscita la pregunta: ¿no existe también una relación con los entes que radica en la temporalización propia del tiempo? En Heidegger aparece una indicación sobre una relación semejante: el anillo que alguien lleva en el dedo —como recuerdo de alguien o como signo de fidelidad— no es algo neutralmente presente que quiere ser descubierto de acuerdo con sus cualidades, y tampoco es algo amanal que hay que manejar utilitariamente. Este anillo no entra en absoluto en el dominio del trato desinteresado con lo amanal y en la presentación neutral de lo presente ante los ojos; justamente debe suprimir el desinterés y mantener despiertas relaciones esenciales del *Dasein*—el recuerdo de algún muerto o la fidelidad a un compañero. El llevar un anillo podría establecer plenamente un modo propio de la temporalización del tiempo. Pero Heidegger no hace más que rozar el problema en *Ser y tiempo* (389) sin profundizarlo. Lo que Heidegger desentraña como temporalización propia del tiempo: el existir de la existencia fáctica, su avance hacia la muerte y su querer-tener-conciencia se caracteriza, pues, por una determinada "carencia de mundo"<sup>20</sup>.

El *Dasein* puede, en virtud de sus posibilidades diferenciadas de temporalizar el tiempo, tomar el ente como presente "ante los ojos" o como amanal o también como "anillo"; y él mismo puede existir como existencia fáctica. Pero si el *Dasein* aprehende el ente como presente "ante los ojos", amanal o anillo, si él mismo se sabe existir, ¿no tiene que estar ya familiarizado con el estar presente, el ser amanal, el ser anillo, el ser existencia? ¿Y cómo ha de ser pensado el tiempo que es temporalizado por el *Dasein* de un modo modificable? ¿No será preciso explicar a partir de este tiempo y de los modos diferenciados en que puede ser temporalizado que el *Dasein* puede hacer

<sup>20</sup> Rudolf Bultmann ha caracterizado justamente el existir en su autenticidad (como lo posibilitaría la fe cristiana) como "desmundanización". Esto no sólo contradice la terminología de Heidegger (Heidegger utiliza este término para esa nivelación del estar-en-el-mundo que se produce en el mero descubrimiento de lo neutralmente presente ante los ojos, véase *Sein und Zeit*, pp. 65, 112), sino también a la tendencia básica de su pensamiento. HANS JONAS, quien, juntamente con Heidegger y Bultmann, ha dado una interpretación existencial de la gnosis, trata de buscar, en trabajos posteriores, a la inversa una tendencia "gnóstica" en *Ser y tiempo*: "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus" en *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (Göttingen, 1963).

llegar a los entes a un estar presente, a un ser amanoal, a un ser anillo o a la existencialidad de la existencia? ¿No será preciso poder explicar el sentido del ser a partir del tiempo, las posibles significaciones del ser a partir del tiempo? En esa tercera sección de *Ser y tiempo*, que no se publicó, pero que no podemos dejar de tener presente en nuestro pensamiento cuando tratamos de aclarar el planteo de *Ser y tiempo*, en esa tercera sección, "Tiempo y ser", el tiempo debería aparecer como horizonte trascendental del problema del ser. El horizonte trascendental y el horizonte en el que se trasciende, en el que el ente es superado volviendo desde la superación hacia su ser, a él mismo y aprehendiéndose así como el ente que es como lo presente "ante los ojos", lo amanoal o existencia. En este horizonte aparecen las posibles significaciones del ser, el sentido del ser obtiene su articulación. El tiempo es ese horizonte trascendental por el hecho de contener en sí diversas posibilidades de ser temporalizado y así, por el concierto diferenciado de sus éxtasis y de los esquemas de estos éxtasis, hace advenir el ente en modos de ser diferenciados.

Heidegger llama "temporalidad" (*Temporalität*) al tiempo en la medida en que es pensado como este horizonte trascendental para la articulación del sentido del ser. Llama a este tiempo (para diferenciarlo de lo que en general se llama tiempo) con un nombre que no oculta su origen latino. Evidentemente Heidegger, conforme a esto, también quiso designar las dimensiones del tiempo con palabras procedentes del latín, por ejemplo, el presente (*Gegenwart*) con el nombre *Präsenz* (presencialidad). Si aprehendo al ente como lo amanoal o lo no-manoal, como lo presente o lo no-presente "ante los ojos", entonces lo aprehendo como lo presente o no-presente y por lo tanto me he distendido preferentemente a la dimensión del presente; el tiempo se temporaliza bajo la preeminencia del presente y el ser del ente aparece en el horizonte de la presencialidad, en un sentido presencial. También los demás éxtasis del tiempo están en juego, pero el que predomina es el éxtasis del presente y, a la vez, el sentido presencial del ser. Así como el trastrueque del trato con lo amanoal en la mera representación de lo presente "ante los ojos" sólo puede ser explicado sobre la base de una coincidencia diferenciada de los éxtasis del tiempo, análogamente el sentido del ser y las múltiples significaciones del ser tienen que ser llevados a la comprensión partiendo de esta coincidencia.

El tiempo que se temporaliza de diversos modos abre un múltiple entrelazamiento histórico de horizontes, en los que, a la vez, el ser puede

ser comprendido de diversas maneras. El predominio del presente, por ejemplo, condiciona el predominio del sentido presencial y permite así una comprensión del ser como ser amanoal o "ante los ojos". Pero lo existente no sólo está ante los ojos o a la mano; el hombre también lo encuentra como naturaleza abarcadora o anillo, por ejemplo. ¿Cómo puede hacerse comprensible el ser de la naturaleza o el ser de un anillo? El hombre no sólo encuentra lo que es como cosa, también se encuentra a sí mismo. Lo que es como cosa, establece Heidegger, es captado en su ser por medio de las categorías, el hombre por medio de los existenciarios. ¿Cómo ha de determinarse esta diferencia entre categorías y existenciarios? En la tercera sección de *Ser y tiempo*, Heidegger debía haber desarrollado esta cuestión y también debía haber mostrado cómo se puede determinar el caudal de las categorías en todas sus filiaciones. Quiere decir que Heidegger debía señalar la posibilidad de una "ciencia del ser", debía desarrollar cómo las significaciones del ser surgen del sentido del ser y cómo funciona el tiempo modificable como principio para la articulación del sentido del ser. Hasta la fecha ninguno de los muchos estudios sobre Heidegger logró interpretar las partes publicadas de *Ser y tiempo* concretamente referidas a este asunto.

3. ¿Por qué el planteo de Heidegger se basa justamente en el tiempo como principio de la diferenciación de la significación del ser? En la anticipación de la segunda parte, no publicada, de *Ser y tiempo*, tal como lo presenta el párrafo introductorio número 6 de la obra, Heidegger trata de describir brevemente el "prejuicio" de todas las interpretaciones del ser existentes hasta ese momento: se interpreta el ser siguiendo el hilo conductor del *légein* como *noein*, como *ousia* o *parousia*, como presencia permanente o el "ser ante los ojos" de las cosas, pero ello con relación al presente. Pregunta luego Heidegger: si se interpreta el ser con referencia al presente, y el presente no es más que una dimensión del tiempo, ¿no debe interpretarse entonces el ser, si se pretende mostrar el sentido pleno y original del ser, a la luz del tiempo pleno y original? Sobre la base de este supuesto, para Heidegger, el modo de ser correspondiente a la historicidad como temporalización propia del tiempo —o sea algo así como un ser-fácticamente-histórico— constituye el sentido dominante del ser, el "fundamento" para las múltiples significaciones del ser, es más, como lo admite Heidegger con referencia a Platón, el *agathón* como último *Umwillen* (intencionalidad fundamental del existir), es decir, la idea de las ideas, el "ser" del ser.

Ahora bien, ¿es este fundamento ese principio de los principios que nos permite desarrollar no sólo ciencias o algunas disciplinas filosóficas, sino también examinar estas ciencias, así como otros modos de comportamiento humano, por una ciencia primera con respecto a su legitimidad y colocarlas dentro de un nexo ordenado? ¿Quiere proporcionar Heidegger, —como parece establecerlo el programa de una ontología fundamental o también de una metafísica de la metafísica— la fundamentación definitiva para toda “formación de ontología” o es también ésta su ontología fundamental —tal como está expresamente expuesto en el citado párrafo 6º de *Ser y tiempo*— en sí misma histórica (ya que en ella lo único que se ha hecho es quebrar el prejuicio de la formación de la ontología existente hasta ese momento y llevar a la expresión lo que la experiencia del ser existente hasta ese momento había olvidado)? Si *Ser y tiempo* se halla en el círculo hermenéutico y si este círculo más tarde es sometido a discusión como viraje (*Kehre*), este viraje no sólo opera, como se creyó a raíz de declaraciones mal comprendidas de Heidegger, entre la segunda y tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, sino sobre todo entre la primera y la segunda parte de *Ser y tiempo*.

La investigación sobre el sentido del ser con su diferenciación de construcción fenomenológica como parte primera y de destrucción fenomenológica como parte segunda, por no mantener presente el círculo en que se encuentra, cae en una aporía: si la temporalidad y el tiempo constituyen un principio que debe ser establecido para distinguir los modos de comportamiento del *Dasein* de caracteres del ser, ya no se le puede adjudicar *a posteriori* a este principio, temporalidad e historicidad; y a la inversa: si la investigación es en sí histórica, entonces la temporalidad o historicidad y el ser-fácticamente-histórico no pueden funcionar como principio último fundado, como fundamento de toda ontología. El uso de la expresión “historicidad” mantiene en *Ser y tiempo* una ambigüedad, cuyas dos significaciones no se combinan suficientemente. Más bien una significación anula a la otra, de manera que resulta imposible recorrer cabalmente el círculo hermenéutico. Heidegger elimina esta ambigüedad que se vuelve contra sí misma tratando de demostrar en los trabajos que siguen a la parte publicada de *Ser y tiempo* que el sentido dominante del ser es el mismo desfundamentado y no-fundamentado. Los modos de ser no se deducen de él de un modo derivativo, de manera que la privación lo despoje de su plenitud; la “privación” le corresponde en otro sentido a él mismo como el sustraerse

desfundamentado y el desfigurarse no-fundamentado. Si este fundamento es el origen del que surgen todos los modos de ser, no lo es en tanto principio último sino en tanto origen histórico en sí, que por lo mismo nunca podrá ser captado en forma definitiva. De ahí que todo lo que surge de ese origen, los modos de ser y el orden de los modos de ser, lleva la historicidad en sí mismo. Sistema e historia, construcción y destrucción fenomenológicas ya no pueden ser separados. Heidegger habla ahora menos del sentido del ser que de la verdad del ser, en que la verdad es pensada como el des-ocultamiento (*alétheia*), como el fondo abismal y sin fondo del des-ocultamiento, que sólo se revela ocultándose también él y desfigurándose a sí mismo. Es cierto que una conferencia como *Vom Wesen der Wahrheit* (De la esencia de la verdad) haría creer, por sus primeras proporciones programáticas, que existiría "la" esencia de la verdad, la verdad única y abarcable también en su unicidad.

Aquello de lo que debe despojarse el pensamiento que pretende ingresar en sí mismo como en el estar-en-discusión del ser es el carácter "ontoteológico" del pensar "metafísico" existente hasta ese momento: su orientación hacia un sentido dominante del ser que se obtiene del ser de un ente representativo, del "Dios de los filósofos", por más que este Dios (el gozne del que está suspendida la teoría del ser) sea también el "Dios" de los ateos, la mortalidad y la "historicidad" del hombre definitivamente establecidas. El "recuerdo de la metafísica" o la "reconsideración de la historia del ser", que Heidegger había desarrollado después de la revisión del planteo de *Ser y tiempo*, inaugurando una dirección completamente nueva de la investigación, debería mostrar justamente que a nuestro pensar le está impuesto "superar" el carácter ontoteológico del pensar. El pensamiento por el cual se encaminó la consideración de la historia del ser, observa que no existe "el" ser o "la" diferencia, que más bien sólo se dan caracteres trascendentales como ser, verdad, identidad, diferencia, fundamento en acuñaciones epocales. Heidegger destaca esta concepción en forma polémica contra sus propios intentos de pensamiento pertenecientes al ámbito de *Ser y tiempo*<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Véase *Der Satz vom Grund*, pp. 48, 85, 176; *Identität und Differenz*, pp. 63 y ss. No se debe olvidar que las lecciones citadas y la conferencia citada aquí se refieren a una temática que ha sido presentada en forma pedagógica y popularizada, que Heidegger había elaborado originariamente por los años treinta, pero que aún no hizo publicar en esa forma.

Aunque *Ser y tiempo* distingue o pretende distinguir existencia-rios, como rasgos ontológicos del *Dasein*, de las categorías, como caracteres del ser de los entes que no son *Dasein* (*nichtdasein*), queda sin desarrollar el modo en que en general puede hablarse de una amanualidad, una presencia "ante los ojos", una historicidad y, respectivamente, de un ser presente "ante los ojos", un ser amanoal, un ser histórico. ¿Tiene realmente sentido hablar de "la amanualidad"? ¿Hay algo así como "la" amanualidad, que es la misma en las antiguas culturas agrarias, en la convivencia de campesinos y nobles, en la cultura burguesa urbana y en la era industrial que se inicia en la actualidad? ¿A un hombre de las culturas primitivas le es amanoal del mismo modo el arma, que ha adornado con símbolos y consagrado, que a un piloto actual le es amanoal un avión de caza, o repentinamente ya no le es amanoal? ¿Y existe algo así como "la" historicidad, que caracteriza de igual modo al hombre de la prehistoria y al hombre de las altas culturas y finalmente al hombre futuro? ¿A qué hombre se refieren los análisis de la noción de ser, del *Dasein*" en el hombre, tal como los desarrolla *Ser y tiempo*? En el párrafo 11 de esta obra, Heidegger se precave contra una apresurada combinación del análisis de la existencia cotidiana con el análisis del mundo de los pueblos primitivos, y en la página 82 llega a decir: "Quizá tampoco este hilo conductor ontológico (amanualidad y utensilio) sirva para una interpretación del mundo primitivo, pero mucho menos la ontología basada en el sentido de la cosa". Pero Heidegger opina luego que de un modo formal tiene que ser comprendido qué es realmente el mundo, si se pretende interpretar el mundo del hombre primitivo. ¿Qué quiere decir "formal" en este caso? ¿Se piensa en una estructura que le corresponde por igual al hombre como tal, al hombre de las culturas primitivas como al hombre de la era industrial, o se piensa en algo así como una estructura epocal, cambiante y al mismo tiempo permanente?<sup>16</sup>

Una filosofía que trata de superar en sí la oposición de sistema e historia no puede dejar de tener en cuenta que está colocada en la verindad de otros intentos de afrontar la historia. Por tal motivo, el

<sup>16</sup> Si se quiere dar fecundidad filosófica al pensamiento de Heidegger es preciso referirlo también a la cantidad de resultados de trabajo de la antropología filosófica; porque actualmente puede ser revisado el reproche de una "ontologización" de la investigación antropológica, como el que se lo hizo a *Ser y Tiempo*, a partir del pensamiento tardío de Heidegger. Véase al respecto O. PÖÖGRIKK, "Existenziale Anthropologie" en *Die Frage nach dem Menschen*, Festschrift für M. Müller (Freiburg und München, Heinrich Rombach, 1966), pp. 443-460.

pensamiento de Heidegger ofrece, en los años treinta, un nuevo carácter quizá algo extraño: justamente en el año 1933 este pensamiento se enreda con la política; en el semestre de invierno 1934-35 el profesor titular de filosofía en Friburgo dicta un curso, no sobre lógica o metafísica, no sobre Aristóteles o Kant, sino sobre un poeta, sobre Hölderlin, pero ni siquiera sobre la relación de Hölderlin con el idealismo alemán, sino sobre los últimos *Himnos* del poeta; a éste no tarda en seguirle una conferencia sobre el origen de la obra de arte. Si en los años veinte, Heidegger, por efecto de las conmociones de la época y por el estímulo de espíritus críticos como Dostoievsky y Kierkegaard, se orientaba, en la soledad de la meditación, hacia la destrucción de la tradición y la radicalidad del comienzo absoluto, ahora confrontaba su pensamiento con las potencias que plasman la historia. Por cierto, *Ser y tiempo* (p. 9 y ss.) ya refiere el problema del ser a toda la extensión de la ciencia; eran justamente las "crisis de los fundamentos", en que habían caído la matemática, la física, la biología, las ciencias del espíritu y la teología, las que debían conducir al enlace de la problemática científica con la filosófica. Pero cuando Heidegger reflexiona en *Ser y tiempo* sobre teoría y praxis, no lo hace con referencia a la gran investigación moderna, al enlace de ciencia, técnica, industria y política, sino más bien con referencia a un dominio que comenzaba a desaparecer o a quedar marginado: la práctica artesanal explicada a la luz de la actividad de los zapateros, que por esos tiempos existían en todas partes; la aparición de indicadores de giro en los automóviles se analizaba con evidente sorpresa ante esta nueva invención. A esta perspectiva de zapatero se añadió luego la soledad de la existencia preparada para la muerte, a la que el querer-tener-conciencia de hombre *individual* trataba de volver a dar validez. "Sería una obligación pedagógica del Estado" —así citaba Heidegger al conde Paul Yorck von Wartenburg— "descomponer la opinión pública elemental y promover al máximo mediante la educación la individualidad del ver y contemplar". En los años treinta se centra su interés en la obra, la comunidad que la sostiene y los grandes creadores: la obra como institución política, como templo de los griegos que reúne todo en sí, como la mitología y teología de una tragedia de Sófoles y de un himno de Hölderlin.

Parecería que la filosofía, en tanto teoría universal, puede convertir a todo y a cada cosa en su objeto, por ejemplo, arte, poesía, política. Puede proporcionar una teoría del arte, de la poesía, de la polí-

tica. Y por ser capaz de proporcionar una teoría de la praxis puede ser filosofía práctica. Pero, ¿es en verdad la filosofía práctica sólo una teoría de la praxis y no "práctica" en sí misma? ¿Es práctica en el sentido en que no sólo hace de la práctica el objeto de su teoría, sino que en tanto teoría intenta instalarse en la praxis, sin pretender decidir sobre las metas concretas de la praxis? La filosofía sabe que no puede prescribir a la praxis lo que ésta debe hacer; que la realización de la praxis proporciona una comprensión que quizá la filosofía no puede alcanzar; pero la filosofía, en tanto autorreflexión universal del hombre, también le abre, por el rigor de su preguntar, determinados caminos a la praxis, cuyo recorrido ulterior, por cierto, es de incumbencia de la misma praxis. En todo caso, para Heidegger el arte, la poesía y la política no sólo son temas de una teoría filosófica. Más bien el arte, la poesía y la política son modos en que el hombre en la medida en que comprende el ser, en tanto *Dasein*, contribuye a abrir ciertas vías y caminos para que el ente pueda manifestarse en su ser, es decir, acontezca la verdad: verdad como verdad del ser, vale decir, verdad como el dominio en que el ser se manifiesta como ser, se articula en diversos modos de ser (estar presente "ante los ojos", ser amaneal, ser como ser objeto de las objetividades técnicas, ser como ser operativo de la obra de arte, de la institución política, etc.).

La filosofía se pregunta ahora cómo se relacionan el arte, la poesía y la política con la verdad en este sentido, con la verdad del ser. Inquieta así sobre la esencia del arte, de la poesía, de la política. Pero al hacerlo la filosofía está plenamente dispuesta a confesar que en tanto filosofía no puede desconocer totalmente cuál es la verdad a la que el arte, la poesía y la política dan lugar. El pensar no tiene la pretensión de ser capaz de traducir plenamente la verdad como la revela, por ejemplo, la poesía, en un concepto o de establecer de un modo teórico-conceptual la apertura del ente, tal como lo establece la praxis, también fuera de la intervención de la praxis. La filosofía se pregunta sobre la esencia del arte, de la poesía, de la política tratando de determinar en general ese cómo de la relación con la verdad del ser, que es fundamental para el arte, la poesía, la política, respectivamente. Pero la filosofía sólo puede formular ese interrogante si tiene claridad sobre el hecho de que ella misma vive de esa relación con la verdad del ser, que ella misma tiene una relación totalmente específica con la verdad del ser. Su pregunta sobre la esencia del arte, la poesía, la política es, por lo tanto, la diferenciación de su relación

con la verdad de otras relaciones posibles, de relaciones concurrentes con la verdad. Esta pregunta no apunta al ser de un objeto (del objeto política, poesía, arte) que la filosofía se pone "teóricamente" ante la vista, sino que constituye desde un principio una autodiferenciación de la filosofía misma de otras relaciones concurrentes con la verdad. Al pensamiento que, como un modo del permitir el acontecer de la verdad del ser, se distingue del arte, la poesía y la política como otros modos posibles, al pensamiento que se refiere justamente así a estos otros modos ya ni siquiera le está permitido presuponer que existe "la" esencia del arte, de la poesía y de la política. Podría ocurrir que al ingresar en nuestra época el arte y la política se modificaran en su esencia. Cuando Heidegger se pregunta por la esencia de la poesía y quiere hacerse mostrar esta esencia por Hölderlin, no pregunta por una esencia supratemporal, sino por la esencia que ha de ser esencial en el futuro para el hombre, por la esencia epocal de la poesía, esa esencia que la poesía debería conquistar o podría conquistar en una época determinada y para una determinada comunidad histórica del hombre.

El pensamiento, la poesía, el arte, la acción política son comprendidos a partir de una tarea común: en ellos se trata, así lo explica Heidegger ahora, de poner en obra la "verdad", de hacer acontecer ese acontecer en que se esbozan las vías en que nos viene al encuentro el ente en tanto ente, el ente en su ser. La verdad que se ha desprendido de la relación unilateral con la teoría y la ciencia es pensada a la vez como verdad histórica, como verdad de una comunidad epocal de hombre de un "pueblo". Si *Ser y tiempo* excluía ampliamente la problemática del "espíritu objetivo" o, cuando más, remitía a esta problemática con la sorpresiva introducción del término "pueblo" (p. 384), la tematización de esta problemática se produce apoyada en el concepto de pueblo de Herder, Hölderlin y Hegel, pero no sin una relación capciosa con versiones contemporáneas análogas. La verdad que es la verdad para un pueblo, instaurada por los creadores en la obra pensante, la obra de arte y la obra poética, la obra estatal, y que quiere ser preservada por los preservadores se caracteriza en tanto acontecer e historia, por la relación con una determinada situación histórica, la hora del destino común. La hora actual está determinada, según la concepción de Heidegger, por el discurso de Nietzsche sobre la muerte de Dios, por la palabra de Hölderlin de la huida y el nuevo advenimiento, que se está preparando, de los "dioses", y así los grandes

creadores han sido arrojados al "entre" entre los dioses y los hombres, y son ellos mismos semidioses, como los llamó Hölderlin. Ellos tienen que experimentar de nuevo el camino y la dirección de las nuevas vías en que lo que es encuentra su ser, a saber, la verdad del ser.

Cuando en su curso del semestre de invierno 1934-1935, Heidegger trató de presentar la obra de Hölderlin como un "avance, enrigidecido en sí, en la existencia de nuestro pueblo", como una velada fundación poética de nuestro ser, a él le interesaba no sólo la poesía de Hölderlin o la poesía; más bien se modificaba para él el carácter de su filosofar, por cuanto ese filosofar en adelante se determinaba como pensamiento a partir de la relación con otros modos del acontecer de la verdad (poesía, arte, política y también técnica) y a partir de su diferenciación frente a dichos modos. "Por ser nuestra existencia", decía Heidegger en este curso, "una existencia sapiente, lo que no debe interpretarse como equivalente a cálculo racional, ya nunca más existirá para nosotros un devenir *puramente poética* de la existencia, ni tampoco un devenir *puramente pensante*; pero tampoco uno *exclusivamente activo*. Se nos exigirá no sólo que establezcamos equilibrios adecuados y corrientes entre las potencias poéticas, pensantes y obrantes, sino que tomemos en serio su oculta y extrema individualización y experimentemos así el misterio de su original pertenencia mutua, articulándolo en una nueva estructura, inaudita hasta ahora, del ser".

4. Esa mutación por la cual atravesó el pensamiento de Heidegger pocos años después de la publicación de *Ser y tiempo* se convirtió en el horizonte trascendental en que se despliega el sentido del ser en una pluralidad de significaciones en el mundo en tanto estructura de la verdad del ser. (Puesto que la esencia del mundo primero se descifró unilateralmente en la apertura del horizonte o "cielo", durante un tiempo la estructura de la verdad fue pensada como juego recíproco entre el "mundo" en el sentido más estricto de la "tierra", que se encierra en sí misma). El mundo es una configuración muchas veces estratificada que se estructura de acuerdo con los modos diferenciados en que se temporaliza el tiempo; puesto que el modo de temporalización del tiempo no es visto como algo supratemporal, sino siendo él mismo histórico, también la estratificación de esta configuración es histórica, distinta en cada época.

Cuando Heidegger intenta desarrollar una experiencia de esta estructura, su pensamiento vuelve a transformarse fundamentalmente.

Primero, por los años treinta, Heidegger busca la verdad como verdad para una comunidad histórica, para un "pueblo"; siguiendo a Hölderlin, Heidegger llama a los grandes creadores que contribuyen a crear esta verdad, los "semidioses" y exige la instalación de la verdad en la "obra". Pero Heidegger tiene que aceptar la lección (decisiva en el plano político) de que actualmente sólo puede hablar de un "pueblo", en el sentido en que se refirió a él el idealismo alemán tomando en cuenta los grandes tiempos de la polis griega, alguien que no ve lo que está ocurriendo hoy. Lo que hoy está en marcha, ya sea en la forma fascista de la activación de residuos superados de la tradición, ya sea en la forma liberal del acuerdo y del compromiso entre presuntos representantes de la multitud de grupos sociales, ya sea en la perversión del socialismo en crudo imperialismo, es el totalitarismo. Para Heidegger la era del gran totalitarismo no es más que la era final de la "metafísica". La metafísica, forma clásica del pensamiento occidental, se revela en esta era, después de todas sus consecuencias, como el intento del hombre de llegar a disponer de la totalidad de lo que es, aprehendiendo sus fundamentos, y a disponer además del dominio sobre sí mismo como "amo de la tierra". En esta forma final, la metafísica se vuelve "cosmovisión" tecnológica, ideológicamente apuntalada, que trata de alcanzar una imagen del mundo en su todo y se compromete, por medio de la educación, con esta imagen. De hecho sólo existe cosmovisión en el plural de las cosmovisiones, por lo que las cosmovisiones e ideologías tienen que configurarse totalitariamente e imponerse con energía una frente a las demás, si quieren mantener su existencia. De esto se desprende con evidencia que también la labor científica se ve afectada por este hecho. No podemos olvidar (lo que Heidegger ya insinuó durante su curso sobre Hölderlin, en 1934-1935), que las ciencias llamadas libres, sólo comprometidas con la verdad, antes de 1933 hablaban, por ejemplo, de fundamentos psicoanalíticamente captables de la literatura, y después de 1933, de sangre y suelo; que en la primavera de 1945 el edificio ideológico del nacionalsocialismo desapareció como desaparece una pesadilla por la mañana, y nadie quiso ser el que hizo y dijo todas las cosas que se hicieron y se dijeron: que en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, la razón y la libertad no fueron menos conculcadas que durante el fascismo, y de hecho convertían al fascismo en un ejemplo del totalitarismo. Justamente porque las cosmovisiones pueden ser minadas, desmontadas e intercambiadas de la noche a la mañana, porque el nihilismo roe cons-

tantemente sus valores superiores, tienen que tratar de imponerse por todos los medios. Por interpretar Heidegger esta lucha como consecuencia del planteo metafísico del pensamiento, también puede interpretar, a la inversa, la metafísica a partir de los *slogans* de las diferentes formas de la "lucha por el dominio universal", por ejemplo, el concepto de verdad de Nietzsche a partir de la moderna guerra de propaganda <sup>29</sup>.

No es el pueblo, sino los totalitarismos; no son los grandes creadores, sino los funcionarios del totalitarismo; no es la obra, sino las maquinaciones lo que caracteriza a nuestro tiempo. El poder de disponibilidad exacerbado a lo monstruoso de la técnica moderna intensifica a la vez los peligros del totalitarismo y los lleva a lo monstruoso, y es así como la atención de Heidegger, en los trabajos posteriores, se dirige sobre todo hacia esta técnica. Es verdad que cuando luego se pregunta sobre las posibilidades positivas de la actividad política en la era de la técnica señaladas por Heidegger, no se obtiene respuesta; son tendencias negativamente críticas las que predominan en las observaciones sobre política y parece inevitable comprobar que Heidegger pasó de esperanzas ilusorias a una pura desesperación, a una desesperación que de por sí podría ser ciega para percibir posibilidades, que sin embargo existen. Ya en los años treinta Heidegger eludió el análisis de la obra de la política y se deslizó hacia el análisis de la obra de arte. En la actualidad se admite que las tempranas observaciones de Heidegger sobre la obra de la política no pueden ser consideradas como su filosofía política, pero en cambio hoy se tiende a hacer de su escrito sobre la obra de arte de 1935-1936 una filosofía del arte. Esto equivale a ignorar el camino ulterior de los planteos recorridos por Heidegger, y al presentar el planteo inicial de los problemas como de dudoso romanticismo, se lo lleva a lo ilusorio y marginal. La pregunta de Heidegger sobre las posibilidades del arte presente y futuro, tomando en cuenta todo el itinerario intelectual de Heidegger, sólo puede ser desarrollada como pregunta sobre las posibilidades del arte en la era de la técnica <sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Véase Nietzsche, II, p. 298; véase también *Vorträge und Aufsätze*, p. 93.

<sup>30</sup> Por esa razón Heidegger quiso presentar, en un trabajo paralelo a su ensayo sobre el origen de la obra de arte, un análisis del arte y de la concepción del arte actuales. Véase también las observaciones en *Der Satz vom Grund*, pp. 41, 66, así como la reseña siguiente de las exposiciones que Heidegger realizó hace años en Bühler Höhe: "finalmente Heidegger llevó el tema a un nuevo dominio. Con la pregunta sobre si el arte moderno todavía tiene algo que ver con el arte en el sentido tradicional y su respuesta negativa, Heidegger aclaraba que en la

Pero, ¿por qué es justamente el arte el que se hace el hilo conductor de una inquisición sobre el acontecer de la verdad? ¿Por qué el arte, en tanto acontecer de verdad que en los templos, las tragedias y los himnos enlaza a las deidades con los mortales, lo abierto del horizonte o del cielo con lo ocluyente de la tierra, en un mundo como "maternidad"? ¿Por qué no es hilo conductor la visión de una "naturalidad" de configuración siempre igual (como lo señala O. Becker), o "el camino real de la ética" (E. Levinas) o la historia y, en ésta, sobre todo el trabajo como autoconstrucción del hombre? El acontecer de la verdad del arte, se empeña en aclarar Heidegger, nos muestra un rasgo de verdad que es decisivo para nuestra experiencia de la verdad: toda obra de arte importante se revela como inagotable, revela verdad como acontecer que siempre se repliega en su inagotabilidad. Mas el arte actual sólo se da como arte en la era de la técnica; el mundo como "maternidad" sólo se manifiesta junto con el mundo como "dispositivo", el todo de la representación y disponibilidad científico-técnico. La indicación de esta constelación de maternidad y dispositivo sigue siendo una elaboración de lo que *Ser y tiempo* quería evidenciar como horizonte trascendental para el despliegue del sentido del ser en la multiplicidad de sus significaciones; pero esta constelación es, a diferencia de la constelación de presencia neutral y amannualidad, o sea de estar presente "ante los ojos" y ser amannual, en *Ser y tiempo*, experimentada como algo que se ha desarrollado de un modo concretamente histórico y que nos ha sido planteado de esta manera.

Cuando Heidegger pregunta en el sentido en que acaba de ser desarrollado sobre la verdad del ser, ya no se pregunta si una determinada

diseñada "falta de objeto" no se trata de una novedad histórica, sino de algo esencialmente distinto en el destino que se está produciendo en Occidente. En este hecho, de que lo nuevo —del que ni siquiera sabemos qué es y qué será— todavía no ha encontrado una ubicación, sino que tiene que ser exhibido, como sin patria, en los museos y exposiciones, apareció con aterradora claridad lo insuficientes que han sido hasta la fecha los intentos de eso nuevo en un "título" o de ubicarlo prematuramente en cualquier parte. La visión presentada por Heidegger culminó con la indicación de la relación en que se encuentra evidentemente el "arte" sin objeto con la esencia de la técnica (en donde es importante tomar la palabra "esencia" (*Wesen*) no en su carácter sustantivo sino en su carácter verbal). En verdad, esa relación no tiene un carácter representativo (*abbildend*), de modo que aquí tuvieran que aparecer, por ejemplo, ruedas y pistones así como en Leger o tuvieran que incorporarse imágenes reflejadas de investigaciones de física. La esencia aún poco experimentada y pensada de los cuadros abstractos nos afecta mucho más inmediatamente que cualquiera representación". (HEINRICH W. PETERZ, "Preclorius und Heidegger über abstrakte Kunst", en *Universitas*, 8. Jg. (Stuttgart, 1953), pp. 444-445).

teoría física es verificable o cuáles son las exigencias que nos impone una determinada obra de arte; más bien se pregunta qué significa en verdad para la totalidad de nuestra vida y del estar-en-el-mundo el hecho de que nos encontremos con lo que es dentro de la investigación física o también en la obra de arte. Al desarrollar Heidegger este planteo, su pensamiento converge con los problemas candentes de nuestro tiempo. No podemos admitir sencillamente como dado el hecho de que exista y del modo de existir, por ejemplo, del complejo de investigación atómica, economía atómica y armamento atómico; no nos preocupa por lo tanto exclusivamente la verificabilidad de teorías físicas, la efectividad de la economía atómica y la hiperefectividad del armamento atómico; más bien se abre el interrogante sobre la manera en que la humanidad actual y futura puede responsabilizarse de este complejo en el todo de su estar-en-el-mundo. El problema de la responsabilidad está planteado, aunque carece de sentido responsabilizar de este complejo simplemente a los físicos o a los militares que promovían algo de la investigación atómica, o a los políticos que fomentaron esta investigación con categórica decisión. La investigación y la técnica biológicas (con su irrupción en los campos más íntimos) excitan los espíritus en la actualidad, cuando sólo empiezan a perfilarse sus primerísimos resultados. Sin que los hombres puedan abarcar las consecuencias de su acción, la humanidad de hoy se encuentra permanentemente obligada a tomar decisiones y aceptar decisiones que modifican la estructura de su mundo por ejemplo, decisiones sobre si sus riquezas deben ser empleadas primariamente para la ayuda económica o para nuevas formas de armamento o para proyectos de vuelos espaciales, para el desarrollo de nuevas formas de producción de alimentos o de manipulación biológico-medicinal de la vida, etc. Tanto los creadores de arte como sus gozadores experimentan una transformación en el lugar del arte en la vida, sin poder saber qué ocurre. La humanidad no está absolutamente preparada para el pensamiento que de ella se exige.

Se trata pues de no aceptar ciegamente ni de abandonar a un decisionismo irracional los modos en que se nos manifiesta lo que es (en una neutral presencia "ante los ojos", una amañalidad, ser-obra, ser-producto-de-la-técnica), o sea las vías conductoras en la estructura de la verdad. Cada vez que Heidegger reflexiona sobre la manera en que se dan un cuadro de Klee, el ente en el experimento físico, una poesía de Traktl, un producto de la técnica, busca reducir los

modos diferenciados en que obra, el ser, la verdad y el mundo a una experiencia unitaria y ordenada. Cuando Hegel sintetizó la historia del pensamiento occidental, desarrolló esa experiencia refiriéndola a un "principio especulativo". Hegel formuló este principio al comienzo de su trayectoria intelectual como identidad de la identidad y la no-identidad; luego desarrolló, en su filosofía especulativa, las actitudes de la conciencia, inclusive los modos de comprender el "es" (en la *Fenomenología del espíritu*) y también (en la *Ciencia de la lógica*) la posible determinación ulterior del "es" como justificación "metódica" del principio especulativo. Hoy existe la tendencia a considerar lo que dice Heidegger sobre el "acontecimiento" como disolución panhermética de toda sistemática en un acontecer y suceder no-controlables, pero sería más adecuado preguntar si Heidegger no formula también él un principio especulativo cuando, con una traducción rotundamente literal de la fórmula hegeliana, habla de la "consonancia" entre "acontecimiento" (verificación y mismidad de pensar y ser) y "ejecución" (diferencia, distinción de ser y ente)<sup>21</sup>. En sus explicaciones sobre la esencia del "fundamento", Heidegger expresó, sin embargo, hasta qué punto el "principio especulativo" deja de ser, para él, principio —el acontecimiento ya no es, como todavía se podía entender la temporalidad en *Ser y tiempo*, un principio susceptible de ser establecido para fijarlo y a partir del que se hace posible la diferenciación entre todos los caracteres del ser y la existencia por medio de una "ciencia del ser". El acontecimiento es más bien el modo histórico por sí mismo en que el tiempo (la temporalización propia del tiempo, concebido tradicionalmente sólo en su forma derivada siguiendo el hilo conductor del pensar y representar) corresponde con el ser (interpretado tradicionalmente en dirección a la presencia, el presente), y están así en consonancia con esa ejecución de la diferencia de ente y ser, modo en que sólo el ente viene al encuentro como ente, adviniendo en la multiplicidad del "es".

La "genealogía" del ser, tal como la concibe Heidegger, no proporciona ni un orden ahistórico de las sustancias y de las esencias ni (en el desarrollo de un sujeto trascendental) una "historia trascendental" más que histórica. Pero tampoco arroja el pensamiento especulativo, disolviéndolo en el abismo de la "historia real", que sólo sería

<sup>21</sup> Véase el trabajo *Identität und Differenz*, y también la conferencia dictada en 1962 y publicada en 1968 *Zeit und Sein* (en *L'endurance de la pensée. Pour saluer Beaufret* (Paris, 1968), pp. 12-71).

posible aceptar o dominar proclamando a un "portador" o "amo" de la historia (la nación, cultura, clase o raza). El acontecer de la verdad no tiene un portador ni en un yo trascendental ni en un yo real, en el sentido de que ese acontecer tuviera que ser determinado por él, a pesar de que este acontecer cada vez necesita hombres, "portadores" para sí. Este acontecer es captado a partir de la "obra" que reclama a los hombres y sólo sigue siendo ella misma en el resultado histórico siempre nuevo. Los modos de tal estar-en-la-obra tienen que ser especialmente destacados por ejemplo, el lenguaje como elemento en que se realizan preferentemente el pensamiento y la poesía, pero también la confección técnica (además trabajo y dominio, cuyas formas inexplicablemente encuentran poca atención en Heidegger). El estar-en-la-obra de la verdad es misión, sin referencia a una norma fija y estable-calificar al mundo como "maternidad", como última medida de todo acontecer de verdad sería una regresión romántica que necesariamente derivaría en totalitarismo, como lo son las tentativas de colocar la utopía de la praxis "socialista" absoluta o el postulado de la armonía de todas las esferas vitales emancipadas como puntos de referencia por encima de la historia. Si bien el acontecer de verdad no conoce una medida última fija a la que se lo pudiera subordinar, proporciona, sin embargo, medidas para cada caso, y para la producción y posibilidad de verdad como verdad del ser rige la norma regulativa que la verdad debe producirse de modo que no se desmorone toda la estructura de la verdad (como ocurriría, según las exposiciones de Heidegger, por la tecnología que es absolutizada).

Finalmente no puede esperarse ningún marco apriorístico de la "genealogía" del ser, marco que sólo tiene que ser rellenado por la empiria. O bien, sería posible llegar a ella, partiendo de la periferia de lo empírico, en el cambio de los hilos conductores, y de un modo cada vez diferente, a un centro especulativo que, por ser él mismo histórico, siempre se sustrae también a ser apresado. Pero, ¿en qué sentido es "histórico" el campo de verdad con su centro especulativo? Esa referencia a lo histórico, ¿se orienta en aquella historia en que un general que hoy es vencedor y mañana es ejecutado, en que persisten tendencias sociales a través de siglos? ¿En esa historia en que, en un oscuro rincón del Imperio Romano, un "pretendiente a Mesías" se convierte en el mensaje de Dios a los hombres? ¿En esa historia en que por "revoluciones copernicanas" las ciencias encuentran nuevos fundamentos? ¿Quizá en esa historia a la que se subsume también la evolución

de la vida? ¿O acaso debe hablarse de otra manera de la historia, de la historia del ser? En los años en que trata de retrotraer la metafísica a una historia del ser, Heidegger llama a la verdad un "devenir" y un "acontecer" y de ese modo "historia". Pero si la verdad es llamada un devenir y un acontecer, ¿no se vuelve a pensarla a partir de un sistema metafísico de relaciones, es decir, de un modo anti-metafísico a partir de la oposición al ser como permanente presencia? Si la verdad es llamada historia, ¿esa historia acaso no es pensada también metafísicamente a partir de la oposición ya sea a la inmutable eternidad o tal vez también a la naturaleza, pensada en todos los casos dentro de diferenciaciones previas? Pero no es de esta manera que Heidegger piensa la historia como historia del ser, y por eso tiene que abandonar títulos tan ambiguos como "historicidad" e "historia". Lo que es la historia en comparación con la naturaleza sólo será aclarado a partir de la experiencia del acontecer de verdad; este acontecer no puede ser pensado como historia. En consecuencia, la exposición sobre la historia del ser o la historicidad del pensar y de la verdad seguirá siendo provisional y equívoca, por lo que Heidegger introduce, revisando su propia posición, nuevos vocablos como: destino, destinación, acontecimiento. En vez de acoger simplemente estas palabras y giros o de desecharlos como artificios verbales o juegos de palabras, los que estudian la obra de Heidegger deberían tratar de plantearse la cuestión sobre cuál es la lucha por la cosa del pensar que se oculta detrás del hecho de que Heidegger, en su obra tardía, eluda, por ejemplo, un término que en gran medida entró en circulación por él, el término "historicidad".

El pensamiento de Heidegger no gira sino en torno a la pregunta acerca de cómo es posible hoy la filosofía y cómo integra la filosofía la vida de esos hombres que son empujados incontinentemente a una nueva era, la técnica, aunque no exclusivamente técnica.

Si la presente recopilación de interpretaciones de la obra de Heidegger llegara a poner en evidencia esta situación y contribuyera a su manera a superar, en la literatura sobre Heidegger, la mera paráfrasis de las exposiciones de éste, la precipitada indentificación con alguna tendencia aislada y la ciega polémica, ella habría cumplido con su cometido.

Traducción del alemán por ELSA TABERNIG,  
revisada por ANSGAR KLEIN.

## LA PREGUNTA POR EL SER

Por Adolfo P. Carpio

### 1. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica

HEIDEGGER ha declarado que la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) de *Ser y tiempo*, su primera y capital obra, consiste

en haber sido sobreecogido por este único acontecimiento: que en la historia del pensar occidental por cierto se ha pensado desde el comienzo en el ser del ente, pero que la verdad del ser en tanto ser queda sin pensar, y no sólo le es rehusada al pensar como experiencia posible, sino que el pensar occidental en tanto metafísica emboza propiamente, si bien no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar<sup>1</sup>.

Desde su origen en Grecia, la pregunta originaria de la filosofía ha sido la pregunta por el ser. Y sin embargo de hecho esta pregunta por el ser va a parar siempre en definitiva al ente —al ente, y no propiamente al ser. Hasta hoy la filosofía ha sido "metafísica",<sup>2</sup> y la metafísica tiene una constitución onto-teo-lógica,<sup>3</sup> lo que significa que la filosofía, a pesar de pretender ocuparse del ser, de hecho sólo ha tematizado el ente en general, y por ello puede llamarse *ontología*, y a la vez se ha orientado hacia un ente privilegiado, supremo, el fundamento en que todos los demás entes se fundarían, y por ello puede llamarse *teología*. Aristóteles, en efecto, con quien por primera vez la metafísica misma se convierte en tema de meditación,<sup>4</sup> la caracteriza, de un lado, como "un cierto saber (*ἐπιστήμη*) que considera teóricamente (i.e., en un puro acto de contemplación) el ente en tanto ente" (*Metaph.*, libro IV *in init.*);

<sup>1</sup> Nietzsche (Pfullingen, Neske, 1961) II, p. 260.

<sup>2</sup> En el llamado "primer Heidegger", la filosofía equivale a —o, por lo menos, tiene su núcleo en— la metafísica. En el "segundo Heidegger", en cambio, la metafísica representa sólo una determinada forma del pensar occidental (en *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1949, p. 26 [= *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, p. 43] se la llama "metafísica óptica tradicional") —forma que se caracteriza por el olvido del ser y que se trata precisamente de superar.

<sup>3</sup> "Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"; cf. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957), pp. 35 ss.

<sup>4</sup> Cf. DANILLO CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos* (Buenos Aires, Sudamericana, 1970), pp. 289 ss.

y de otro lado, y a la vez, señala que tiene por tema el "ente supremo" (*ἄν ἀκρότατον*), lo "divino" (*τὸ θεῖον*)<sup>5</sup> (*op. cit.*, 1064 a 28 ss.)<sup>6</sup>. Tal interpretación, según pretende Heidegger, es válida para toda la historia de la metafísica occidental —*incluyendo a Marx y a Nietzsche*.

Por cierto que la metafísica lo reconoce: el ente no es sin el ser. Mas apenas lo dice, vuelve a dislocar el ser en un ente, sea éste el ente supremo en el sentido de la causa primera, sea el ente distinguido, en el sentido del sujeto de la subjetividad como condición de la posibilidad de toda objetividad, sea, en consecuencia de la correspondencia de ambas fundamentaciones del ser del ente, la determinación del ente supremo como lo Absoluto en el sentido de la subjetividad incondicionada<sup>7</sup>.

La metafísica busca el ser del ente, pero lo busca, y a su modo lo encuentra, en un *ente*, el ente supremo —supremo porque es la condición de todos los demás y, en tal sentido, les otorga el ser—; como ocurre con Dios, o bien con el sujeto kantiano que constituye la condición de posibilidad de cualquier objeto, o bien, por último, con el sujeto absoluto de Hegel, en el que se enlazan las dos determinaciones anteriores.

El ser, metafísicamente pensado, es aquello que se piensa *a partir* del ente como su determinación más universal, y en dirección *hacia* el ente como su fundamento y causa<sup>8</sup>.

## 2. El "olvido" del ser

La metafísica pues, según esto, no se ha ocupado sino del ente, y del ser sólo en la medida en que hablar del ente implica a la vez de algún modo ocuparse con el ser, pero no se ha ocupado del ser *como tal* en su diferencia respecto del ente: *la metafísica no ha pensado la "diferencia"* (la diferencia ontológica) —la "diferencia" entre ente y ser—, vale decir, *aquello que a la vez une y separa a estos dos: ser y ente*. La metafísica no piensa la diferencia —aunque, sin embargo, se mueve en ella, brota de ella y hace uso de ella—, no la piensa en tanto diferencia, por lo que ocurre —y es lo que manifiesta su constitución onto-teo-lógica— que en defi-

<sup>5</sup> Lo "divino" (*τὸ θεῖον*) tiene, ya en los presocráticos, que aplican el término a la substancia primordial, y aun en Homero y Hesíodo, el solo significado de "inmortal", "eterno". Cf. J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (London, Adam & Charles Black, 1952), pp. 14 y 80.

<sup>6</sup> Cf. D. CAUZY VÉLEZ, *loc. cit.*

<sup>7</sup> Nietzsche, II, p. 347.

<sup>8</sup> *op. cit.*, I, p. 478.

nitiva confunde el ser con el ente, y en último término con el ente privilegiado: por ello es por lo que a su pregunta responde siempre aduciendo un ente y, en última instancia, el ente supremo —el cual, desde este punto de vista, poco importa que se llame Dios, Idea, o materia.<sup>9</sup>

Con todo, decir que la metafísica no piensa el ser, envuelve una cierta ambigüedad,<sup>10</sup> porque también puede decirse que lo piensa, si bien de modo inadecuado e impropio, puesto que la metafísica tiene —como todo comportamiento (*Verhalten*) humano en general— una cierta "noción" del ser, se mueve sobre la base de una cierta comprensión del ser y sólo es posible a partir de tal comprensión. La metafísica, en efecto, pregunta por el ente *en cuanto* ente, es decir, por aquello que lo hace ser ente, esto es, por su "ser"-ente; cuando Platón, por ejemplo, distingue lo múltiple, lo individualmente bello, por una parte, y la esencia única y unitaria de lo bello, la Belleza en sí, por otra, piensa la diferencia — si bien no la piensa *en tanto* diferencia, en su esencia propia, sino que interroga al *ente* y responde aduciendo el ser *del ente* —el ser-bello de la cosa bella individual—, de manera que piensa el ser partiendo del ente y retornando a éste en la respuesta. En tal sentido, la metafísica *confunde el ser con el ente*, ya que no piensa el ser como lo diferente, como lo otro, respecto del ente, es decir, no piensa el ser en sí mismo, sino meramente como lo propio *del ente*: "sólo piensa el ser en tanto representa el ente en tanto ente".<sup>11</sup> La metafísica dice qué es el ente como tal y en totalidad, y en ella por tanto se desoculta el ser del ente; pero no se pregunta de dónde proviene la posibilidad de tal desocultamiento, qué es lo que lo hace posible. Y entonces, en tanto la metafísica brota de la comprensión del ser, en tanto la diferencia constituye su suelo nutricional, pero no piensa el ser en su verdad ni piensa la diferencia, puede Heidegger hablar de un *olvido del ser* de que la metafísica padece.

Esta expresión, pues, debe ser entendida rectamente. No quiere significar, simplemente, que la metafísica no piense, así sin más ni más, el ser;

<sup>9</sup> Cf. nota 3. La "teología" de que se trata, pues, no sólo es la teología "natural", sino aquella propia de *toda* metafísica, aun la ateísta, en la medida en que afirma un ente supremo, aunque éste sea la "materia". En 1046 a *in fine*, ARISTÓTELES identifica τὸ θεῖον ἐν πρώτη καὶ κυριωτάτῃ ἀρχῇ: Que el "theós" de la metafísica no es el de la teología revelada se ve también claramente, por ej., en el "Dios" (*sive natura*) de SPINOZA, "Dios" que debe entenderse solamente en el sentido en que se define su concepto: *ens absolute infinitum...* etc. (*Ethica*, I, def. VI).

<sup>10</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik*. (Tübingen, Niemeyer, 1953), pp. 14-15.

<sup>11</sup> *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt u. M., Klostermann, 1949), p. 11 = *Wegmar-ken*, p. 199.

el pasaje citado al comienzo dice, por el contrario, que "en la historia del pensar occidental por cierto se ha pensado desde el comienzo en el ser del ente": Platón lo pensó como idea, Aristóteles como *ἐπέγεια*, Nietzsche como eterno retorno de lo igual, etc., etc. De lo que se trata, pues, no es de que no lo piense en absoluto, sino de *cómo* lo piensa: el "olvido" reside en que lo piensa como lo propio del ente, y no como lo otro respecto de éste. La metafísica

piensa el ente con respecto al ser. El ser es lo que en primero y último lugar responde a la pregunta, en la que siempre el ente sigue siendo lo interrogado. El ser no es en cuanto tal lo interrogado. Por ello el ser mismo queda sin pensar en la metafísica, y por cierto que no incidentalmente, sino según el preguntar propio de la metafísica. Esta pregunta y la respuesta, en tanto piensan el ente en cuanto tal, piensan por cierto necesariamente a partir del ser, pero no piensan en éste mismo, y precisamente no lo piensan porque, según el sentido interrogativo más propio de la metafísica, el ser se lo piensa como el ente en su ser. En tanto que la metafísica piensa el ente a partir del ser, no piensa: [el] ser *en tanto ser*<sup>12</sup>.

La metafísica distingue el ente —por ej. Platón, las cosas sensibles; Santo Tomás, las criaturas— y el ser —respectivamente, las ideas y Dios—, pero no piensa la verdad del ser, el ser en tanto "proceso" de des-ocultación (y ocultación a la vez), el ser como verdad ontológica, i. e. la manera cómo el ser en cada caso se desoculta, o, mejor, como lo que se desoculta de distintas maneras.

Olvido del ser quiere decir, entonces: el ocultarse del origen del ser diferenciado en ser-qué y ser-que en beneficio del ser que ilumina el ente en tanto ente, y *en tanto ser* queda sin preguntar<sup>13</sup>.

Pero hay todavía más: porque detrás de las determinaciones del ser como idea, *ἐπέγεια*, *actus purus*, voluntad de poderío, etc., etc., se encuentra otra más fundamental aun, que está a la base de todas ellas y que justo por eso los griegos (y tras ellos todo Occidente) no pensaron, pero que constituye el suelo de su sentido, la luz a cuyo fulgor pensaron:

<sup>12</sup> Nietzsche II, p. 346. Para la metafísica el ser es lo *a priori*; esta expresión significa que "das Sein sei früher als das Seiende. Aber dergestalt wird das Sein gerade vom Seienden her und auf dieses zu und nur so gedacht, mag die Metaphysik das Apriori deuten als das der Sache nach Frühere oder als das in der Ordnung der Erkenntnis und der Gegenstandsbedingungen Vorgeordnete" (*loc. cit.*)

<sup>13</sup> *op. cit.* II, p. 402

el ser como presencia de lo presente, como aquello que constituye el núcleo vivo de lo que —en tanto presente— “es”. Tanto para Platón, cuanto para Aristóteles, cuanto para Santo Tomás, cuanto para Descartes, etc., etc., ser quiere decir presencia, permanente presencia. Pero esto ellos no lo pensaron, sino que se trata del suelo nutricional sobre el cual se movieron, del último supuesto de su existencia histórica.

*Todo esto* es lo que significa decir que la metafísica no piensa el ser, que lo olvida y ontifica a la vez, que lo “olvida” en beneficio del ente.

### 3. La “destrucción” de la historia de la ontología

Ahora bien, justamente lo que le interesa a Heidegger es intentar pensar el ser —no el ente—, el ser y la diferencia como tales, en su propia esencia, la metafísica, que es el acontecer de la misma, y con ello su estructura onto-teo-lógica, cuya experiencia le está cerrada a la metafísica. Pensar el ser quiere decir, según esto, no pensarlo como presencia, ni como fundamento, ni como idea, o materia, o Dios, etc., sino pensarlo de tal modo que se haga comprensible por qué la metafísica lo pensó como presencia, como fundamento, etc.: *éste* es el paso que da Heidegger hacia el fundamento de la metafísica —en tanto que para la metafísica el ser es algo evidente de suyo, ni tampoco piensa que el ser no se desoculta “en general”, sino siempre en un tiempo y lugar y *Dasein* determinados y en forma también determinada.

Para ello se hace necesario, a su juicio, una “superación de la metafísica”, según el título de un trabajo que figura en *Conferencias y ensayos*,<sup>14</sup> o bien “remontarse al fundamento de la metafísica”,<sup>15</sup> o también “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología”.<sup>16</sup> Títulos —en especial el último— que, sin embargo, no deben engañarnos. Heidegger señala claramente que con tal expresión no se mienta “una negación de la historia”, sino que, por el contrario, de lo que se trata es de “una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición”, porque “destrucción” no significa “aniquilar, sino desmontar, escombrar y poner-a-un-lado”; la “destrucción” de que se habla quiere decir “abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como

<sup>14</sup> “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Neske, 1954), pp. 71-79.

<sup>15</sup> “Der Rückgang in den Grund der Metaphysik” es el título de la Introducción (1949) a *Was ist Metaphysik?*

<sup>16</sup> *Sein und Zeit*, § 6

ser del ente".<sup>17</sup> Una forma de tal "destrucción" es, por ejemplo, mostrar cómo secretamente la metafísica ha pensado el ser como "presencia", es decir, a través de una modalidad del tiempo.

Tal problemática, pues, no pretende un "aniquilamiento" de la metafísica, como alguna vez se ha supuesto, un simple rechazo de la metafísica —cosa que, al fin y al cabo, no significaría sino una metafísica más, y más ingenua que las otras, a la manera del positivismo. La metafísica no puede abandonarse o repulsarse, porque el ser no puede separarse del ente, ni el pensar del ser puede separarse de la metafísica, según se dice en la Introducción a *¿Qué es metafísica?*:<sup>18</sup> "presumiblemente, pues, tampoco el elemento es el elemento sin que la raíz lo atraviese (*durchschwebt*)": el elemento es el suelo de que las raíces se nutren, y las raíces (según la famosa figura de Descartes) son la metafísica del árbol que es la filosofía; el elemento, pues, es el ser. Hay, por cierto, una cierta ambigüedad en el mismo título de "metafísica"<sup>19</sup> —ambigüedad, por lo demás, de la que en filosofía no se puede escapar y en la que no hay que advertir un "defecto", una falla que el autor no ha logrado eludir, sino, por el contrario, una de las características del pensar propiamente filosófico, pues sólo el "pensamiento" formal, sólo la lógica al uso busca la univocidad, la exige y la considera requisito necesario del pensar riguroso; la filosofía, en cambio, "busca", o se mueve, más bien, en la ambigüedad o la plurivocidad.<sup>20</sup> Mas sea de ello lo que fuere, en todo caso sigue siendo cierto que el hombre es hombre en tanto, a partir de la diferencia entre ser y ente, interpreta siempre el ente en tanto ente y es, en tal sentido, "metafísico" (cf. más adelante, § 14). Y al hablar de "superación de la metafísica", lo que se pretende es prestar atención a lo que en ese "acontecimiento" que es la metafísica queda sin pensar, a saber, la diferencia, el ser en su diferencia del ente. El pensar a que Heidegger quiere entregarse

no puede renegar de su propio origen en la metafísica y hacerlo a un lado. Más bien debe ensanchar, adecuadamente y en múltiples direcciones, el paso desde la metafísica hacia lo único digno de pensar, aceptando muchas recaídas en el pensar metafísico, y tener siempre presente que la metafísica no es simplemente la no verdad,

<sup>17</sup> *Was ist das - die Philosophie?* (Pfullingen, Neske, 1956), pp. 33 y 31; trad. mía, *¿Qué es eso de filosofía?* (Buenos Aires, Sur, 1960), p. 44.

<sup>18</sup> *Was ist Metaphysik?* p. 8 = *Wegmarken*, p. 196.

<sup>19</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 14-15.

<sup>20</sup> Cf. *Was heisst Denken?* (Tübingen, Niemeyer, 1954), pp. 58 y 60.

sino un verdadero punto de tránsito hacia el Ser, el primer punto de tránsito inevitable, porque el ser aparece como el ente<sup>21</sup>.

#### 4. Objeciones a la pregunta por el ser

La filosofía, se ha dicho, pregunta por el ser; pero antes de ir más allá e intentar determinar los caracteres de esta pregunta, es preciso tomar en cuenta una objeción: la de si de hecho es posible preguntar por el ser en cuanto tal y en su diferencia respecto del ente, la de si simplemente tiene sentido tal pregunta. Porque la pregunta por el ser, como pregunta temática, no sólo ha enmudecido desde Platón y Aristóteles, sino que además

sobre el terreno de los comienzos griegos de la interpretación del ser, se ha constituido un dogma, que no sólo declara que la pregunta por el sentido del ser es superflua, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el concepto más universal y más vacío. En cuanto tal, resiste todo intento de definición. Este concepto universalísimo y por ello indefinible tampoco necesita definición<sup>22</sup>.

a) ¿Puede realmente preguntarse por el ser a diferencia del ente justo para pensar su *diferencia* y el ámbito en que la diferencia "acontece"? Podría pensarse, en efecto, que hablar del ser no es nada más que hablar del ente, sólo que en términos "más generales", como ocurre con la verdad respecto de lo verdadero, o con la realidad respecto de lo real, etc. Así razona, en efecto, N. Hartmann,<sup>23</sup> quien mantiene la distinción entre ser y ente nada más que para ver en ella la diferencia entre lo general y la multiplicidad de los entes, sus particularizaciones (*Besonderungen*), partiendo de las cuales "puede, en marcha retrógrada, echarse luz sobre

<sup>21</sup> Este pasaje está tomado de *Der Weg*, inédito circa 1950, citado por D. Cauz VÉLEZ, *op. cit.*, p. 195.

<sup>22</sup> *Sein und Zeit*, p. 2; trad. esp., 1.ª ed. p. 3, 3ª. ed. p. 11

<sup>23</sup> *Zur Grundlegung der Ontologie* (Meisenheim/Glan, Hain, 1948) [1ª. ed. 1934], pp. 39 ss. En dos ocasiones, por lo menos, polemiza Heidegger con N. Hartmann; en ninguno de los dos casos lo nombra, pero resulta evidente que se refiere a él porque critica expresiones tomadas casi literalmente de Hartmann. Una de esas ocasiones es el § 13 de *Ser y tiempo*, donde se refiere a la "fenomenología del conocimiento" elaborada en los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 5, tema del que nos ocuparemos en otro lugar. La otra es la que aquí nos interesa. En efecto, el capítulo 2 de *Zur Grundlegung der Ontologie* lleva por título "Un ensayo actual. Error en el planteo", y es una crítica explícita a la manera cómo Heidegger formula el problema de *Ser y tiempo*. Heidegger, a su vez, muestra la insuficiencia del enfoque hartmanniano en la *Introducción a la metafísica*, que fue un curso dictado en el semestre de verano de 1935.

lo general (*Allgemeine*)<sup>24</sup>, el ser, que no es más que "lo general entendido de manera simplemente óntica".<sup>25</sup>

Puede tranquilamente entenderse la pregunta fundamental por el ente como pregunta por el ser, pues éste manifiestamente es lo idéntico en la multiplicidad del ente. Solamente hay que tener ante los ojos esta diferencia <sup>26</sup>.

porque no hay "nada al lado del ente, respecto de lo cual se lo pudiera delimitar".<sup>27</sup> Y justo porque el ser es lo más general, se tropieza aquí con la aporía: su universalidad e indefinibilidad.

b) Por otro lado, puede argumentarse que "ser" no es más que una mera palabra. Ya Nietzsche decía, con frases que Heidegger cita y comenta, que "ser" no era sino un vapor y un error.<sup>28</sup> Pero en nuestro tiempo es particularmente importante —o, por lo menos, tiene bastante eco— la actitud que al respecto asume el empirismo lógico al declarar como "insentido" todo término y proposición metafísicos, es decir, todas las proposiciones que no son ni analíticas ni verificables. Siguiendo a R. Carnap,<sup>29</sup> A. J. Ayer sostiene que toda especulación sobre el "ser" (*being*) nace simplemente de una confusión gramatical, de una infracción a la lógica del lenguaje. La metafísica surge de la superstición según la cual "para cada palabra o frase que puede ser el sujeto gramatical de una oración (*sentence*), ha de haber en alguna parte una entidad real que le corresponda".<sup>30</sup> En el caso del vocablo "ser", no se trata más que de un

<sup>24</sup> *op. cit.*, p. 45; cf. pp. 47, 88, etc. Cf. p. 48: "Man muss es dort suchen, wo allein es gegeben ist; in seinen Besonderungen. Oder ist es etwa unmöglich, dass ein Generelles von seinen Besonderungen aus zugänglich wird?"

<sup>25</sup> *op. cit.*, p. 41

<sup>26</sup> *loc. cit.*

<sup>27</sup> *op. cit.*, p. 47.

<sup>28</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 27. Cf. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Kröners Taschenausgabe pp. 95 y 90; *Der Wille zur Macht*, § 700 (Kröners Taschenausgabe p. 479).

<sup>29</sup> Cf. espec. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II (1932).

<sup>30</sup> A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (New York, Dover, s. n.), p. 43.—Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*: "In der Umgangssprache kommt es ungemein häufig vor, dass dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet —also verschiedenen Symbolen angehört" (3.323); "So erscheint das Wort 'ist' des Kopula, als Gleichheitszeichen und als Ausdruck der Existenz" (*ibid.*); "So entstehen leicht die fundamentalsten Verwechslungen (deren die ganze Philosophie voll ist)" (3.324). Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 116: "Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen —'Wissen', 'Sein', 'Gegenstand', 'Ich', 'Satz', 'Name'—und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muss man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?— Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück".

signo lingüístico afectado de plurivocidad, y la filosofía no debiera hacer otra cosa con él sino separar esos diversos significados (por ejemplo, identidad, relación de clases, etc.). En una palabra: sólo "hay" hechos --no el ser.

##### 5. Posibilidad de la pregunta por el ser

Heidegger no ignora tales objeciones; por el contrario, como Platón, como Aristóteles, como Hegel, es uno de los pensadores que de modo más decidido abordan los temas dialécticamente, a través del camino de la crítica. De este modo, la diferencia ontológica, por ejemplo,

parece ser una diferencia cuyo diferenciado no es diferenciado por nadie, una diferencia para la cual no "hay" ningún diferenciador y para la cual no está convenido ningún ámbito de diferenciación, y mucho menos se lo experimenta. Casi casi podría surgir la opinión —y ser bien sostenida— de que con lo que llamamos "diferencia" entre ente y ser nosotros inventamos y nos imaginamos algo que no "es" y ante todo no necesita "ser"<sup>31</sup>.

La filosofía tiene que moverse a partir de posiciones que no son las suyas, para hacer la crítica interna de las mismas y, una vez instalada en su propio territorio, volver constantemente la mirada hacia el paisaje que éste ofrece. Lo que la filosofía no puede admitir, en cambio, son las *refutaciones*, que en este campo al fin de cuentas son siempre fáciles, pero dislocadas, porque el terreno propio de la refutación es la sofística; de lo que en filosofía se trata, por el contrario, es de "pensar", no de refutar.<sup>32</sup>

Si Husserl decía, refiriéndose a la escuela fenomenológica, que "los verdaderos positivistas somos nosotros", queriendo dar a entender que su pensamiento pretendía no ser en absoluto "constructivo" o "especulativo", sino atenerse rigurosamente a los *fenómenos* —Heidegger tendrá todo derecho a apropiarse la frase de su maestro en la medida en que *el ser sea el fenómeno por excelencia*, el fenómeno primordial, puesto que es lo que hace que los entes sean, lo que les permite aparecer y tener sentido.

<sup>31</sup> Nietzsche II, pp. 207-208

<sup>32</sup> Cf.: "Todo tipo de polémica yerra de antemano la actitud del pensar. El papel de un adversario no es el papel del pensar. Pues un pensar sólo piensa cuando va tras lo que habla en favor de una cuestión. Todo rechazo del hablar tiene aquí siempre el sentido de proteger la cuestión" (*Was heisst Denken?*, p. 49).

¿Qué es lo que debe llamarse "fenómeno" en un señalado sentido? [...] Con evidencia, 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.

Pero lo que en un singular sentido permanece *oculto*, o vuelve a quedar *encubierto*, o sólo se muestra "*desfigurado*", no es tal o cual ente, sino [...] el ser del ente<sup>33</sup>.

Si tenemos cuidado con los términos y los entendemos rectamente, podríamos hablar aquí de una actitud "positivista" o "empirista"—en cuanto que de lo que se trata es de atenerse a los fenómenos y a la experiencia (*Erfahrung*), sólo que en todo el alcance originario de estos términos, respecto del cual el positivismo y el empirismo son radicalmente infieles, en la medida en que estrechan el campo fenoménico a los meros hechos psicofísicos y la experiencia a la experiencia sensible (que, además, consideran como algo evidente de suyo y comprensible sin más ni más). Y todavía podría hablarse también aquí de "pragmatismo"<sup>34</sup> porque frente a toda objeción formal acerca de si es posible o no hacer la pregunta por el ser, y si tiene sentido o no, y si ello "conduce a algo" o no, para Heidegger hay una sola y decisiva respuesta: quien aquí tiene la última palabra es única y exclusivamente la investigación concreta, la marcha misma de la investigación; porque si ésta, a pesar de todos los "defectos formales" de que pudiera padecer o que se le pudieran achacar, nos condujera a efectivas intelecciones y descubrimientos, si nos llevase efectivamente a un ahondamiento y profundización de los problemas y perspectivas, ¿qué podrían importarnos aquellas objeciones, qué valor podrían tener entonces las "refutaciones"?

Objeciones formales como la que argumenta con el *circulus in probando*, fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada e impiden el adelantarse por el campo de la investigación<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Sein und Zeit*, p. 35; trad. J. Gaos modificada, 1ª. ed. p. 41, 3ª. ed. p. 46.

<sup>34</sup> Podría pensarse, y con razón, que lo preferible sería abandonar estas etiquetas —positivismo, empirismo, pragmatismo—, términos ya definitivamente gastados y anquilosados. Los empleamos, sin embargo, para mostrar sus límites mediante la conversión de los mismos en una postura diferente.

<sup>35</sup> *op. cit.*, p. 7; trad. Gaos, 1ª. ed. p. 9, 3ª. ed. p. 17.

Las consideraciones formales son siempre estériles en el terreno de la investigación de los principios —tanto más de aquello que ha de ser el primer "principio" de todos. Aquéllas no son sino consideraciones "abstractas"; mientras que lo que hay que procurar es que el pensar esté concretamente en marcha, operar con él —y efectivamente muchos conceptos no pueden ser en este campo sino conceptos fundamentalmente *operativos*.<sup>36</sup> Los pasos de la investigación, sus etapas, sus conceptos, sus perspectivas, son, no logros definitivos, *Resultaten*, sino más bien mojones, que no valen tanto por sí mismos cuanto por el camino que señalan (cf. § 16). Sólo escaparemos a las objeciones formales si nos disponemos efectivamente a pensar; la pregunta fundamental es, en verdad, un "acontecimiento" que no se efectúa por sí solo (cf. § 10).

#### 6. Carácter determinado-indeterminado del ser

a) Por lo demás, las aporías relativas a la generalidad e indefinibilidad no dicen en el fondo ni una sola palabra sobre qué sea el ser, no hablan en absoluto del ser mismo, sino que se limitan a describir el modo cómo la filosofía —aquí, la lógica— se aproxima al problema, o, mejor, al concepto del ser:

Mediante la elucidación del ser como lo más universal, no se dice nada sobre el ser mismo, sino sólo sobre la manera cómo la metafísica piensa sobre el concepto del ser.

.....  
se dice, en el mejor de los casos, de qué modo se lo piensa [al ser] —a saber, por generalización del ente—, pero no qué significa "ser" <sup>37</sup>.

Sin embargo, no vale sin más ni más decir que el concepto del ser representa algo último, una generalidad (*Allgemeinheit*) suprema, y que, de acuerdo con la ley de la lógica, por ser el concepto más abarcador, el concepto de ser es el más indeterminado y vacío de todos los conceptos.<sup>38</sup> Aquí no nos encontramos con "evidencias", sino con un problema, porque bien pudiera ser que *tal* manera de plantear la cuestión del ser significase nada menos que *obstruir* definitivamente el camino para su entendimiento:

<sup>36</sup> Cf. EUGEN FINK, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeit. für phil. Forschung*, XI (1957), 3, pp. 321 ss.

<sup>37</sup> Nietzsche II, p. 212

<sup>38</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 30-31.

[...] ésta es por cierto la pregunta: si el planteo del ser como el concepto más universal (*allgemeinste*) acierta en la esencia del ser, o si de antemano lo interpreta mal, de tal modo que un preguntar se torna inútil. Ésta es por cierto la pregunta: si el ser puede valer sólo como el concepto más universal que inevitablemente se presenta en todos los conceptos particulares, o si el ser es de esencia totalmente otra y con ello cualquier cosa, sólo que no el objeto de una "ontología"<sup>39</sup>.

Si el ser fuese tan sólo el concepto más general de todos, entonces resultaría evidente que la investigación no debiera hacer otra cosa que volverse hacia sus particularizaciones (*Besonderungen*) en las diversas regiones del ente, y así llegar al ser por el camino de la abstracción, tal como exigía N. Hartmann. Sin embargo, tal planteo es radicalmente torcido. Ya Aristóteles había señalado —y tras él la doctrina escolástica de los *transcendentalia*— que la "generalidad" o "universalidad" del ser no es la propia del género.<sup>40</sup> Y además habría que recordar el viejo argumento platónico:<sup>41</sup> que el "conocimiento" de la igualdad es condición de posibilidad del conocimiento de las cosas iguales, y, en términos más amplios, que el ser es condición de posibilidad de los entes:

Ente por todas partes y siempre a discreción. Por cierto, ¿Pero de dónde sabemos que todo esto que aducimos y enumeramos con tanta seguridad es en cada caso ente?<sup>42</sup>

Para hablar del ente, y decir que "es" o "no es" tal o cual, y, en general, para poder en absoluto conducirnos respecto del ente, es preciso que ya previamente comprendamos "ser" y "no-ser".

¿Cómo habremos empero de comprobar que un ente, que presumimos en alguna parte y algún día, no es, si no podemos previamente distinguir con claridad entre ser y no-ser? ¿Cómo habremos de cumplir esta decidida diferencia si no sabemos de modo igualmente decidido y determinado qué significa lo diferenciado mismo: a saber, no-ser y ser? ¿Qué habría de ser en cada caso y siempre el ente para nosotros, si no comprendiéramos ya "ser" y "no-ser"?

Ahora bien, constantemente nos encuentra, empero, el ente. Lo

<sup>39</sup> *op. cit.*, p. 31.—"Ontología" significa aquí la ontología de Hartmann, a quien sin nombrarlo se critica en todo este pasaje; cf. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, pp. 41 y 46-47; cf. también *Einführung in die Metaphysik*, p. 58, y *Zur Grundlegung*, pp. 41 y 45.

<sup>40</sup> *Met. B*, 3, 998 b 22. Cf. *Sein und Zeit*, p. 3 (trad. 1.ª ed. p. 4, 3.ª ed. p. 12), y *Einführung in die Metaphysik*, p. 61.

<sup>41</sup> *Fedón*, 74 a - 75 c.

<sup>42</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 58.

distinguiamos en su ser-así y ser-otro, juzgamos sobre el ser y el no-ser. Según ello, sabemos unívocamente qué quiere decir "ser". La afirmación según la cual esta palabra es vacía e indeterminada, sería pues sólo un modo superficial de hablar y un error<sup>43</sup>.

Podemos muy bien dudar de si un ente determinado es o no es; podemos equivocarnos acerca de si un ente determinado es así o no es así; mas para todo ello es preciso que previamente distingamos entre ser y no-ser. Y esto no es una invención, sino algo constitutivo de nuestra esencia y algo de lo cual todos tenemos experiencia, así como igualmente distinguimos de manera perfectamente *determinada* y sin dudas entre ser y no-ser, entre ser-que y ser-así (existencia y esencia), entre ser-tal y ser-otro; con lo que se revela lo frágil, lo unilateral e insuficiente de la doctrina corriente, que sólo ve en "ser" una palabra vacía o una significación vaga o evanescente.

La verdad es entonces que el ser es a la vez indeterminado y determinado: el ser es lo enteramente Indeterminado determinado *das bestimmte (süßig) Unbestimmte*.<sup>44</sup> lo completamente indeterminado que a la vez es determinado. Esto permite vislumbrar la esencialísima peculiaridad podríamos decir, heterogeneidad -- del ser respecto de todo lo demás, es decir, respecto de todo ente y de toda palabra que nombre al ente:

Este [algo] determinado es tan determinado y único en su modo (o especie), que hasta debemos decir:

El ser, que le corresponde a todo ente y se dispersa así en lo más corriente, es [a la vez!] lo más peculiar que haya en absoluto<sup>45</sup>.

## 7. La palabra "ser"

b) En cuanto a que se trate aquí de una mera "palabra" y de un error de sintaxis lógica, la cuestión depende, naturalmente, de la filosofía del lenguaje de que se parla. El empirismo lógico reduce el lenguaje a un mero "instrumento" neutro, convencional,<sup>46</sup> de que se sirve un "sujeto" ya constituido para referirse a un "mundo" de cosas también ya constituido.<sup>47</sup> Lo unilateral, y, en definitiva, lo torcido de tal interpretación

<sup>43</sup> *op. cit.*, p. 59

<sup>44</sup> *loc. cit.*

<sup>45</sup> *op. cit.*, p. 60

<sup>46</sup> Cf. R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language* (London, Routledge & Kegan Paul, 1959), p. XV.

<sup>47</sup> Cf. K. O. APPEL, "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía", *Guadalupe Filosóficas* (Rosario), n.º 3 (1962), pp. 5-31 (= "Sprache und Wahrheit in der

salta a la vista si se tiene en cuenta que el lenguaje es ante todo el modo cómo se nos muestran los entes. Que el lenguaje pueda convertirse, y de hecho se convierte, en simple instrumento, y más aun, que se degrade al nivel de las "puras palabras" carentes de significado, meros sonidos para llenar el vacío de la existencia (lo que Heidegger llama *Gerede*, "habladurías"),<sup>48</sup> es perfectamente cierto y cosa de la que nuestra época tiene la alucinante experiencia de la propaganda. Pero tanto más cierto es entonces que tales fenómenos resultan justo de una degradación de la esencia originaria del lenguaje, y que por tanto no son sino síntomas del lenguaje esencial como estado-de-articulado de un mundo. El hombre, en efecto, es el ente cuya esencia reside en que los entes (los que no son él mismo, y él mismo también) se le aparecen, es decir, para el que los entes se encuentran en estado-de-no-ocultos (que es lo que significa la palabra griega *ἀλήθεια*, "verdad") y en definitiva dentro de un horizonte máximo de desocultamiento que es lo que se llama "mundo". La articulación que este mundo asume es —dicho muy someramente— el lenguaje. El lenguaje, por lo tanto, no es una invención del sujeto, tan poco como sea el mundo producto del sujeto o una mera suma de las "cosas", sino que el hombre es ser-en-el-lenguaje en tanto la existencia es estado-de-no-oculto (verdad) *articulado*.

Justamente porque el lenguaje no es nada "añadido", sino constitutivo de la existencia humana, el modo cómo ésta articula su mundo, cualquier decisión acerca del mismo significa una toma de posición metafísica y, en definitiva, la apertura de una verdad ontológica (desvelamiento del ser), de un horizonte de comprensión:

Con la pregunta por la esencia del lenguaje [...] queda ya planteada la pregunta por el ente en totalidad, si es que el lenguaje no es una mera acumulación de palabras para designar cosas individuales [ya] sabidas, sino *el acto originario de apertura (Aufklingen) de la verdad de un mundo*<sup>49</sup>.

### Porque

las palabras y el lenguaje no son cajas donde las cosas pueden ser empaquetadas para el tráfico hablado y escrito. Sólo en la palabra, en el lenguaje, devienen y son las cosas<sup>50</sup>.

gegenwärtigen Situation der Philosophie", *Philosophische Rundschau*, Jhrg. VII (1959), 3/4, pp. 161-184); D. CRUZ VÉLEZ, *¿Para qué ha servido la filosofía?* (Bogotá, Editorial Revista Colombiana, 1967), pp. 57 ss.

<sup>48</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 35. Cf. *Vorträge und Aufsätze*, p. 190.

<sup>49</sup> *Nietzsche I*, p. 364.

<sup>50</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 11.

Y en el caso especial de la palabra "ser", habrá que preguntarse si efectivamente es un mero sonido y su significado un vapor —o si más bien nos parece mero sonido y vocablo huero porque nos encontramos como caídos fuera de lo que la palabra dice y no hallamos la manera de volver a ello.<sup>51</sup>

Más arriba se señaló la peculiaridad de ser el "ser" al mismo tiempo algo indeterminado y determinado. Ello es a la vez un signo de que "ser" no es una mera palabra, ni siquiera una palabra, sino más bien la palabra. No en el sentido de que el ser no fuese más que una palabra —como si entonces "el ser de un ente, por ej. el de un edificio, consistiese en una significación verbal"—<sup>52</sup>, sino en el sentido de que encierra en sí el fundamento de todo lenguaje. Porque si no comprendiésemos lo que esta palabra significa, y la suprimiésemos —a ella y a todas sus formas (es, será, siendo, ente, etc.)— del lenguaje, no ocurriría simplemente (como sucedería si fuese solamente una mera palabra más) que nos encontraríamos con un verbo y un sustantivo menos, sino algo infinitamente más grave: desaparecería el lenguaje como tal.

*Entonces no habría lenguaje en absoluto. No habría en absoluto esto de que en las palabras el ente se abre como tal, de que puede ser interpelado y se hable de él. Pues decir el ente como tal encierra en sí: comprender de antemano el ente en tanto ente, i. e. su ser. Suponiendo que no entendiésemos el ser en absoluto, suponiendo que la palabra "ser" no tuviese siquiera aquella evanescente significación, entonces justamente no habría ni una sola palabra en absoluto [...]*

*[...] entonces todo ente nos quedaría cerrado: el ente que nosotros mismos somos, no menos que el ente que no somos nosotros mismos.<sup>53</sup>*

En este sentido, "ser" es la palabra, y en tal sentido se destaca de cualquier otro vocablo.

El ser mismo está referido a la palabra y depende de ella en un sentido enteramente distinto y más esencial, respecto de lo que ocurre con cualquier ente.

*La palabra "ser" se comporta, en cada una de sus flexiones, de modo esencialmente distinto respecto del ser mismo dicho por ella, de lo que ocurre con todos los otros sustantivos y verbos del lenguaje respecto de los entes dichos en ellos.<sup>54</sup>*

<sup>51</sup> Cf. *op. cit.*, p. 30

<sup>52</sup> *op. cit.*, p. 67

<sup>53</sup> *op. cit.*, pp. 62 y 63

<sup>54</sup> *op. cit.*, p. 67

Por tanto no puede tratarse a su respecto de analizar sus diversos sentidos y separarlos rigurosamente con símbolos especiales que hagan "desaparecer" su multivocidad,<sup>55</sup> tímido procedimiento que encuentra su análogo o contracara en la vía propuesta por Hartmann, consistente en partir de las particularizaciones del ente para elevarse de allí al "ente en tanto ente". Sino que más bien, por el contrario, lo que hay que comenzar por hacer es destacar la esencial "ambigüedad" que le es propia —ser a la vez indeterminado y determinado en su significación—, esforzarse por experimentar a fondo su peculiaridad, porque sólo así podrá mostrarse la legitimidad o ilegitimidad y límites de aquellos procedimientos. Puede creerse comprobar como un simple hecho que se trate de una palabra vacía, de significación evanescente o caprichosa; pero todo lo que llevamos dicho hasta este momento debe más bien y con todo derecho hacernos pensar que la circunstancia de que el hombre, aunque sea de modo indeterminado, siempre comprende el ser, es de la mayor importancia y jerarquía, y lo más digno de ser pensado en la medida en que

allí se manifiesta un poder en el que se funda en general la posibilidad esencial de nuestro *Dasein*<sup>56</sup>.

Y esto no es un mero hecho (*Tatsache*), sino un acontecimiento (*Geschehnis*).

### 3. Necesidad de la pregunta por el ser

Mas no meramente es "posible" la pregunta por el ser —ella es además *necesaria, not-wendig*; nos coloca en un apremio, en el de formularla. Esta necesidad se manifiesta en diversos aspectos.

Los análisis precedentes (§§ 6 y 7) han mostrado la necesidad de que de algún modo comprendamos el "ser", y al par que esta necesidad es la más alta e incomparable.<sup>57</sup> De modo que la mentada "generalidad" del término "ser" no deja que nos alejemos de él como de cualquier término genérico cuya generalidad va de la mano, por así decir, con la evidencia de sus particularizaciones, sino que, por el contrario, exige penetrarla a fondo:

Por tanto, de la "generalidad" (*Allgemeinheit*) del "ser" con referencia a todo ente no resulta que nos apartemos de ella lo más

<sup>55</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart, Kröner, 1969) pp. 180-191 (trad. esp. *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Buenos Aires, Nova, 1967, pp. 239-243).

<sup>56</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 63

<sup>57</sup> *op. cit.*, p. 62.

rápido posible y nos volvámos hacia lo particular, sino que más bien resulta lo contrario: que nosotros perseverámos en ello y admitimos el saber de la singularidad de este nombre y de su denominación<sup>58</sup>.

La comprensión-del-ser no es un *hecho* (*Tatsache*), ni algo "real" o efectivo (*wirklich*), sino una necesidad —mejor, la necesidad— de nuestra existencia, sin la cual no seríamos lo que somos, no seríamos "hombres".<sup>59</sup> Si somos comprensión-del-ser, y fácticamente somos en cada caso en una determinada comprensión-del-ser —y, sin embargo, este "ser" se encuentra con todo "a oscuras", puesto que comprendemos el ser según una significación indeterminada y a la vez determinada, será preciso aclararlo y arrancarlo de tal ocultamiento, es decir, ponerlo en estado-de-no-oculto, será preciso preguntar expresamente por la verdad del ser:

Que en cada caso ya vivimos en una comprensión-del-ser y a la vez el sentido del ser está envuelto en la oscuridad, muestra la necesidad primordial de repetir la pregunta por el sentido del "ser"<sup>60</sup>.

Considerada desde el hombre, no es esta pregunta una cuestión cualquiera, puesto que él siempre se conduce esencialmente respecto del ser. La pregunta resulta así una *radicalización* de su propia esencia:

[el *Dasein*] es el ente que en cada caso ya en su ser se conduce respecto de *aquello* por lo cual se pregunta en esta pregunta. La pregunta-del-ser no es pues, empero, otra cosa sino la radicalización de una tendencia-de-ser esencial perteneciente al *Dasein* mismo, [la radicalización] de la comprensión-del-ser preontológica<sup>61</sup>.

Ahora bien, si echamos una mirada a la filosofía para informarnos sobre el ser, nos encontramos, no sólo con que carecemos de una "respuesta" determinada (en parte por la diversidad de las "respuestas", en parte porque se confunde el ser con el ente),<sup>62</sup> sino que falta aun *la pregunta* misma: ésta no ha sido siquiera adecuadamente formulada ni claramente pensada como tal pregunta,<sup>63</sup> puesto que ha andado confundida con la

<sup>58</sup> *Ibid.*, Cf. N. HARTMANN, *Zur Grundl.*, pp. 45, 47, 48, 88, etc.

<sup>59</sup> Cf. *Einf. in die Met.*, p. 61.

<sup>60</sup> *Sein und Zeit*, p. 4; trad. mía; trad. Guos 1.ª ed., p. 5, 3.ª ed. p. 13

<sup>61</sup> *op. cit.*, p. 15, trad. mía; trad. Guos 1.ª ed. pp. 17-18, 3.ª ed. p. 21

<sup>62</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 1, 4, 9 (trad. Guos 1.ª ed. pp. 2, 6, 11; 3.ª ed. pp. 9, 14, 18)

<sup>63</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 4, 9 (trad. Guos 1.ª ed. pp. 6, 11; 3.ª ed. pp. 14, 18); *Einführung in die Metaphysik*, p. 61: "En el tratado *Ser y tiempo* la pregunta por el sentido del ser, por primera vez en la historia de la filosofía, se plantea propiamente y se desarrolla en tanto pregunta"

relativa al ente supremo y porque no se ha reparado en la peculiaridad de la pregunta y de sus caracteres.

También resulta necesaria y menesterosa de tratamiento la pregunta por el ser si se reflexiona sobre la esencia de nuestra época: la necesidad de la pregunta está íntimamente enlazada con la época misma en que vivimos, en la que justamente el olvido del ser llega a su punto máximo. Nuestra época es a la vez la era planetaria y la era del "último hombre" de que habló Nietzsche, la era del hombre más despreciable, el hombre para el que ha perdido significado la flor, el amor, la estrella, los dioses, y se burla de todo porque todo ha perdido sentido e importancia en el frenesí de la "producción" y de la ilusión de la "felicidad" a toda costa:

¡Ved! Os muestro el *último hombre*.

"¿Qué es el amor? ¿Qué es la erración? ¿Qué es el anhelo? ¿Qué es la estrella?" — así pregunta el último hombre y guiña los ojos.

La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinea el último hombre, que todo lo empequeñece. Su raza es inextinguible como el pulgón: el último hombre es el que más vive.

"Hemos inventado la felicidad" — dicen los últimos hombres y guiñan los ojos<sup>64</sup>.

Nuestra época es el tiempo en que el olvido del ser llega a su máximo extremo en beneficio del ente, en que se entifica el ser y se lo descuida en provecho del ente — lo cual significa a la vez que el hombre *des-cuida* su propia esencia, que es cuidado (*cura*) del ser (cf. § 13), puesto que el hombre como *Dasein* es el "lugar" (*Da*) del ser (cf. § 9).<sup>65</sup> Porque nuestro tiempo sólo conoce entes y modos de operar con el ente (técnica), pero ignora el fundamento de todo esto que le acontece, la oculta comprensión-del-ser que está a su base y que justamente la filosofía debiera tratar de poner de manifiesto. La situación concreta en que vivimos, pues, exige del pensar la renovación de la pregunta por el ser — única, en definitiva, capaz de aclarar el horizonte del sentido de una época histórica.

Y se dice: "renovar" la pregunta, porque la cuestión del ser fue justamente lo que puso y mantuvo en marcha a la filosofía en sus orígenes

<sup>64</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Zarathustras Vorrede, 5 (Kröners Taschenausgabe, p. 14)

<sup>65</sup> Por eso se dice que "el hombre es el pastor del ser"; y se agrega: "En esta dirección solamente piensa *Ser y tiempo* cuando se experimenta la existencia ec-stática como 'cura' ("Brief über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke, 1947, pp. 75-76 = *Wegmarken*, p. 162; trad. en J. P. SARTRE-M. HEIDEGGER, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1960, p. 81).

en Grecia, lo que la colocó en la inquietud.<sup>65</sup> que es rasgo de todo auténtico filosofar, lo que "no dejó descansar el investigar de Platón y Aristóteles",<sup>66</sup> y lo que, aunque ya de modo oculto, constituyó su suelo nutritivo a lo largo de toda su historia. Lo "venerable de su origen",<sup>67</sup> pues, es también signo de su necesidad — de la necesidad *histórica* que es la tarea del filosofar.

Tanto más necesaria, cuanto que la pregunta tiene preeminencia ontológica: en efecto, está a la base misma de la ontología general, por tanto de todas las ontologías regionales, y en consecuencia de todas las ciencias.<sup>68</sup> Ni el hombre, pues, ni ninguno de sus comportamientos teóricos puede siquiera aspirar a la claridad sobre sí mismo, y sobre el fundamento y sentido de cualquier "saber" (incluidos los saberes técnicos), sin la previa claridad que despunte del albor de la formulación de la pregunta por el ser.

Ello sólo puede acontecer en tanto nos dispongamos a preguntar efectivamente por la comprensión-del-ser, que hasta aquí hemos aceptado simplemente como un hecho.<sup>69</sup> Con este propósito debe comenzarse por aclarar el significado de esta pregunta (§ 9), para luego precisar sus caracteres (§ 10) y su índole como acontecimiento (§ 11).

### 9. El significado de la pregunta

El hombre por su esencia comprende el ser, lo interpreta en cada caso, y ésta es la condición merced a la cual los entes se nos hacen accesibles. Y no podemos escapar a la necesidad de interpretarlo siempre en cierto sentido — como idea, como Dios, como materia. Ahora bien, ¿qué significa ese algo tan fundamental que no puede dejar de ser interpretado, que en cada caso — en cada hombre, en cada época histórica — es efectivamente interpretado y que tiene la curiosa característica de que en cada caso es interpretado de modo diferente? Y es preciso advertir que con esta pregunta no se pide ahora una "respuesta", sino más bien que se señale el *horizonte* dentro del que se mueve esta pregunta, el *sentido* de la misma, puesto que ninguna cuestión puede moverse en el vacío y sin que de alguna forma se le señale la dirección en que se la formula y que traza el ámbito de su desarrollo o despliegue.

<sup>65</sup> *Sein und Zeit*, p. 2 (trad. 1.<sup>a</sup>, p. 3, 3.<sup>a</sup>, p. 11).

<sup>66</sup> *loc. cit.*

<sup>67</sup> *op. cit.*, p. 8 (trad. 1.<sup>a</sup> ed. p. 11; 3.<sup>a</sup> ed. p. 18).

<sup>68</sup> *op. cit.*, p. 11 (trad. 1.<sup>a</sup> ed. pp. 13-14; 3.<sup>a</sup> ed. pp. 20-21)

<sup>69</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 63.

A cada paso nos acechan el "sentido común" y las exigencias de la cotidianidad, y por ello es menester, una y otra vez, recoger sus voces para acallarlas. Y, en efecto, el "sentido común" se interroga: esto de preguntar por el ser, ¿no será acaso nada más que una curiosidad erudita, o aun una extravagancia —y nada más? ¿No es el colmo de la abstracción, del alejamiento de la "realidad", ocuparnos tan luego con el ser —nosotros, contemporáneos de una era que creemos de grandes decisiones y tremendas "realizaciones", nosotros que queremos y pretendemos estar bien metidos en la "realidad", en una época que presume de haber acabado por fin con los fantasmas de todas las abstracciones, nosotros que creemos encontrarnos bien sumergidos en la marea de la vida y repudiamos todo lo que huele a generalidades, a vaguedades, a puros conceptos? ¿Cómo puede pensarse que tan abstracta cuestión como la del ser tenga la más remota relación con nuestra época y su destino? Y si, al fin de cuentas, admitiésemos su incidencia en cada hombre individual, ¿no se resolverá con un acto también individual (existencial) de cada uno, pero no preguntando por el ser en general?

Sin embargo, y diga el sentido común lo que quiera, con esta palabra "ser", aparentemente tan inocua, se juega nuestro destino personal e histórico.<sup>70</sup> Porque el *hecho* es que todos entendemos el "es" que, tácita o expresamente, pronunciamos, y de la manera cómo lo interpreta en cada caso el individuo y de cómo lo interpreta una época histórica, dependen en última instancia todas las decisiones fundamentales que tejen la tela de la existencia humana: *es el ser lo que a ésta en definitiva "le va" en cada caso.*<sup>71</sup> individual y colectivo. Es sólo bajo la luz del ser cómo el hombre puede entrar en relación con el ente (incluso el ente que él mismo es), y concebirlo, y manejarlo, y sufrir y luchar con los entes. Todo ello señala que el ser nos *domina*, nos de-termina, nos hace ser lo que en cada caso somos: el "ahí" (*Da*) o "lugar" del ser; por ello llama Heidegger *Dasein* al fundamento del hombre.<sup>72</sup>

El ser—"formalmente" considerado— es la luz a la lumbre de la

<sup>70</sup> *op. cit.*, pp. 28 ss.

<sup>71</sup> *Sein und Zeit*, pp. 41-42 (trad. 1.ª ed. pp. 49-50; 3.ª ed. pp. 53-51)

<sup>72</sup> El *Dasein* no es propiamente el hombre (aunque puede haber pasajes en la obra de Heidegger que tengan este sentido), sino su fundamento; cf. la expresión "el *Dasein* en el hombre" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1951, p. 207). Cf. también: "... der Mensch nur Mensch ist auf dem Grunde des *Daseins in ihm*" (*loc. cit.*); *Dasein* nombra "algo que de ningún modo equivale al ser-hombre" (*Nietzsche I*, p. 278). En su excelente libro *Filosofía sin supuestos*, dice D. CRUZ VÉLEZ: "el término *Dasein* expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser" (p. 201; cf. lo que sigue). Cf. nota 64 bis

cual en cada caso el hombre tiene acceso a los entes, es el fenómeno originario del aparecer mismo en tanto desocultamiento del ente: éste sólo puede mostrarse al resplandor de aquél. Mas el aparecer no aparece por sí solo, si así podemos decir, no hay un aparecer *puro*, sino que el aparecer aparece siempre en aspectos —*εἶδη*. Así ocurre que en cada caso, y en cada momento de la historia de la filosofía, el ser se descubre al hombre de manera diferente, bajo un aspecto (*εἶδος*) diferente. La filosofía dispone en cada caso de una idea del ser (presencia, fundamento), pero que no es nada "natural", sino esencialmente histórica: como "idea" en Platón, como "materia" en el materialismo, como *actus purus* en Santo Tomás, como Espíritu absoluto en Hegel, como voluntad de poderío en Nietzsche, etc., etc.

Mas cada uno de estos "aspectos" es justamente una figura con que en cada caso el ser se presenta, y *no el ser mismo*. Por ello la pregunta originaria por el ser significa el intento de preguntar *qué es eso — el ser— que, alumbrándose en cada caso (individual e histórico) de diferente modo, según figuras distintas, y de un modo que no depende del hombre, esto es, que éste no puede dominar ni disponer —pero que sin embargo "necesita" del hombre para acontecer, puesto que el hombre es el "ahí" (Da) del ser—, "hace" que haya entes y los haya tales o cuales, aquello a cuya luz los entes "son", pero que a su vez no es ya ente.*

La pregunta-por-el-ser no quiere ser, pues, de esta manera, una simple reiteración de lo que la metafísica ha preguntado y a su modo respondido, sino señalar la condición *a priori* de toda metafísica; es una "metafísica de la metafísica". Y lo que se busca entonces no es una mera determinación del ser, no se busca señalar una nueva figura suya —sino que se busca la verdad del ser, i. e., aquello desde donde en cada caso se lo entiende. No es una pregunta "temática", sino esencialmente trascendental: no qué sea el ser —materia, o Dios, esto o lo otro, etc.—, sino qué significa como "condición de posibilidad", como *a priori*, digamos;<sup>73</sup> de lo que se trata es de llegar a la "experiencia" del ser como condición *pura*.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Pero cf. nota 12

<sup>74</sup> Esto permite comprender que Heidegger diga que "Ser -no ente- sólo lo 'hay' en tanto es la verdad. Y ésta sólo es en la medida y en tanto que es el *Dasein*" (*Sein und Zeit*, p. 230, trad. mía; trad. Gaos, 1.ª ed., p. 263, 3.ª ed. p. 251). El pasaje significa que el ser es el estado-de-no-oculto (verdad ontológica) en el que los entes pueden aparecer; pero la verdad la hay a su vez sólo en tanto hay *Dasein* (éste, se ha dicho, es el "ahí" del ser). —La expresión "condición pura" la tomamos de W. Schulz, cf. nota siguiente.

Éste es el modo específicamente propio de Heidegger al formular la cuestión, modo que sólo es posible sobre la base de la experiencia de la historia de la metafísica (pensada como historia del ser).<sup>75</sup> Puede decirse entonces que Heidegger, en este sentido, es radicalmente historicista (la cuestión del ser es *durch und durch geschichtlich*),<sup>76</sup> porque el ser se manifiesta en la historia, la historia es la manifestación del ser, de sus diversos sentidos o figuras.

<sup>75</sup> Me confirman en este modo de ver las cosas W. Schulz y O. Püggeler: "Heidegger ha renunciado a toda posibilidad de establecer (*festlegen*) el ser como esto y lo otro (*das und das*) [...]. Justamente allí yace la posibilidad de poder experimentar el ser como condición *pura*, como condición pura que en cada caso me destina al poder y a la impotencia de modo tal que no puede ser calculado históricamente" (W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 113). "Heidegger no pone, en lugar de la determinación metafísica del ser [el ser como constante presencia], otra diferente. Pregunta más bien a partir de dónde en general puede ser entendido el ser en tanto ser, pregunta por aquello que el 'en tanto' oculta en el giro 'ser en tanto ser': pregunta por la verdad del ser mismo" (O. PÜGGELE, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1965, p. 185; cf. también p.90). En este contexto, v. más adelante § 16 y nota 13a.

En no haber visto que éste es el sentido de la pregunta por el ser en Heidegger reside, a mi modo de ver, la confusión de los tomistas (Gilson, Fabro, y entre nosotros R. ECHAURI en *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, 1961, y nuevamente en *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, Eudeba, 1971) que pretenden exceptuar al Angélico del olvido del ser. Lo fallido de este intento resulta evidente ya por la sola circunstancia de que toda la metafísica distingue entre ente y ser (cf. *supra* § 2), y desde este punto de vista carece de relevancia que se use la palabra *esse*, o se usen *φύσις*, *οὐσία*, o lo que fuera, o que se diga que el *esse* no es *ens* o que se diga que el Bien está más allá de la *ousía*, que sea trascendente o immanente (en cuanto a la tesis de la distinción real, no es cuestión que toque al planteo, que es lo que aquí interesa, sino a una posible solución al problema). Santo Tomás —y toda la metafísica— pregunta por el ser para dar una respuesta a la pregunta que exprese lo que el ser es; piensa ese ser como fundamento y como permanente presencia (Dios), y responde con el *actus purus* —exactamente de la misma manera como el materialismo responde con la materia o el idealismo con el espíritu absoluto: cambia en cada caso el contenido de la respuesta, pero el horizonte de la pregunta es el mismo (justamente porque se trata de la misma estructura onto-teo-lógica de la metafísica). Con Heidegger, en cambio, se transforma radicalmente el planteo, porque lo que le interesa no es saber si el ser es *actus purus*, materia, Idea o lo que fuere, sino preguntarse por eso que se desveló como acto puro, pero también como materia o voluntad de poderío, y que tan "ser" es en un caso como en los otros. Heidegger pregunta (trascendentalmente) por el sentido (= la verdad) del ser en tanto condición de posibilidad para cualquiera de las diversas interpretaciones del ser; no pregunta por el *ipsum esse* "subsistens", sino por el *ipsum esse* "qua diverse comprehenditur", si así podemos decir. "Así la pregunta de la 'filosofía primera', qué sea el ente en cuanto tal, pasando por la pregunta acerca de qué sea el ser en cuanto tal, debe ser retrotraída a la todavía más originaria pregunta: ¿a partir de dónde en general ha de concebirse *actu* del ser, y por cierto con toda la riqueza de las articulaciones y referencias encerradas en él?" (Kant und das Problem der Metaphysik, p. 203). Por eso Heidegger pregunta de dónde proviene que al ser se lo haya interpretado como fundamento y como permanente presencia. Cf. §§ 15 y 16.

<sup>76</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 33. Cf. *Sein und Zeit*, p. 20 (trad. Gaos, 1.ª ed. p. 21, 3.ª ed. p. 31).

Por tanto, lo que se trata de renovar es fundamentalmente una *pregunta* —una pregunta, sin embargo, incomparable respecto de cualquier otra por sus caracteres y porque constituye un “acontecimiento”.

#### 10. Caracteres de la pregunta

La pregunta fundamental<sup>77</sup> de la metafísica suena así: ¿por qué hay en absoluto ente, y no más bien nada? Esta pregunta no es una pregunta cualquiera, sino —“incomparable frente a cualquier otra”—<sup>78</sup> es la *primera* de todas las preguntas. Pero primera no, desde luego, cronológicamente, sino por su jerarquía: porque es la más amplia, la más profunda y la más originaria.

Es *la más amplia* por su alcance, ya que abarca todo ente, cualquiera que sea, pasado, presente o futuro; incluso la nada misma cae dentro de la pregunta, puesto que “es” la nada y porque se la nombra en la pregunta (cf. § 15). Su amplitud, pues, no consiste en que se recorran todos los entes uno por uno, sino en que al formular la pregunta nos colocamos de antemano frente al ente en totalidad: la pregunta, entonces, “abre” la totalidad del ente.

En segundo lugar, es *la más profunda*, puesto que la pregunta “busca el fundamento (*Grund*) para el ente en tanto es ente”, “penetra en el ámbito que yace ‘en el fondo o fundamento’, y por cierto que hasta lo último, hasta el límite”.<sup>79</sup>

Por último, es *la más originaria*. “Originario” se dice, en alemán, “ursprünglich”, derivado del sustantivo “Ursprung”, a su vez término proveniente del prefijo “ur-”, que significa “primitivo”, “originario”, y del sustantivo “Sprung”, “salto”; de donde resulta que *Ursprung* —que usualmente se traduce por “origen”— lo interpreta Heidegger como significando “salto originario”. La pregunta es entonces “la más originaria” (*ursprünglichste*) porque tiene su fundamento en un salto originario, o, mejor, en el salto-originario, que no es sino la trascendencia del *Dasein* (cf. § 12), salto desde toda seguridad (*Geborgenheit*) anterior, desde la cotidianidad donde el hombre vive “seguro” pero perdido para sí mismo, es decir, para sus posibilidades más propias.

<sup>77</sup> Cf. para lo que sigue, *Einführung in die Metaphysik*, cap. I.

<sup>78</sup> *op. cit.*, p. 1.

<sup>79</sup> *op. cit.*, p. 2.

[...] esta eminente pregunta-del-porqué tiene su fundamento en un salto mediante el cual el hombre ejecuta un salto-de desde toda seguridad precedente [...] de su *Dasein*<sup>80</sup>.

Este salto es originario porque se origina a sí mismo, se da su propio fundamento —es un acto de libertad:

[...] el salto de este preguntar se hace-surgir su propio fundamento, lo efectúa saltando. A tal salto que se hace-surgir como fundamento lo llamamos [...] salto-originario [u origen] (*Ursprung*): el hacerse-surgir-el-fundamento<sup>81</sup>.

Lo que acaba de decirse permite barruntar que aquí (cf. §§ 9 y 16) no se trata de una pregunta en el significado usual, en el sentido en que corrientemente formulamos cualquier cuestión, ni de una mera frase interrogativa: “Enunciar la proposición interrogativa, aun en el tono del decir interrogativo, no es todavía preguntar”.<sup>82</sup> La pregunta no consiste en sus palabras ni en la adopción del tono de voz propio de las interrogaciones. Por el contrario, de lo que aquí se trata es de preguntarla “propriadamente”, y para ello se requiere “que poseamos todavía suficiente fuerza de espíritu”<sup>83</sup> como para ejecutarla: se trata, en efecto, de “preguntar la pregunta, es decir, llevarla a cabo, plantearla, obligarse a la situación de este preguntar”,<sup>84</sup> obligarse a lo que la pregunta exige, operando así una transformación total de la actividad habitual de nuestra existencia; porque el “preguntar de esta pregunta es sólo en el salto y como salto, y si no absolutamente nada”.<sup>85</sup> La pregunta, en efecto, consiste esencialmente en un movimiento existencial,<sup>86</sup> en un giro desde la inautenticidad, desde la pérdida en el impersonal, hacia la autenticidad.

### 11. La pregunta como “acontecimiento” (*Geschehnis*)

El *Dasein* consiste en la comprensión-del-ser —es el “lugar” donde el ser se desoculta. Sin embargo, corrientemente este ser suyo le está oculto al hombre, le está ofuscado, desfigurado, disimulado, y se com-

<sup>80</sup> *op. cit.*, p. 4

<sup>81</sup> *op. cit.*, p. 5. En relación con la libertad y la historia de la filosofía, cf. *Der Satz vom Grund*, (Pfullingen, Neske, 1957), pp. 157-158.

<sup>82</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 15

<sup>83</sup> *op. cit.*, pp. 1 y 4

<sup>84</sup> *op. cit.*, p. 1

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 4. Cf. PLATÓN, *Resp.* 518 e - d: περιφωχθή ὄλις τῆς ψυχῆς.

<sup>86</sup> Por ello no se puede saber objetivamente si tal salto se ha cumplido o no (cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 5)

prende a sí mismo de manera inadecuada, impropia; comprendiéndose a partir de los entes con que existe cotidianamente (aquellos de que por lo pronto se cura), se comprende en el modo de la impropiedad, como si él fuera una cosa. Pero le cabe la posibilidad de comprenderse auténticamente, la posibilidad de querer ser sí mismo tomándose a sí mismo por lo que verdaderamente es, siendo sí mismo. Este querer (*Wollen*) ser auténtico, esta elección de la autenticidad o propiedad, se llama estado-de-resuelto (*Entschlossenheit*).

Como el *Dasein* es relación al ser, estado-de-des-oculto (*Ent-borgenheit*) respecto del ser, el estado-de-resuelto significa la plena asunción de tal estado-de-des-oculto, la aceptación de su relación al ser, *quererla*, querer estar en la patencia, querer ser plenamente tal relación hasta su posibilidad más extrema: "... la esencia del estado-de-resuelto consiste en el estado-de-des-oculto del *Dasein* humano para la iluminación del ser."<sup>87</sup>

Este querer-ser-sí-mismo o estado-de-resuelto se opera como querer-saber (*Wissen-wollen*), donde "saber" no significa tener meros conocimientos, sino poder estar en la patencia (*Offenbarkeit*) del ente, poder estar en la verdad<sup>88</sup> en tanto estado-de-no-oculto. Pero querer-saber — a diferencia del puro saber — es preguntar. Por tanto, el estado-de-resuelto es querer estar en la patencia del ente, el estado-de-resuelto se cumple preguntando: "Preguntar es el querer-saber: el estado-de-resuelto respecto del poder-estar en la patencia del ente."<sup>89</sup> El estado-de-resuelto se cumple preguntando porque el preguntar abre el ente en totalidad en su ser.

La pregunta, pues, no puede considerársela como nada verbal, ni tampoco como un acacimiento (*Vorkommis*) entre los tantos acaceres de la realidad, cual la caída de la lluvia o un proceso psíquico, sino que es "un suceso eminente que llamamos acontecimiento (*Geschehnis*)"<sup>90</sup>; en él — si se nos permite la expresión — se gestan (*geschehen*) las *res gestae*, es el origen esencial de la historia (*Geschichte*). Lo eminente de esta pregunta consiste en que en ella se opera la apertura del ente en cuanto ente, lo que se ha llamado el "en cuanto tal":

merced a este preguntar el ente es abierto en totalidad *en cuanto tal* y en la dirección hacia su posible fundamento y mantenido abierto en el preguntar<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> *op. cit.*, p. 16

<sup>88</sup> *loc. cit.*

<sup>89</sup> *op. cit.*, p. 17

<sup>90</sup> *op. cit.*, p. 4

<sup>91</sup> *op. cit.*, p. 3

La pregunta abre, pues, el ente en totalidad y *como ente*, y en la medida en que ello ocurre el ente pierde la "evidencia", la ingenua y natural comprensibilidad con que lo encontramos en la existencia cotidiana; justo porque se pregunta: "¿por qué hay ente y no más bien *nada*?", el ente, *todo* ente, pierde su "naturalidad" (que no es sino la respectiva "evidencia" que le cabe dentro de una determinada figura histórica), y por tanto, puesto en contacto con la posibilidad de no-ser, vacila, queda despojado de la firmeza con que antes dominaba.

Con nuestra pregunta nos colocamos de tal modo en el ente que éste pierde su comprensibilidad-de-suyo *como ente*. En tanto que el ente, dentro de la más amplia y extrema alternativa, la de "o ente o nada", comienza a vacilar, el preguntar mismo pierde todo suelo firme<sup>92</sup>.

Gracias a la pregunta, entonces, y sólo por ella, se abre la posibilidad de que el ente se muestre en su carácter de cuestionable (*Fragetfirdigkeit*), se abre en definitiva lo digno-de-pregunta, el ser. Porque en aquella cuestionabilidad del ente, en la circunstancia de que es, pero también podría no ser, por lo que se pregunta en el fondo es por el ser mismo del ente.<sup>93</sup><sup>94</sup>

Se dijo ya que la pregunta consiste en un salto. Pero, ¿qué es lo que acontece en el acontecimiento que es la pregunta?

## 12. La trascendencia

El salto salta desde lo dado, desde los entes junto a los cuales el *Dasein* por lo pronto existe en su mundo cotidiano —y en definitiva, y en su raíz, el salto es como un desprenderse de los entes, de la simple atadura a ellos, por tanto de la naturaleza, de lo meramente natural en el hombre.

El "hacia dónde", la "dirección" o "meta" del salto, la constituye el mundo (= el ser) —el mundo, no entendido como la suma de los entes o como la totalidad de los mismos, no como algo ya constituido hacia lo cual el hombre pudiese simplemente marchar, sino *como constitutivo del salto mismo, como correlato suyo*. "Mundo" no tiene aquí, pues, significado "cosmológico", por así decirlo, sino que es un "existenciario", un momento esencial de la estructura de la existencia; en tanto el *Dasein* existe, es ser-en-el-mundo, es (*si venia verbo*) "mundeando", y el mundo es así rigurosamente histórico.

<sup>92</sup> *op. cit.*, p. 22

<sup>93</sup> <sup>94</sup> *Cf. op. cit.*, pp. 22, 23, 24.

Ahora bien, ir más allá del ente es *trascender*. En tanto que el mundo *no es un ente*, pero todo ente es intramundano, es decir que sólo puede darse dentro del horizonte de un mundo, este trascender (*Überschritt*) puede interpretarse —y así ocurre en *¿Qué es metafísica?*— como un estar sosteniéndose en la nada (*Hineingehaltenheit in das Nichts*).<sup>93</sup> un mantenerse hacia la nada, vale decir, en lo que *no es ente*.

La nada se revela en la angustia. En la experiencia de este privilegiado temple de ánimo (*Stimmung*), todo ente queda anonadado: el ente como que se desliza de las manos (*entgleitet*).<sup>94</sup> pierde toda su cotidiana evidencia (*Selbsterständlichkeit*), desaparece de él todo lo familiar y disponible —y de este modo queda al desnudo toda la plena extrañeza (*Befremdlichkeit*)<sup>95</sup> que la existencia cotidiana no puede advertir: la fundamental extrañeza de que el ente es y no no es, de que es justamente ente y no nada.<sup>96</sup> De tal guisa, pues, el ente se ha hecho patente *en tanto ente*.

En la clara noche de la nada de la angustia surge por primera vez la apertura del ente como tal: que [el ente] es ente —y no nada<sup>97</sup>.

Aquí tocamos el fondo mismo del *Dasein*: "Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts". "Ser-ahí significa: estar-sosteniéndose hacia y en la nada."<sup>98</sup> El *Da* (ahí) del *Dasein* significa su movimiento de apertura hacia la nada —hacia lo que no es ente, i. e., el ser—, es decir, es trascender: "Manteniéndose hacia y en la nada, es el *Dasein* en cada caso ya más allá del ente en totalidad. Este ser-más-allá por sobre el ente lo llamamos la trascendencia."<sup>99</sup>

Si bien la experiencia de la nada es relativamente rara,<sup>100</sup> ello no significa que también sea infrecuente el mantenerse en la nada. Más bien ocurre que la nada por lo general está "disimulada en su originariedad", en la medida en que la existencia se encuentre perdida entre los entes, pero ello no significa que no esté anonadando (su "función" propia) de continuo y atravesando de un cabo al otro la existencia, de lo que son

<sup>93</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 32 (= *Wegmarken*, p. 15)

<sup>94</sup> *op. cit.*, p. 29 (= *Wegmarken*, p. 9)

<sup>95</sup> *op. cit.*, p. 31 (= *op. cit.*, p. 11)

<sup>96</sup> *loc. cit.*

<sup>97</sup> *loc. cit.*

<sup>98</sup> *op. cit.*, p. 32 (= p. 12)

<sup>99</sup> *op. cit.*, p. 32 = p. 12

<sup>100</sup> *Sein und Zeit*, p. 190; trad. 1.ª ed. p. 219, 3.ª ed. p. 210. Aunque esto vale sólo en cierto sentido, porque la entrega de la existencia cotidiana a los entes intramundanos no es sino lujada de la angustia, i. e. del temple en que se revela el mundo en cuanto tal; cf. *op. cit.*, pp. 185 ss. (trad. 1.ª ed. p. 211; 3.ª ed. pp. 205 ss)

testimonios el fracaso, la prohibición, la privación, la negación, etc.;<sup>101</sup> de modo latente, siempre determina al hombre;<sup>102</sup> y según una ambigüedad o equívoco que le es propio, la nada rechaza de sí y de tal modo remite precisamente al ente, sin que empero "sepamos propiamente de este acontecer".<sup>103</sup> La angustia, pues, hace patente este acontecimiento del trascender, por lo común oculto, pero que es constitutivo del *Dasein*. El trascender, en efecto, no es nada ocasional, sino un acontecimiento que tiene lugar en el *Dasein* en cuanto tal; no es una eventualidad suya, sino su acontecer (*Geschehen*) esencial. "El ir más allá del ente acontece en la esencia del *Dasein*."<sup>104</sup> En tanto el hombre es hombre, existe —ex-siste, es decir, trans-sciende.

De este modo, abierto el ente en tanto ente, el trascender puede recibir al ente en su ser, en su sentido como tal o cual ente. La trascendencia, en efecto, cumple el proyecto (comprensión) del ser del ente,<sup>105</sup> es decir, construye el sistema de referencias que da sentido al ente —o, para decirlo en el lenguaje de Kant: las condiciones de posibilidad del ente. Y en efecto, exponiendo a Kant, pone de relieve Heidegger la finitud del conocimiento humano, que radica en la circunstancia de que no es "ónticamente creador", puesto que "no somos dueños del ente", sino que, en tanto finito, es aquél un "intuir receptivo", es decir, está esencialmente referido a que se le *dé* algo que se le enfrente, que lo afecte;<sup>106</sup> para que haya conocimiento humano *el ente* tiene que mostrarse, ponerse frente, *tiene que darse*.<sup>107</sup> Pero con esto solo no basta: por el otro lado es preciso "que de antemano y en todo tiempo le sea dada al ente la posibilidad del hacer-frente (*Entgegenstehen*)."<sup>108</sup> Ahora bien, estas condiciones de la posibilidad de los objetos (es decir, de que los entes lleguen a ser objetos de conocimiento) *no son el ente* mismo, puesto que son sus condiciones, y por ello las llama Heidegger una *nada* (para señalar lo que no es ente); resulta, pues, que para dar al ente la posibilidad de que haga-frente y sea ob-jeto, el hombre tiene que estar manteniéndose en la nada.<sup>109</sup>

<sup>101</sup> Cf. *Was ist Metaphysik?* pp. 33-34 (= *Wegmarken*, p. 14)

<sup>102</sup> *Sein und Zeit*, p. 189; trad. 1.ª ed. p. 219, 3.ª ed. p. 210.

<sup>103</sup> *Was ist Metaphysik?*, pp. 32-33 (= *Wegmarken*, p. 13)

<sup>104</sup> *op. cit.*, p. 37 = p. 18. Cf. *op. cit.*, p. 32 (= p. 12).

<sup>105</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 212

<sup>106</sup> Dentro de *Sein und Zeit*, este momento corresponde a la *Befindlichkeit* ("encontrarse" o "disposicionalidad")

<sup>107</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 71

<sup>108</sup> *loc. cit.*

<sup>109</sup> *loc. cit.*

Es preciso señalar explícitamente que la "nada" de que aquí se habla no es un  *nihil negaturum* , sino lo que no es ente —es decir, el ser, puesto que éste no se confunde con el ente, sino que es  *diferente*  de él (diferencia ontológica): "la nada [...], que nunca ni en ninguna parte es un ente, se desvela como lo que-se-diferencia de todo ente, que nosotros llamamos el ser".<sup>110</sup> Hemos dicho que la nada es lo que permite que el ente en totalidad se desoculte en cuanto tal, y que el ser es lo que hace ser al ente; el ser y la nada son, pues, lo mismo. "se copertencen"<sup>111</sup> el ser sólo se muestra a la finitud humana como la contrafigura del ente, i. e., como nada. (Por algo pudo decirse —§ 4 b— que el ser parece un vapor y un error; por eso no se encuentra dónde está metido cuando se lo busca entre los entes imaginándose hallarlo como un ente o algo óntico).<sup>112</sup>

También el mundo equivale a la nada —en cuanto que tampoco es ente, sino diferente del ente, y en cuanto ser-en-el-mundo quiere decir trascender hacia el mundo.<sup>113</sup> Mundo equivale asimismo al ser.<sup>114</sup> puesto que el ser es lo que da sentido a la totalidad del ente y constituye el horizonte  *dentro*  del cual tan sólo pueden mostrárcenos los entes: el horizonte máximo de sentido dentro del cual los entes quedan "encerrados" y conectados en su significado. Trascender quiere decir comprender el ser de los entes en tanto entes intramundanos, trascender por sobre éstos hacia el ser, hacia el mundo. El mundo es la respectiva "respuesta" al acontecimiento que es la amenaza de la pérdida de la familiaridad. Tener mundo significa trascender lo dado (los entes), de modo tal que lo dado se convierte en campo de juego para las posibilidades que el  *Dasein*  es: el mundo es la totalidad significativa de lo (existencialmente) posible — el horizonte — del respectivo  *Dasein* . Como las posibilidades (comprensión) es aquello hacia lo cual el  *Dasein*  es, lo que él es anticipándose ( *pro-*

<sup>110</sup>  *Was ist Metaphysik?* , p. 41 =  *Wegmarken* , p. 101. Cf.: "Eine Erfahrung des Seins als des Anderen verschenkt die Angst" ( *op. cit.* , p. 41 = p. 102)

<sup>111</sup>  *op. cit.* , p. 36 = p. 17

<sup>112</sup> Cf.  *Einführung in die Metaphysik* , pp. 23-28; también pp. 66-69. "[...] das Sein nichts Seiendes ist und kein seiendes Bestandteil des Seienden" (p. 67); "Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem" ( *Was ist Metaphysik?* , p. 41 =  *Wegmarken* , p. 101)

<sup>113</sup> La nada no es ente, pero es "algo" (si así puede decirse), a saber, el "horizonte puro" (cf.  *Kant und das Problem der Metaphysik* , p. 111, donde se la pone en relación con el objeto trascendental kantiano), o el "más originario algo" ("ursprünglichstes Etwas",  *Sein und Zeit* , p. 187; trad. 1.ª ed. p. 216, 3.ª ed. p. 207). Respecto de la "nada" como equivalente al mundo, cf.  *ibid.* : "[...] das Nichts, d.h. die Welt als solche".

<sup>114</sup> Cf.  *op. cit.* , p. 117 (trad. 1.ª ed. p. 171; 3.ª ed. p. 165) entre otros pasajes. Sobre esta equivalencia, cf. W. J. RICHARDSON,  *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*  (The Hague, Nijhoff, 1963), p. 167, n. 15.

y hacia lo que se lanza (yección) en la medida en que la existencia es tarea (*Zu-sein*, tener-que-ser), puede decirse que la trascendencia es la *proyección o proyecto del mundo* (*Weltentwurf*) o *proyecto del ser* (*Seinsentwurf*): con la trascendencia "acontece el (aunque oculto y por lo común indeterminado) *proyecto del ser del ente en general*, por cierto de modo que éste se manifiesta por lo pronto y por lo común inarticuladamente y sin embargo en totalidad comprensiblemente".<sup>115</sup> En cuanto que de tal manera el ser se pone en estado-de-no-oculto (verdad), acontece aquí la verdad originaria o *verdad ontológica*, en el horizonte de la cual tan sólo puede el ente a su vez ser llevado a su propio estado-de-no-oculto, o *verdad óntica*.<sup>116</sup>

### 13. *La cura (Sorge)*

Ahora debe observarse que los distintos momentos del trascender — los entes desde los que trasciende, el mundo (ser) hacia el que trasciende, el "movimiento" mismo del trascender — no son instancias separadas, sino que, puesto que constituyen la esencia del *Dasein*, momentos solidarios de una sola estructura unitaria, que es el trascender mismo, es decir, el *Dasein*. Tal unidad estructural es lo que Heidegger llama *Sorge* (cura, preocupación): "la expresión *Sorge* [se emplea como] designación para la *unidad estructural* de la intrínsecamente finita trascendencia del *Dasein*"<sup>117</sup>

(Vistas las cosas según esta perspectiva, el hombre *no* resulta ya pensado como *sujeto*; esta idea del hombre queda radicalmente superada para pensárselo como *Dasein*, movimiento de trascendencia que inaugura un mundo. "*Dasein* quiere decir: *cura (Sorge)* del ser, extáticamente abierto en ella, del ente en cuanto tal."<sup>118</sup>— Por otro lado, se comprende también que la metafísica no tenga propiamente "objeto": su "tema", en efecto, el ser, no es ente, según se ha repetido, y por tanto tampoco "objeto", puesto que "objeto" no es sino el ente en tanto correlato de un "sujeto": "Para la filosofía | . . . a diferencia de las ciencias, | el objeto no sólo no está dado de antemano, sino que no tiene en absoluto objeto. Es un acontecimiento que el ser debe operarse siempre de nuevo (en la

<sup>115</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 212

<sup>116</sup> Cf. *Vom Wesen des Grundes*, 1949, pp. 14-15 (= *Wegmarken*, p. 30). Cf. A. P. CARPIO, "La 'verdad' en la situación actual de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía*, año IX (1969), n.º 11, pp. 7-9.

<sup>117</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 213

<sup>118</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 22

patencia que le es propia). Sólo en este acontecimiento se abre la verdad filosófica" (119).

### 11. La metafísica como trascender

Ahora bien, sobrepasar el ente — τὰ ὑπερά— para ir más allá —πέρα— de él, no es sino la *metafísica*. Por donde se ve que la metafísica, entendida de esta manera, no es una disciplina escolar o una "parte" de la filosofía, ni una casualidad u ocurrencia más o menos caprichosa de algunos hombres, sino que, para emplear palabras de Kant, la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre, constituye su fundamento mismo:

Este ir más allá, empero, es la metafísica misma. Esto implica: La metafísica pertenece a la "naturaleza del hombre". No es ni una asignatura de la filosofía escolar ni un campo de ocurrencias caprichosas. La metafísica es el acontecimiento fundamental en el *Dasein*. Es el *Dasein* mismo (120).

Por ello no es la metafísica nada que se nos pudiera exhibir de fuera como un panorama, ni en lo que nos pudiésemos ir a colocar: "porque —en tanto existimos— ya siempre estamos en ella;" (121) y luego de citar un pasaje del *Fedro* (279 a), dice Heidegger:

En tanto el hombre existe, acontece en cierto modo el filosofar. La filosofía —lo que así llamamos— es el poner-en-marcha de la metafísica, en la que ella viene a sí misma y a sus tareas expresas (122).

De lo que se trata entonces es de poner en marcha, de realizar expresamente el movimiento de la trascendencia —preguntar explícitamente la pregunta fundamental de la metafísica, que la nada misma nos fuerza: ¿por qué hay en absoluto ente y no más bien nada? (123)

(Se notará que aquí la palabra "metafísica" ha tomado un significado diferente del que tenía en los §§ 1-3: allí "metafísica" mentaba las

<sup>119</sup> *op. cit.*, p. 65

<sup>120</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 37 = *Wegmarken*, p. 18. Cf. *Zur Seinsfrage* (Frankfurt a.M., Klostermann, 1956), p. 33 = *Wegmarken*, 241: "Überstieg ist die Metaphysik selbst, wobei dieser Name jetzt nicht eine Lehre und Disciplin der Philosophie meint, sondern dieses, dass 'es' jene Überstieg 'gibt'". En el mismo sentido, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 218. Cf. *Was heisst Denken?*, pp. 24-25.

<sup>121</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 38 (= *Wegmarken*, p. 19)

<sup>122</sup> *loc. cit.*

<sup>123</sup> *loc. cit.*

diversas formas en que el trascender se ha plasmado a lo largo de su historia; aquí se apunta en cambio a lo que acontece *en el fundamento* de cada una de aquellas formas —y en general en todo *Dasein*— y que, justo por constituir el suelo del que han surgido, aquellas formas no podían pensar.)

### 15. Testimonio de Nietzsche

Hemos dicho que la comprensión-del-ser acontece como *proyecto* y como *salto*. Esto significa que este proyecto y su despliegue no pueden jamás ser cuestión de cálculo ni de ningún otro proceso discursivo: se trata de un paso a un orden radicalmente diferente de aquél en que se mueve la "razón", heterogéneo respecto del plano de los entes; a ello alude justamente la palabra "salto".

Tal acontecer puede ejemplificarse con un momento del filósofo de Nietzsche. Cuando en el *Ecce homo* narra las circunstancias en que llegó a su idea del eterno retorno de lo igual, dice: "Da kam mir dieser Gedanke" —"Entonces me vino este pensamiento".<sup>124</sup> Y Heidegger comenta:

El pensamiento del eterno retorno no fue calculado e inferido a partir de otras proposiciones, [sino que] vino; pero vino, como todos los grandes pensamientos, sólo porque —no presentido— estaba preparado y sufrido por un largo trabajo.<sup>125</sup>

Que el pensamiento del eterno retorno "le vino" a Nietzsche, significa que no fue el resultado de un proceso discursivo, sino de un movimiento "brusco", inopinado e imprevisto, de la existencia que se desplaza más allá de todo lo dado, que trasciende —porque precisamente lo que con ese pensamiento se piensa no es nada dado, nada real ni cosa alguna, sino lo que ya no es ente, el ser del ente. El movimiento del trascender va más allá de todos los entes, hacia la nada, por tanto hacia una "zona" en la que todo lo dado se desliza de las manos y donde ya no queda delante *ningún ente*. Más que calcular o deducir, entonces, se trata aquí de "adivinar un enigma". En el cálculo se infiere

paso a paso algo desconocido a partir de lo sabido; el adivinar, en cambio, consiste en un salto, sin hilo conductor y sin los peldaños de una escalera que cualquiera ha de escalar en cualquier momento.

<sup>124</sup> *Ecce homo*, "Also sprach Zarathustra", I (Kröners Taschenausgabe, p. 371)

<sup>125</sup> *Nietzsche I*, p. 263

La captación del enigma es un salto, sobre todo cuando el enigma va al ente en totalidad —aquí no hay ningún ente singular o una multitud de entes a partir de lo cual pudiese jamás inferirse el todo. El adivinar de este enigma se ve forzado a atreverse a salir hacia lo abierto de lo oculto en general, hacia lo no hollado e intransitado, hacia el estado-de-no-oculto (*ἀλήθεια*) de lo más oculto, hacia la verdad. Este adivinar es un aventurarse de la verdad del ente en totalidad <sup>126</sup>.

Aquello que aquí ocupa a Nietzsche, entonces, no es sino el ser del ente: "Lo que Nietzsche llama aquí 'pensamiento' es [...] un proyecto del ente en totalidad respecto de *cómo* el ente es lo que es. Un proyecto tal, abre al ente de modo que por ello todas las cosas transforman su aspecto e importancia".<sup>127</sup> Lo que en este pensamiento se piensa es un proyecto, es decir, no una "cosa", ni un útil, ni nada "ante-los-ojos" (*Vorhandenes*), sino una *posibilidad*. El salto, el trascender, consiste justamente en abrir posibilidades<sup>128</sup> —un salto en el enigma, y con ello, según palabras de Nietzsche, un "ensayo con la verdad"—,<sup>129</sup> y por tratarse de posibilidades el "pensamiento" de que aquí se habla no puede demostrarse, ni darse o documentarse con hechos.

Para el hombre individual esta verdad (*dieses Wahre*), puesto que concierne al ente en totalidad, jamás puede documentarse y demostrarse inmediatamente en su realidad mediante hechos. Al ente en totalidad llegamos siempre sólo mediante un salto en tanto ejecución y co-ejecución y re-ejecución de aquel proyecto, nunca en tanto si-gamos palpando la cadena de hechos y nexos de hechos individuales unos tras otros dentro del dominio de la relación de causa y efecto. Por lo tanto, lo pensado en este pensamiento no es dado nunca como [algo] real individual y cóscico, sino en cada caso es sólo una posibilidad <sup>130</sup>.

Sin embargo, lo dicho está expresado en un lenguaje equívoco: porque al hablar de enigma, y de adivinarlo, nos sentimos casi invencible-

<sup>126</sup> *op. cit.* I, pp. 289-290

<sup>127</sup> *op. cit.*, I, p. 263

<sup>128</sup> Cf. O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, pp. 113 s.

<sup>129</sup> Citado por Heidegger, *Nietzsche* I, p. 290.

<sup>130</sup> *op. cit.*, p. 392. Cf. *op. cit.* I, p. 318: "[...] aquello por lo que aquí se pregunta, el ente en totalidad, no es nunca representable como una cosa subsistente [ante los ojos] en la que cualquiera pudiese hacer comprobaciones a su gusto. El trasladarse al ente en totalidad está bajo condiciones originariamente propias"

mente arrastrados a creer que de lo que se trata en definitiva es de acertar con una solución, que desharía y liquidaría todo lo cuestionable. Mas, por el contrario, "el adivinar (*Erraten*) de este enigma más bien ha de experimentar que éste, en tanto el enigma, no puede hacerse desaparecer",<sup>121</sup>

#### 16. *El otro modo de la pregunta*

Preguntando más allá del ente —¿por qué hay en general ente y no, más bien, nada?—, la metafísica tradicional pregunta por el ser del ente —pero sólo para volver a recibir ese ente en la comprensión-del-ser: "Metafísica es el preguntar más allá del ente sobrepasándolo para volver a recobrarlo en cuanto tal y en totalidad para el pensamiento-conceptual (*Begreifen*)".<sup>122</sup> En otros términos, la metafísica piensa el ser sólo al servicio del ente. Y, por otro lado, la metafísica no piensa tampoco este acontecimiento que es la pregunta (la metafísica misma como acontecimiento) y lo que en ella acontece: la "diferencia" entre ser y ente; sino que cumple el trascender sobre el ente sólo para apresurarse a dar una respuesta, aduciendo lo que entiende en cada caso como ser del ente e interpretándolo como fundamento, causa u "origen" del ente (materia, Dios, espíritu absoluto, etc., etc.), y que no es sino el ente supremo, pero no el ser. A la metafísica de este modo le queda cerrada la nada y la experiencia del ser que proviene de ella y en la que el ser se manifiesta en su propia verdad (en su propio estado-de-no-oculto), y no en la del ente; así como tampoco tematiza la tácita idea del ser con que hasta aquí se ha movido en su trasfondo, la del ser como permanente presencia.

Pero esta pregunta fundamental de la metafísica puede preguntarse "en un sentido totalmente distinto",<sup>123</sup> que es lo que intenta Heidegger y se ha ensayado mostrar más arriba (cf. §§ 11-12); de esta manera, *Was ist Metaphysik?* (1929), en lugar de hacer la pregunta dirigiendo la mirada al ente, pregunta justamente por lo que *no* es ente, por la nada. En efecto, la pregunta fundamental de la metafísica, tal como se la formula al final del escrito citado, significa preguntar lo siguiente:

¿De dónde proviene que por doquier el ente tiene la primacía y reclama para sí todo "es", mientras que lo que no es un ente —la nada entendida así como el ser mismo— queda olvidado?<sup>124</sup>

<sup>121</sup> *op. cit.* I, 290

<sup>122</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 35 (= *Wegmarken*, p. 15)

<sup>123</sup> *op. cit.*, p. 21 (= p. 210)

<sup>124</sup> *op. cit.*, p. 21 (= p. 211)

Comprendida de este modo, tal como ocurre con su despliegue en la *Introducción a la metafísica*, la pregunta —destacando y acentuando el giro "... y no más bien *nada*"— se orienta hacia la nada, i.e., hacia el ser como lo otro del ente, y hacia la diferencia; de tal manera la pregunta se cumple a partir del fundamento mismo de la metafísica y como pregunta por este fundamento.<sup>135</sup> Esto es justamente lo que Heidegger se ha esforzado por hacer a lo largo de todos sus años de pensador: a través de diversos caminos y senderos, de marchas y contramarchas, por atajos o por vías reales, con numerosos recodos, desvíos y sendas sin salida, no ha procurado otra cosa sino llevar plenamente a cabo esta única pregunta dirigida al fundamento y fondo de la metafísica, al suelo desde el que procede y del que se alimenta: el ser y la diferencia.

Ahora bien, cuando el pensar reflexiona sobre este acontecimiento que es la metafísica y en el que acontece la diferencia, cuando se piensa la trascendencia y el ser por sí mismos (en su verdad), cuando se piensa la esencia de la metafísica, esencia a la cual esta misma no tiene acceso, entonces, según Heidegger, queda superada la metafísica, como forma histórica ya agotada, y se ofrece la posibilidad de que se le abra al hombre una dimensión más originaria, el pensar del ser o pensar esencial (*wesentliches Denken*), del cual Heidegger mismo no se considera más que el heraldo.

(Preguntar, con todo, si tal superación de la metafísica no es sino una metafísica de la metafísica —con frase de Kant que Heidegger recuerda en *Kant y el problema de la metafísica*—, es decir, si efectivamente se inaugura así una dimensión esencialmente nueva del pensar, o si no se trata más que de una nueva forma de metafísica, una apropiación más honda de la metafísica misma; o si en todo esto no hay más que una *disputatio de nomine* —todo ello es cuestión que aquí apenas si puede apuntarse).

### 17. La "respuesta" a la pregunta por el ser

Lo que se lleva dicho ha de permitir comprender qué pueda significar, dentro del horizonte del pensar heideggeriano, hablar de una "respuesta" a la cuestión del ser.

La actitud típica de la metafísica consiste en esperar siempre una *respuesta* a aquello por lo que pregunta, y ello de modo tal que en última instancia sólo interesaría en filosofía la respuesta, su *resultado* —en una palabra, lo puramente doxográfico: la filosofía se concibe así como un

<sup>135</sup> *loc. cit.*

posible sistema de respuestas. ¿Y no es esto acaso "natural" —esperar que a una pregunta siga una respuesta?

En efecto, ello es "natural". Sólo que lo "natural" quiere decir aquí los hábitos cotidianos; porque no hay nada "natural" en el hombre, sino que lo que así se llama es únicamente lo comprensible-de-suyo dentro de un determinado contexto histórico. Mas la filosofía, por su parte, es el mundo vuelto al revés y su preguntar un preguntar extra-ordinario.<sup>136</sup> De modo entonces que si la espera del resultado, y en general toda forma de "eficacia", es propia y está justificada en la actitud técnico-científica y en muchas formas de la conducta cotidiana, es sin embargo absolutamente irrelevante e impropia en la filosofía, en el dominio de la pregunta por el ser.

El investigador en las ciencias pregunta para alcanzar respuestas utilizables. El pensador piensa para fundar una *cuestionabilidad*, algo *digno de pregunta* respecto del ente en totalidad. El investigador se mueve siempre sobre el suelo de lo ya decidido: que hay naturaleza, que hay historia, que hay arte, que cosa tal puede hacérsela objeto de consideración. Para el pensador no hay nada semejante; él está en la decisión acerca de qué sea, en absoluto, y qué sea el ente.<sup>137</sup>

Dentro del modo de pensar de Heidegger, pues, no puede haber propiamente una "tesis" sobre el ser (*Seinsthese*),<sup>138</sup> una "respuesta" en el sentido usual de la palabra.<sup>139</sup> Ya en una de las primeras páginas de *Ser y tiempo* se encuentra el siguiente pasaje, que muchos comentaristas parecen haber leído demasiado a la ligera:

[...] no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una proposición aislada y ciega. La respuesta no se capta con repetir lo que enuncia en forma proposicional, sobre todo

<sup>136</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 10. Respecto de lo "natural", cf. *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962, pp. 29-30 (trad., pp. 43-44).

<sup>137</sup> *Nietzsche I*, p. 477

<sup>138</sup> Cf. MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidegger, Kerle, 1958, pp. 105-106 (trad. esp., *Crisis de la metafísica*, Buenos Aires, Sur, 1961, pp. 112-113); O. PÜGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 11: "Ein Denker, der selbst unterwegs ist, hat keine Lehre, die nur anzunehmen und weiterzugeben wäre, zu vermitteln". Cf. además nota 75.

<sup>139</sup> Es preciso no olvidar este aspecto para determinar el alcance de la "crítica" según la cual Heidegger habría "fracasado" al no responder a su pregunta. No es ésa, sin embargo, su pretensión. En el Prefacio a *Vorträge und Aufsätze*, por ejemplo, dice que, en tanto pensador en camino, sólo puede, "wenn es hochkommt, nur weisen, ohne selbst ein Weiser im Sinne des σοφός zu sein". — Para lo que sigue, cf. mi trabajo citado, "La 'verdad' en la situación actual de la filosofía", pp. 10-11, de donde se han retomado algunas fórmulas.

si se la toma como un resultado aislado y como la mera manifestación de una "posición" [...]. La respuesta da, de acuerdo con su sentido más propio, una indicación para la investigación ontológica concreta. [...] —y solamente da eso<sup>140</sup>.

Aquí se dice, con toda la claridad posible, que del interrogar por el ser no puede esperarse una respuesta entendida como simple solución, es decir, una proposición "aislada y ciega" que tuviera sentido por sí misma y que representase el "resultado" del trabajo filosófico y fuese separable del resto de éste, una proposición ya lista que bastaría repetir verbalmente para poseer así la —pretendida— "verdad" de la filosofía. Por el contrario, tal modo de ver equivaldría a convertir la filosofía en doxografía, y en última instancia en un sistema de recetas.

Pero el pasaje citado dice todavía algo más, y más decisivo: que en filosofía una "respuesta", "de acuerdo con su sentido más propio" como respuesta filosófica a una pregunta filosófica, no da nada más que "una indicación para la investigación ontológica concreta". Esto significa que la "respuesta" ha de consistir tan sólo en una señal<sup>141</sup> para la investigación, para que ésta *marche* efectivamente, para que el pensar piense; la respuesta no debe entenderse nunca como resultado sino como *indicación para un camino* que es camino de investigación, esto es, de *interrogación*: eso es lo único que la respuesta puede dar. Porque lo decisivo y esencial en filosofía es "estar en camino" (*unterwegs*) —en el camino del pensar—; "lo permanente en el pensar es el camino".<sup>142</sup> La filosofía no es sino un interrogar radical que sólo logra su cumplimiento en la serie de sus interrogaciones y como responsabilidad en que la pregunta se vuelve más originaria, de modo que ninguna respuesta pueda jamás anularla.

<sup>140</sup> *Sein und Zeit*, p. 19; trad. Gaos modificada, 1.ª ed. pp. 22-23, 3.ª ed. p. 29. Cf. *op. cit.*, p. 36 (trad. 1.ª ed. p. 42, 3.ª ed. p. 47).- Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), 1949, p. 11 (trad. Roces, p. 8): "Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das blosse Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entberht; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen".

<sup>141</sup> Cf. el título *Wegmarken*.

<sup>142</sup> "Aus einem Gespräch von der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1960, p. 99. Cf. *Sein und Zeit*, p. 437 (trad. 1.ª ed. p. 502, 3.ª ed. p. 470), donde aparece la expresión "unterwegs".- La palabra "camino" (*Weg*), y muchas otras expresiones emparentadas con ella ("en camino, paso, marcha, experiencia, etc.) son frecuentísimas en los textos del filósofo; los pasajes que aquí se citan están tomados casi al azar (Sobre la palabra china "tao" y su sentido como camino, cf. *Unterwegs zur Sprache*, p. 198). Sobre este aspecto "itinerante" del pensamiento heideggeriano insiste especialmente O. PÜGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers* (cf. v. gr., pp. 9, 10, 94-95)

Toda pregunta legítima respecto del asunto que trata, es ya el puente que lleva a la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre sólo el último paso de las preguntas. Paso, sin embargo, que queda sin cumplir sin la larga serie de los primeros y subsiguientes pasos. La respuesta esencial extrae su potencia del empeño, de la insistencia del preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una responsabilidad. En ésta el preguntar despierta más originariamente. Por ello también a la pregunta auténtica no la anula la respuesta encontrada<sup>143</sup>.

Por el contrario, todo el sentido de la "respuesta" depende de su enraizamiento en las preguntas y de que se nutre de ellas:

La respuesta a la pregunta, como toda genuina respuesta, es sólo la más extrema salida del último paso de una larga serie de pasos inquisitivos. Toda respuesta conserva su fuerza como respuesta sólo en tanto está enraizada en el preguntar<sup>144</sup>.

Contra las ilusiones del "sentido común", del entendimiento cotidiano, el pensar se encuentra más próximo de aquello que busca cuando se mantiene en marcha, que no cuando se imagina haberlo alcanzado y quiere instalarse en ello.<sup>145</sup> Las frases se repiten: "Todo es camino",<sup>146</sup> "todo reside en el camino".<sup>147</sup> Porque en la pregunta el pensar, en lugar de permanecer instalado y quietado, ensaya la más profunda transformación en su referencia a lo que "le va" al *Dasein* en su propio ser, es decir, en su referencia al ser mismo, que es la dimensión que lo sostiene y por respecto a la cual piensa: "La serie de pasos del preguntar es en sí el camino de un pensar que, en lugar de suministrar representaciones y conceptos, se experimenta y pone a prueba como transformación de la referencia al ser."<sup>148</sup>

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la diferencia ontológica, para referirnos al núcleo mismo de este pensar. La diferencia entre ser y ente no es un tema que se traiga a colación para "solucionar" la pregunta

<sup>143</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 40 = *Wegmarken*, p. 100.

<sup>144</sup> "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1952), p. 58

<sup>145</sup> "Los caminos pensantes de la explicación (*Erörterung*) tienen de peculiar que, encontrándonos en camino sobre tales caminos, nos encontramos más cerca del lugar (*Ort*) que cuando procuramos persuadirnos de haber llegado al lugar para instalarnos en él" (*Der Satz vom Grund*, p. 106)

<sup>146</sup> *Unterwegs zur Sprache*, p. 198

<sup>147</sup> *Der Satz vom Grund*, p. 106

<sup>148</sup> *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1949), p. 27 = *Wegmarken*, p. 97

por el ser y acabar con ella, sino, por el contrario, para "agravar" su problematidad, para darle más peso e importancia, para exacerbar, digamos, el preguntar mismo:

[...] la "diferencia ontológica" no se la introduce para resolver con ello la pregunta de la ontología, sino para nombrar aquello que, en tanto hasta ahora no preguntado, hace digna-de-pregunta y cuestionable en su fondo a toda "ontología", es decir, a la metafísica<sup>149</sup>.

La pregunta, entonces, no puede esperar sino una renovación, una radicalización, una profundización, de la pregunta misma: por ello la filosofía es para Heidegger pensar itinerante; no respuesta, ni siquiera un pensar que simplemente duda, sino pensar en camino hacia lo digno-de-pregunta (*Fragwürdiges*). Y éste fue también el sentido de la gran filosofía griega, el sentido del filosofar de Aristóteles, por ejemplo, porque también para él la pregunta por el ser fue una pregunta perpetua (*immerwährende*), tal como lo expresa el famoso pasaje del libro Z de la *Metafísica*: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν* (1028 b 2s.). Heidegger nos invita a volver a meditar y comprender en todo su alcance estas palabras. Porque, en efecto,

De nada sirve, por cierto, volver a citar ahora esta frase de Aristóteles si se pasa por alto que ella exige incesantemente la marcha sobre el camino que conduce a lo digno-de-pregunta. El mantenerse en tal preguntar separa con un abismo a este pensador, Aristóteles, de todo aristotelismo, que, como toda secta filosófica, transforma lo digno-de-pregunta en una respuesta definitiva. Mas donde tal no acontece, lo digno-de-pregunta se convierte en lo meramente dudoso. Y esto se muestra entonces como lo inseguro y quebradizo que amenaza caer a pedazos. Por ello hace falta el seguro que combina todo en una seguridad que se pueda abarcar con la mirada. Tal combinación aseguradora, *σίσημα*, es el sistema. Comienza entonces

<sup>149</sup> Nietzsche II, p. 209. Este es, además, el sentido de la "Fundamentalontologie" cf. *ibid.* Del mismo modo, respecto del "destino del ser": "La expresión de 'destino del ser' no es una respuesta, sino una pregunta" (*Der Satz vom Grund*, p. 109). Cf.: "el que se habla del destino y de la historia del ser sólo ha de entenderse como la referencia a la actitud adecuada para el hombre, en la cual debe estar pronto a tomar en todo acontecer un algo de lo que en absoluto no puede disponerse y que no debe el hombre pretender ponerlo bajo su poder mediante el pensar especulativo" (L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a. M., Ullstein, 1957, p. 106)

a dominar el representar conceptual sistemático y constructor de sistemas <sup>149</sup>.

Porque si lo que se busca son las soluciones hechas y la "seguridad" de los resultados, la respuesta "se despide" del vivo y auténtico preguntar y el pensar en verdad se aniquila, aun como respuesta, para convertirse en mera opinión cosificada y muerta, en cadáver del pensamiento, despojado para siempre de todo poder de fundamentación.

La respuesta es sólo el último de todos los pasos del pensar mismo, y una respuesta que se despide del preguntar, se aniquila a sí misma en cuanto respuesta y resulta así incapaz de fundamentar ningún saber, sólo acarrea y consolida el mero opinar <sup>151</sup>.

<sup>149</sup> *Was heisst Denken?*, pp. 123-129. El pasaje de Aristóteles (*Met. Z. I, 1020 b 3*) lo cita Heidegger varias veces: *Kant und das Problem der Metaphysik*, in fine; *Was ist das - die Philosophie?* p. 24 (trad. esp., p. 31); *Nietzsche I*, p. 453.

<sup>151</sup> *Nietzsche I*, pp. 457-458. Cf.: "Quien espera del pensar sólo un seguro y calcula el día en que tengamos un resultado listo, éste exige del pensar su autoaniquilación" "Moira", en *Vorträge und Aufsätze*, p. 256). Por último, no estará de más recordar cuántos títulos en la obra de Heidegger son interrogaciones o contienen la palabra "Frage" ("pregunta"): *Was ist Metaphysik?*, *Was heisst Denken?*, *Zur Seinsfrage*, *Was ist das - die Philosophie?*, *Die Frage nach dem Ding*, "Wozu Dichter?", "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", "Die Frage nach der Technik".

LA LOGICA DE E. LASK COMO TRANSICION ENTRE  
LA TEORIA DEL JUICIO EN H. RICKERT Y EL  
CONCEPTO DE VERDAD EN M. HEIDEGGER

Por Konrad Hobe y A. Orlando Pugliese

ESTE trabajo tiene poco de estudio crítico y exotérico. Por razones obvias —el título es ya un programa—, debió concebirse y realizarse en principio casi como un estudio de filosofía filológica. De ahí también cierta pesadez en su aparato textual y en la reiteración constante de su perspectiva de análisis interpretativo. Su motivación no está dada, sin embargo, por preocupaciones filológicas, ni siquiera históricas. Antes que nada pretende constituirse en necesario estudio preliminar, exigido por una metodología consciente, para la crítica de base de ciertos modos del pensamiento contemporáneo considerablemente difundidos, por ejemplo para la crítica del "heideggerismo" y de la fenomenología. La crítica misma —inclusive la determinación semántica de este ya abusivo y confuso término— exigiría, en cambio, otros planteos de carácter menos inmanente que el de nuestro trabajo, en primer lugar la discusión de las componentes neohegelianas (es decir, no sólo de las neokantianas) en algunas obras de Heidegger, y debe postergarse de momento. (Para esta crítica cfr., por ejemplo, Orlando Pugliese: "Auseinandersetzung mit der Vermittlungsproblematik in einer 'nichtwissenschaftlichen' Philosophie", en: *Philosophisches Jahrbuch*, 77. Jg., 1. Halbband, Freiburg/München, 1970.)

Por otra parte, pese al amplio conocimiento y a la gran difusión de la obra y del sistema filosófico de Rickert en los países latinoamericanos, por ejemplo de su *Ciencia cultural y ciencia natural*, que Ortega había publicado en español ya en 1922, nunca se puso a Rickert en conexión interpretativa con Heidegger, cuando este último, a su vez, comenzó a ser traducido y a adquirir en estos países la casi inexplicable gran popularidad —académica y extraacadémica— que le conocemos hoy. Esa conexión interpretativa tampoco se había establecido, sin embargo, en Alemania misma, donde la relación entre Heidegger y la filosofía de la vida y de los valores se agotaba en el análisis de las obras de Dilthey y de Scheler,

y esto no sólo en la medida de su tratamiento expreso en la obra de Heidegger. Hay pues, sobre todo en el caso de América Latina, una cierta discontinuidad en la reconstrucción histórica de la filosofía alemana en las primeras décadas de este siglo, pues esa semejanza en el grado de difusión debería hacer evidente cierta proximidad filosófica inicial, máxime habiendo sido reconocida en un principio expresamente como tal por el mismo Heidegger y habiendo existido entre él y Rickert una relación de alumno a profesor en el momento decisivo de la carrera universitaria alemana, el de la "habilitación", que Heidegger obtuvo precisamente por mediación de Rickert cuando éste era todavía profesor en Friburgo. La proximidad filosófica inicial entre Rickert y Heidegger está ya exteriormente insinuada por el hecho de que, con unos 25 años de diferencia, el tema de las respectivas tesis doctorales tiene que ver con la teoría del concepto y del juicio. (La de Rickert, hecha con Windelband, apareció traducida al español por primera vez —con el título de *Teoría de la definición*— en 1960, lo que confirma indirectamente lo que decimos acerca de la continua y gran difusión de la obra de Rickert en América Latina, pues esa tesis es nada menos que de 1888. La tesis doctoral de Heidegger (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, 1914) no ha sido, en cambio, traducida al español, lo cual es explicable, debido a su escaso valor filosófico.)

Sólo algunos especialistas conocían hasta hace poco, en cambio, las obras completas de Emil Lask, publicadas en 3 volúmenes en 1923/24, es decir, antes de *Ser y tiempo*, y ninguna de las más importantes —en la medida en que podemos verificarlo— ha sido traducida al español, pese a su gran interés, especialmente para la lógica y la filosofía del Derecho. Si se tiene en cuenta la señalada gran difusión de Rickert y Heidegger en este continente, ello constituye, sin duda, una cierta contradicción. (La tesis doctoral presentada ya en 1939 en la Universidad de La Plata sobre *Emil Lask y el problema de las categorías filosóficas* —cfr. al respecto la bibliografía al final de este trabajo— es una curiosa y notable excepción, sintomática para la situación de los estudios filosóficos en el país.)

En Alemania misma, la difusión de Rickert declinó rápidamente ya desde mucho antes de su muerte (1936), y no ha vuelto a resurgir su estudio ni siquiera en conexión con las filosofías de la historia y de los valores o con las críticas de éstas desde diversas instancias. La obra de Lask es, sin duda, de más alcance y precisión filosóficas que la suya, e inclusive de mayor originalidad y potencia especulativa, lo que explica también el que haya estado reapareciendo con cierta frecuencia en la

bibliografía filosófica primaria y secundaria de los últimos años. Indirectamente, esto es consecuencia no tanto de las pocas alusiones a Lask en la obra de Heidegger, sino más bien de la similitud inicial de ciertos planteos en uno y otro. Así lo indica expresamente una de tales referencias en la última publicación de Heidegger, en *Z. S. d. D.*, tercera parte: "Mein Weg in die Phänomenologie". (Sobre las abreviaturas utilizadas en nuestras citas, cfr. la bibliografía final.) La amplia obra docente y escrita de Husserl en las primeras tres décadas del siglo y luego, en los años 20 y 30, la rápida difusión y gran importancia de la de Heidegger, todo ello sin contar con hechos tan importantes como la publicación de las obras completas de Dilthey (1914-1936), de Hegel (1911 ss. y 1927-1940) y de J. G. Fichte (1911-1912), el neokantianismo de Marburgo y el desarrollo de la antropología filosófica y la sociología, contribuyeron a que se eclipsara el interés por la obra de Rickert, la que en comparación no podía ofrecer mucho más que cierta facilidad de comprensión a veces cercana a lo trivial. El desarrollo de la filosofía ha sido en Alemania por largos períodos, mucho más que en ningún otro lado, desarrollo de la filosofía académica exclusivamente. Si Lask hubiese podido continuar en su cátedra de Heidelberg, es probable que la filosofía alemana de las dos importantes décadas entre ambas guerras mundiales presentara constelaciones muy diferentes de las que nos hemos habituado a considerar.

El pensamiento de Heidegger parece constituir un nuevo y radical punto de partida frente a la teoría del conocimiento de Rickert, sin transición alguna entre uno y otra. Es posible mostrar, sin embargo, como pretendemos hacerlo en el presente trabajo, que Emil Lask, el alumno y amigo de Rickert, el profesor y amigo del joven Heidegger, había fijado una dirección especulativa y formulado una serie de ideas que permiten vislumbrar ya los rasgos capitales, en cierto sentido el aspecto fundamental, del pensamiento de Heidegger y que constituyen, por lo tanto, una dimensión original, sin parangón en la filosofía de entonces. Ese fundamental aspecto puede considerarse, además, como uno de los momentos de diferenciación de *Ser y tiempo* respecto de los escritos lógicos y algunos fenomenológicos de Husserl. Las investigaciones de Lask habían surgido de la necesidad de superar una contradicción en la gnoseología de Rickert. Cuando tuvo que hacer para ello considerables transformaciones de esa gnoseología, Lask obedecía a una motivación existente ya en la teoría del conocimiento de Rickert, aunque de modo por completo oculto y acaso inconsciente para él mismo, una motivación

que condujo finalmente a la superación del predominio de la llamada "lógica autónoma" del idealismo trascendental. Hay así una línea de transición, mediada en varios aspectos, entre Rickert y Heidegger. La mediación está dada, expresamente o no, por la teoría del juicio de Lask.

Emil Lask cayó en la primera Guerra Mundial, en 1915, cuando no había cumplido aún 40 años. Heidegger, quien en ese mismo año hizo su habilitación para obtener, a propuesta de Rickert, la "venia docendi" en la Universidad de Friburgo, había conocido y estudiado ya en su época de estudiante —en 1912, como él mismo cuenta— los escritos principales de Lask. A través de Rickert, se familiarizó ahora por completo con ellos. El contacto personal databa también de aquella temprana época. Cuando en 1916 se publicó su trabajo de habilitación sobre la doctrina de las categorías y de las significaciones en Duns Scoto, agregó Heidegger, en una nota preliminar, a los usuales agradecimientos para su maestro Rickert, una referencia bastante patética de homenaje a Lask. Si aquél había despertado "el interés por la historia en el matemático hasta ahora ajeno a ella" —como dice Heidegger haciendo alusión sin duda a sus estudios iniciales de matemáticas—, Lask debió de haberle hecho redescubrir el carácter originario del planteo lógico trascendental en la teoría del juicio. Esta preocupación por la raíz común de lo histórico y lo lógico es tanto más constatable, cuanto que Heidegger agrega al texto publicado de su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto, un capítulo-epílogo en que señala repetidamente la necesidad de integrar toda concreción histórica del problema de las categorías en el "problema (trascendental) del juicio y del sujeto" y en que, inesperadamente, dice haber tomado para ello su orientación no sólo de la filosofía de los valores, sino también y ante todo del "poderoso sistema de una cosmovisión histórica, de Hegel" (D. S., 241). El "interés común por lo óntico y lo histórico" había sido también la principal motivación de la larga correspondencia epistolar entre Dilthey y el conde Paul von Yorck (Halle, 1923), a la cual *Ser y tiempo* dará luego, en el § 77, mucho más importancia que a cualquier obra de Rickert. Pero en el joven Heidegger, a la altura de los comienzos de la docencia universitaria, no son pues tanto las investigaciones de Husserl sobre la "conciencia pura" y el sujeto trascendental (o más bien "transcúente") las que sirven de orientación a Heidegger, sino las del historicismo, las de la filosofía de la vida y los valores y el principio hegeliano de que el momento teórico-lógico del espíritu especulativo constituye sólo una de las formas de la vida del "espíritu absoluto", que es en cuanto

tal esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término" (D. S., 238. Cfr. Pugliese, pp. 97 ss. y 130 ss.).

Trataremos primeramente la transformación de la teoría del conocimiento, en especial de la teoría del juicio, de Rickert en el pensamiento de Lask (I) y luego la relación de Lask con Heidegger (II). Una bibliografía completa sobre la obra de Lask, así como las indicaciones bibliográficas restantes se agregan al final del trabajo.

### I. De Rickert a Lask

En su teoría del juicio, Rickert supone como ya dadas las representaciones que aparecen luego en el juicio mismo como sujeto y predicado, y sólo pregunta por el fundamento de su unión originaria. El objeto es sólo aquello que se constituye en el juicio como conexión de las representaciones entre sí. El objeto no es nada fuera del conocimiento por juicios. Rickert quiere evitar con este planteo un realismo que no sería capaz de explicar cómo el juicio, que debe conocer el objeto, puede constituirse como referencia precisamente a ese objeto todavía no conocido. Es que el objeto está dado sólo en cuanto "puesto" por el juicio cognoscitivo. Rickert ve el fundamento de la unión de las representaciones —fundamento que concede objetividad a la actividad cognoscitiva y que él llama consecuentemente "objeto del conocimiento"— en un "deber", en un "deber-ser" que está frente al sujeto cognoscente, es decir, que es trascendente respecto de él, y que al manifestarse en el análisis del juicio impone al sujeto cognoscente la tarea de reunir unas con otras, en sentido positivo o negativo, las representaciones.

La base de su teoría del conocimiento es, por lo tanto, la separación de las componentes representativas, en el sujeto y el predicado del juicio, respecto de ese deber-ser no representativo, el cual se corresponde, a su vez, no con la facultad de representación, sino con la *voluntad*. El conocimiento propiamente dicho radica sólo en la toma de posición, afirmativa o negativa, respecto del deber-ser, la que conduce a su vez a la reunión afirmativa o negativa de las representaciones en el juicio y la proposición. Las meras representaciones, tal como están contenidas ya en la pregunta, por ejemplo, no constituyen de por sí ningún conocimiento. "Con las palabras 'esto es blanco' expreso exactamente la misma verdad que con el 'sí' que responde a la pregunta '¿es esto blanco?' En la pregunta están ya pues todas aquellas componentes del juicio que pueden

designarse como representaciones, y sin embargo, la pregunta no es todavía ningún conocimiento, puesto que su esencia consiste precisamente en la búsqueda del conocimiento. El 'sí' no agrega a las representaciones contenidas en la pregunta ninguna nueva representación; pero sólo con él surge el juicio que nos da el conocimiento buscado por la pregunta" (Rickert, Z. W., 182).

Rickert aisló así, en forma cortante, la esencia del juicio, el deber-ser, de las representaciones. Inclusive el contenido representativo del *predicado* aparece y se mantiene cuidadosamente separado del deber-ser, aunque en ocasiones parezca no suceder así. Esto se puede constatar en aquellos pasajes en que Rickert quiere exponer precisamente la relación intrínseca del deber-ser con la *categoría*, es decir con el predicado. La categoría, dice, constituye la *mediación* entre el deber-ser trascendente y la síntesis del juicio realizada en el reconocimiento de ese deber-ser. Llama a la categoría "...concepto de algo fundamentante del ser según la norma y medida del deber-ser, es decir, de algo que constituye en cierto modo el tránsito del deber-ser al ser..." (G. d. E. (2), 172; cfr. G. d. E. (6), 363 s.). Este ser de que se habla aquí es por supuesto el ser del objeto constituido en y por el juicio cognoscitivo. Sin embargo, Rickert llega a este resultado mediante el análisis de lo que los lógicos llaman una "proposición existencial", de la proposición "color es" (G. d. E. (2), 169), respecto de la cual señala que el predicado, el "es", no posee en absoluto ningún carácter de representación, ninguna función representativa. Sobre el "ser" de este "es" dice Rickert allí mismo: "El concepto de ser tiene significado sólo en la afirmación. La afirmación se agrega sin embargo a las representaciones del juicio como algo de carácter no representativo..." (G. d. E. (2), 169). Un *predicado de carácter no representativo* mediatiza por tanto el deber-ser con un acto sintético de reconocimiento, pues tal predicado no expresa sino lo que el deber-ser establece. El que Rickert haya elegido como ejemplo de su amplia tesis —él habla en principio sólo de la categoría en cuanto tal— una proposición existencial cuyo predicado no implica representación alguna, se debe a que no podía de ningún modo atribuir a un predicado de carácter representativo la *mediación* y, por tanto, la unidad entre representación y deber-ser, sin verse obligado, al mismo tiempo, a abandonar la radical separación que había hecho entre representaciones (como fundamento del juicio) y reconocimiento del deber-ser (como conocimiento propiamente dicho), es decir, sin verse obligado a abandonar de raíz su propia teoría del conocimiento.

Sin embargo, la separación entre las representaciones y un deber-ser es insostenible. Rickert no ha considerado ni menos determinado el *sentido* del sujeto y del predicado en cuanto "elementos" del objeto constituido. En efecto, en el *sentido* de ambos "elementos" del juicio está ya supuesta y presente la relación que guardan entre sí. Es posible, sin duda, distinguir de las representaciones un acto de síntesis afirmativa o negativa como toma de posición propia respecto de la síntesis misma. Pero tal acto tiene su fundamento, su "razón suficiente", en las representaciones mismas y en lo significado por ellas, no en un deber-ser aislado. En este punto, y aun menos que en ninguno, Rickert no puede apelar a la tradición kantiana. Es propio de la esencia del predicado el referirse a algo, el ser *significado* de algo. El sujeto es por su sentido algo a lo cual puede referirse algo, el predicado. Es posible por cierto, por así decir, en un estadio anterior al conocimiento mismo, sentar y analizar ambos elementos aisladamente, es decir, prescindir por abstracción de su carácter referencial recíproco, como lo ha hecho Rickert mismo con todo derecho en el caso de la pregunta. Sólo el sentido de ambos elementos en cuanto significado no representativo decide la pertenencia recíproca. El sujeto y el predicado remiten de por sí al carácter positivo o negativo de pertenencia recíproca que les es inherente. Sólo esa pertenencia recíproca puede constituir el fundamento de la síntesis afirmativa o negativa, el fundamento u objetividad del objeto; el juicio no hace más que explicitar, volver hacia afuera, la referencia intrínseca de los elementos: la forma del juicio surge de su contenido referencial. Rickert, por el contrario, separó e independizó artificialmente, al presuponer un deber-ser como raíz de la afirmación y de la negación, el momento referencial asentado ya con el sujeto y el predicado mismos. La exigencia al sujeto cognoscente de afirmar o negar la síntesis, una exigencia que surge ya, en correspondencia con él, del mero sentido referencial recíproco, positivo o negativo, del sujeto y del predicado, debía convertirse consiguientemente en un deber-ser autónomo, totalmente independiente de las representaciones. Rickert aísla abstractamente de las representaciones el carácter referencial que les es esencialmente inherente (en tanto sujeto y predicado).

La crítica de Lask a Rickert se concentra precisamente en este punto. Lask señala que para Rickert la categoría había sido originariamente una "instancia de carácter no representativo" (L. v. U., 410). Alude con ello a aquel pasaje de *Gegenstand der Erkenntnis* (2.ª edición), citado más arriba, sobre la determinación de la categoría mediante un ejemplo de

proposición existencial (cfr. L. v. U., 410, nota 3). Contra esta determinación y yendo más allá de ella, Lask agrega inmediatamente: "Esto está en abierta contradicción con los supuestos de la teoría del juicio. En efecto, la categoría aparece tanto en la pregunta como en la afirmación y la negación. Ella tiene que estar referida evidentemente a la instancia de carácter representativo. Ahora bien, si a pesar de ello se debe conservar y confirmar el carácter valorativo de la categoría, conciliándolo con las consecuencias de la neutralización tal como se derivan de la teoría del juicio, entonces no puede tratarse de la totalidad de la categoría presente en la instancia de carácter representativo e indiferente respecto del valor, sino sólo de un contenido meramente representativo de ella, de un mero fragmento de categoría. Sólo la cualidad valorativa que se agrega en la decisión del juicio completa el fragmento de categoría convirtiéndolo en categoría total" (L. v. U., 410 s.). Lask quiere superar la separación de representaciones y deber-ser, tal como aparece en Rickert, separación que considera como desconocimiento de la naturaleza de las representaciones, más del predicado que de la categoría misma, volviendo a poner en primera línea la instancia fenoménica y prestando atención a aquello que Rickert había descuidado, a saber: la referencia intrínseca y recíproca de lo significado por el sujeto y el predicado en cuanto tales, presente ya en el juicio como una referencia que no tiene más que ser actualizada a manera de decisión por quien juzga. Su *Teoría del juicio*, aparecida en 1912 (el mismo año en que se publicó la tesis doctoral de Heidegger sobre *La teoría del juicio en el psicologismo*), tiene precisamente por finalidad formular esta crítica a Rickert. En principio, Lask parece repetir simplemente la teoría del conocimiento de Rickert cuando distingue dos "etapas" en el conocimiento surgido del y por el juicio (cfr. L. v. U., 296). La primera "etapa" es el mero objeto de la decisión tomada en el juicio, lo que él llama también "objeto primario" (L. v. U., 299) y que se corresponde en Rickert con las partes componentes del juicio en cuanto son representaciones (cfr. Z. W., 182). Con el objeto, "sólo se ha llegado a la conexión de los elementos, a la relación del 'sujeto' con el 'predicado' entre sí, mientras que la cualidad se ha dejado todavía sin decidir" (L. v. U., 313). Se trata de "una mera referencia, una mera 'relación de representaciones', por ejemplo entre Tierra y movimiento" (L. v. U., 313). La cualidad se agrega sólo en la segunda "etapa" del conocimiento, en el tomar posición, afirmando o negando, respecto de la relación primaria u "objeto primario". Se trata, como en el caso de Rickert, de una decisión tomada con y en el acto de juzgar (cfr. L. v.

U., 311). Por eso puede decir Lask que "el juzgar no consiste sino en dar un fallo sobre la pertenencia o no pertenencia recíproca entre las partes componentes de una relación" (L. v. U., 310). La "relación" es el objeto primario, la mera relación de las representaciones. Pero Lask repite así sólo el punto de partida de la teoría de Rickert, la separación entre la mera relación representativa sujeto-predicado y la toma de posición en el juicio mismo, para poder someter inmediatamente tal punto de partida a su propia crítica. La decisiva debilidad de la concepción de Rickert analizada más arriba aparece, descrita ahora en el lenguaje de Lask, de la siguiente manera: Los "objetos primarios" pueden estar unidos entre sí en una mera relación representativa, neutral en cuanto al nexo mismo, sólo para el sujeto cognoscente. Pero esto no es sino una abstracción puramente subjetiva: "... es indiscutible que sólo ante los ojos de la subjetividad hay tal construcción privada de cualidad, no en sí" (L. v. Y., 313). "En sí los elementos del juicio están ya en relación de pertenencia positiva o negativa. Lask habla de la "pertenencia recíproca en sí de las partes constitutivas en los objetos de la decisión del juicio" (L. v. U., 311). Esta "pertenencia en sí" significa la referencia intrínseca de los elementos simples —sujeto y predicado— entre sí. "La decisión tomada en el juicio no es lo que da de pronto y por añedidura la cualidad [el carácter de pertenencia o no]; es sólo el intento de atribuir tal cualidad a un nexo al que de todos modos le corresponde ya en sí" (L. v. U., 313). Con ello Lask ha eliminado tanto la disolución de la relación intrínseca de referencia recíproca entre el sujeto y el predicado como el aislamiento de la referencia misma para convertirla en un deber-ser abstracto. En efecto, el criterio del acto de juzgar es ahora el sentido referencial inherente al sujeto y al predicado en cuanto tales, la correspondencia recíproca, positiva o negativa, subsistente en sí en ellos, pero no como un deber-ser de oscura trascendentalidad. El pasaje citado anteriormente: "el juzgar no puede consistir sino en dar un fallo sobre la pertenencia o no pertenencia recíproca entre las partes componentes de una relación" tiene evidentemente sentido polémico contra Rickert. Por otra parte, es fácil ver que la teoría del juicio de Lask, sobre todo por el papel decisivo que concede a la decisión del sujeto, se aproxima mucho más a la teoría clásica y aristotélica que la de Rickert. En cambio —y esto es bastante sorprendente tratándose de "neokantianos"—, ni Rickert ni Lask han tenido en cuenta en esta exposición los profundos análisis de Kant mismo en la *Crítica de la razón pura* acerca de la "imaginación" y el "esquema" tras-

centadales y de su función mediadora en la génesis de los juicios sintéticos *a priori*.

En los apuntes para un trabajo proyectado alrededor de 1913/14 pero que nunca llegó a escribir, caracteriza Lask retrospectivamente su crítica a Rickert de la siguiente manera: "... Lo que ofrezco de nuevo es una teoría del sentido basada en la teoría de la forma, en la duplicidad f[orma] - m[ateria]; esto quiere decir, en último término, que yo doy prioridad al *momento relacional* sobre el que se basa también el concepto de forma, que yo considero como contenido ya en el concepto de forma el lazo de unión entre valencia en general y ente [?]. Esto no es todavía (el caso) en Rickert; en él forma y contenido no tienen relación alguna entre sí. Esta es también la objeción que dirigí anteriormente contra Rickert... En Rickert las formas flotan de hecho en el aire (Z. S. d. L., 166; el signo de interrogación es del editor del texto, el subrayado es nuestro). Es precisamente este "flotar en el aire" lo que contradice el contenido de lo que se quiere significar con el sujeto "entitativo" y el predicado "valorativo".

Sin embargo, al considerar Lask como criterio para decidir sobre el objeto primario el objeto mismo en su comportamiento formal y no un deber-ser independiente, corre el peligro de volver a caer en la teoría de la coincidencia o paralelismo, en la teoría del realismo, que tampoco había podido explicar sin contradicciones el conocimiento y que había sido superada a su manera por Rickert con la tesis de un objeto constituido sobre la base de un deber-ser al que se accede por vías intuitivas, inclusive "sentimentales". De hecho se le ha reprochado a Lask esta recaída (de ahí nuestra anterior alusión a la lógica aristotélica). Así escribe Ernst Cassirer, por ejemplo, sobre la teoría del juicio de Lask: "El viejo enigma de la 'cosa en sí' está otra vez sin solución ante nosotros" (Cassirer, 10). Inclusive Rickert mismo constata en Lask el acercamiento a una "concepción dudosamente emparentada con el realismo gnoseológico..." (G. d. E. (6), 284). La teoría del juicio de Lask estaría asegurada contra esta objeción sólo si el objeto mismo, antes de constituirse en conocimiento propiamente dicho en el juicio, tuviese ya una relación de cognoscibilidad con el sujeto cognoscente. Lask vio, por cierto, claramente este punto. Su libro *La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías*, que apareció en 1911, un año antes de la *Teoría del juicio*, tenía en el fondo únicamente la intención de mostrar que el objeto desde un primer momento es siempre y sólo *objeto para nosotros*, es decir, que es siempre un "algo", una "materia" más determinadas significaciones. El material está para el sujeto cognoscente desde siempre en un *lógos*

como totalidad y origen de las significaciones; el objeto es siempre "inmanente al *lógos*", como dice Lask. *El objeto es siempre, fundamentalmente, sentido*. Cuando Lask, en su *Teoría del juicio*, habla de objeto "trascendente" o de sentido "trascendente", se refiere como siempre a este objeto inmanente respecto del *lógos*: si lo llama sin embargo "trascendente", es sólo a causa de su independencia respecto del sujeto cognoscente (cfr. L. v. U., 414, nota 1, y 415, nota 1). "... Ser objeto consiste en estar flotando como *valer* ante las vivencias. En el objeto se hallan reunidos estos dos momentos: el estar puesto ante las vivencias, el *objectum esse*... y, por otro lado, la heterogeneidad e independencia, conservadas en esta condición y posibilidad, frente a las vivencias mismas (Z. S. d. L., 85). Este objeto inmanente al *lógos* es la *verdad*, fundamento de la verdad del juicio y anterior a ella. " 'Objeto' es: verdad que 'está frente' a la subjetividad, que vale para ella" (L. d. Ph., 30). El *lógos*, que en cuanto tal no es todavía significación (L. d. Ph., 72), constituye el momento de la claridad, el fundamento de la significación o la forma originaria; no es sino la clarificación misma: "Se puede caracterizar el momento lógico de la forma también como momento de la claridad, y la misión de consumir la forma, es decir, la misión que cumple el contenido lógico respecto del material, como misión de la claridad" (L. d. Ph., 75).

Con la inmanencia respecto del *lógos*, con este momento esclarecedor entre el sujeto cognoscente y el material, un momento que abarca a ambos y al mismo tiempo los trasciende, llega Lask al concepto fundamental de todo su pensamiento. Todo objeto, también el objeto ético, el estético y el suprasensible, además también la pura significación no sensible objetivada, es inmanente al *lógos*. Con esta inmanencia "lógica" se evita la contradicción del realismo ingenuo. En efecto, porque el objeto, en cuanto inmanente al *lógos*, es ya desde siempre "algo" para nosotros en y por la significación, por eso puede constituirse en el criterio decisivo para el juicio sobre el "objeto primario": lo reconocido en el juicio se conoce ya de antemano en cuanto significación lógica. El juicio no hace más que exteriorizar la conexión significativa previa al juicio. En qué medida esta concepción se aproxima al platonismo y a la teoría de la "anamnesis" ha de quedar de momento sin averiguación. Por lo demás, no es la transcripción de *λόγος* en *lógos* lo que trasmite tantos residuos de la filosofía y lógica clásicas en la teoría de Lask, sino más bien la aporía gnoseológica misma: la subsistencia de subjetividad y objetividad, inclusive en la pura reflexión.

Al deber-ser trascendental y normativo, a su carácter de valor su-

puestamente objetivizante, no le concede Lask, pues, prioridad originaria alguna. Por sobre el "objeto primario" con la pertenencia recíproca, positiva o negativa y subsistente en sí, de sus elementos, el deber-ser queda reducido ahora a las significaciones en la inmanencia "lógica", al *sentido*. El carácter coercitivo que el sentido tiene en la teoría de Rickert aparece ahora reducido a una simple "invitación" que va del objeto mismo al sujeto cognoscente. Lask habla del sentido, con expresiones poco felices, como de "la dignidad del reconocer" (se trata de un genitivo subjetivo), como de "lo que merece la entrega", como de aquello a lo que "corresponde de derecho" tal entrega (Primat, 353; cfr. también Z. S. d. L., 92). Con ello alude siempre al sentido de las significaciones, no a una norma de valor aislada de ellas. En correspondencia, tampoco el conocer es, como en Rickert, re-conocimiento de un deber-ser, lo cual ocurriría en el "sentimiento" (cfr. G. d. E. (2), 106 y *passim*, Z. W., 185), un planteo, por lo demás, en que quedaba por completo sin aclarar la cuestión ontológica del acceso a una dimensión trascendente a partir del sentimiento subjetivo. Por el contrario, al considerar el juicio como revelación expresa de significaciones "conocidas" ya de antemano, Lask concibe la inmanencia respecto del *lógos* como un fundamento ontológico. Las implicaciones de este planteo son muy interesantes, como veremos al final. Es conveniente por de pronto recalcar que la naturaleza de esta inmanencia no está analizada con mayor detenimiento en Lask, de tal manera que hablar de un "conocimiento" de las significaciones previo al acto de juzgar constituye un motivo oscuramente kantiano y de difícil determinación.

Aunque Lask, por haber abandonado el concepto de deber-ser y, por tanto, también el de valor, se separa así por completo de la filosofía de los valores en el sentido de Rickert, conserva no obstante la terminología de éste. La crítica a la teoría de Rickert y su superación aparecen por eso terminológicamente como mero deslizamiento del significado y de relación en conceptos utilizados por ambos. Para Rickert, quien llama también "valor" al deber-ser en sí, es decir abstraído de su referencia al sujeto (cfr. Z. W., 210), es fundamental que ese deber-ser (o valor) tenga prioridad respecto del ser, o sea respecto del objeto sentado precisamente por él. Por eso dice "...que el deber-ser trascendente y su reconocimiento es conceptualmente anterior al ser inmanente" (G. d. E. (2), 151). Lask da igualmente el nombre de deber-ser a la significación del material, es decir, a su valencia, a su ser o valor respecto del sujeto; pero cuando lo hace, se refiere a algo distinto de lo que Rickert pensaba. Claro que

no invierte simplemente la formulación de Rickert: no habla nunca de una prioridad del ser respecto del deber-ser. Si lo hiciese, entonces el deber-ser, eso que llama también "dignidad de reconocimiento", parecería otra vez desligado de la categoría y del material. Por eso Lask piensa aquí, contra todo orden de prioridades, en la *identidad* del ser y el deber-ser. El 27 de noviembre de 1910 escribe a Rickert: "El ser es *idéntico* al deber-ser, es esto lo que se reconoce (en el juicio), y no un aposteriori frente a él" (W. W., II, 273). En el abandono de la prioridad del deber-ser respecto del ser se manifiesta el distanciamiento de Lask frente a la filosofía del valor, aunque la terminología siga siendo la misma. La citada objeción de Cassirer, el neokantiano de Marburgo, aunque siga teniendo vigencia, no alcanza a Lask como a Rickert. En último término, se trata del problema de la relación entre las dos primeras "Críticas" de Kant, o del problema de la "raíz" común a la razón teórica y a la razón práctica, un problema del que Kant fue siempre consciente hasta el punto de considerarlo *el* problema de la crítica y que en su alternativa motivó, como se sabe, las dos direcciones del neokantianismo.

El concepto de immanencia respecto del *lógos*, tal como lo expone Lask, implica también un aspecto polémico contra el idealismo trascendental. La lógica autónoma, es decir, no diferenciada materialmente, del idealismo trascendental no está en condiciones, según la crítica de Lask, de captar lo individual del material. Ya en su tesis doctoral escribe Lask contra Kant: "De acuerdo con la manera Kantiana de valorar, lo esencial del valor no puede consistir nunca, en ningún caso, en las diferencias individuales, sino sólo en el factor de la razón, por doquier idéntico. La subsunción al valor no penetra en el núcleo de la individualidad, sino que afecta sólo una parte, una nota característica, la cual debe ser común a innumerables ejemplares de la misma esfera de valor. El objeto recibe su valor en razón de este elemento común, no por su individualidad" (Fichtes Idealismus, 16). Lask esgrime implícitamente este mismo argumento de que una lógica autónoma no puede aprehender lo individual también contra cualquier otro tipo de lo que —en su opinión— podría ser autonomía lógica. Así el mismo argumento está dirigido no sólo contra el "emanantismo" lógico de Hegel y contra la deducción de las categorías a partir de la dialéctica del Yo y no-Yo en el Yo, tal como sucede en Fichte. El mismo argumento constituye la base de su crítica a Windelband, a la deducción de categorías puras a partir de la estructura de la conciencia misma (cfr. el "System der Kategorien" de este último). Es verdad que Lask nunca se ocupó críticamente de los neokantianos de

Marburgo; pero su argumento se vuelve también, incidentalmente, contra la deducción, en Cohen y Natorp, del sistema categorial a partir de una lógica originaria. (Claro que en ningún lado, ni en él ni en los neokantianos de ambas direcciones, está planteado el problema de la especificidad humana del *lógos*, es decir, el problema de la identificación rigurosa y con carácter de supuesto del *lógos* de la tradición clásica con la "*differentia specifica*" del ser humano en general, un problema del que la polémica Sepúlveda-Las Casas por el período de la conquista de América por España y la búsqueda, tantas veces violenta hoy, de "formas de vida propias", no son sino "hiperfenómenos" de carácter casi anecdótico).

Pero Lask no rechaza pura y simplemente la lógica autónoma. Ha descubierto más bien que ella utiliza el material sólo como "substrato", de tal modo que sus resultados podrían servir muy adecuadamente para una aprehensión parcial del ser. Así, por ejemplo, en el caso de las metodologías —fundamentadas filosóficamente— de la Historia y del Derecho, toma Lask como punto de partida un dualismo metódico que se corresponde con dos tipos de valores: el personal de la valoración abstracta y el "transpersonal" de la totalidad real de valores, respectivamente. Para este dualismo recurre, como buen alumno de Rickert, a valores absolutos. Pero, en realidad, ambos tipos de valores se corresponden con las dos únicas formas fundamentales de la lógica tal como las concibe Lask: la analítica y la emanantista. Falta en él, por cierto, la deducción propiamente dicha de los dos tipos de valor a partir de la lógica. Es que Lask los considera, al menos en el caso de la filosofía del Derecho, como mediados por la cosmovisión, por la *Weltanschauung*. De todos modos se trata, en último término, de tipos de autonomía lógica que captan, a su manera, la realidad. (Estos aspectos han sido tratados detenidamente en la tesis inédita de Konrad Hobe sobre Lask citada en la bibliografía.) Esta misma tendencia de Lask caracteriza también ciertos rudimentos de lógica autónoma en su teoría general del conocimiento (que en él se distingue, claro está, de la metodología de la Historia y del Derecho como "ciencias culturales"). Tal principio rudimentario de lógica autónoma se encuentra en su teoría de las "categorías reflexivas generales" o categorías de generalidad reflexiva. El sujeto, dice Lask en su *Lógica de la filosofía*, puede volver en el conocimiento reflexivamente sobre una categoría cargada de significación y abstraer mediante una "vivencia débil, privada de vida" (L. d. Ph., 139) de todas las significaciones que remiten al contenido específico de esa categoría. Sólo queda entonces como remanente un modelo del "contenido en general", un mero esquema, una

mera determinación. Este material obtenido por reflexión se diferencia a su vez en categorías propiamente dichas. Así surge primeramente la categoría de la identidad, luego, por ejemplo —Lask no las enumera sistemáticamente— la categoría de la desigualdad, la de la alteridad, la de la relación conjuntiva “y”, la de la pluralidad, la del número (cfr. L. d. Ph., 142, 164 s.).

Las categorías reflexivas se refieren a *cualquier* contenido específico; son, por eso, categorías reflexivas *generales*, categorías de generalidad reflexiva. Todo este sector de referencias a objetos es fundado, ciertamente, por la subjetividad; tiene, sin embargo, validez objetiva (L. d. Ph., 143, 146 s.). Como categorías reflexivas generales de origen subjetivo, autónomo frente al material específico, no pueden, sin embargo, aprehender lo individual del objeto. Desde el punto de vista de la individualidad, las categorías reflexivas generales aparecen inclusive como una información ajena a las cosas. Lask reconoce por lo tanto la existencia de una lógica autónoma, aclarando al mismo tiempo que la referencia originaria a las cosas no pertenece a éstas mismas, lo que no excluye, sin embargo, la legitimidad del acceso.

Las categorías reflexivas generales de Lask se corresponden, desde el punto de vista sistemático y pese a su contenido totalmente distinto, con las “formas puras del entendimiento” en Kant. Esto se puede constatar ya en cierto tipo de argumentación de su tesis doctoral. Esta tesis, con la cual Lask en 1901, bajo la dirección de Rickert, se doctoró en Friburgo, tiene por título: *El idealismo de Fichte y la historia*. Trata sobre todo de la teoría del conocimiento en Fichte desde un punto de vista genético y evolutivo. Intenta mostrar así que el pensamiento de Fichte, desde la *Teoría de la ciencia* de 1794 hasta sus últimos escritos, se ha ido volcando en dirección al rechazo del sistema de categorías construido racionalmente. Las construcciones racionales características de la *Teoría de la ciencia* de 1794 —en la cual Fichte intenta precisamente una nueva fundamentación de las categorías del entendimiento— habrían sido relegadas cada vez más a segundo plano por la acentuación de lo empírico-irracional, de lo individual. Si bien Fichte habría conservado hasta el final aquellas construcciones racionales, les habría ido concediendo cada vez más sólo una función subordinada (cfr. Fichtes Idealismus, esp. 138 ss.). Ahora bien, es precisamente esta relación que Lask cree descubrir en el Fichte de la madurez, la que él mismo supone como existente entre lo empírico immanente al *lógos* y la referencia de las categorías reflexivas generales. De la misma manera cuando Lask consigue superar, tal como se ha des-

crito, la aporía de la separación de representaciones y deber-ser en la teoría de Rickert, responde también a una motivación ya presente, de algún modo, en el pensamiento de Rickert mismo.

El análisis del juicio llevó a Rickert a oponer al sujeto en cuanto "conciencia en general" un deber-ser independiente de él y, por tanto, trascendente. Tal análisis se contenta, sin embargo, con exponer estos conceptos sin indagar su origen. Éste queda en la oscuridad, lo cual iba a ser más tarde criticado legítimamente también por Heidegger (cfr. S. u. Z., 229). El que en el acto de juzgar haya frente al que juzga o emite el juicio un "algo" con carácter de validez general, un puro "valer" no sometido a su arbitrariedad y, en este sentido, trascendente, es en el fondo trivial. Filosóficamente no se adelanta nada con ello. Pero este análisis de Rickert no es en realidad lo que parece y lo que quiere parecer: superación de la lógica autónoma subjetiva y, con ello, una posición contraria a todo esfuerzo por obtener categorías puras a partir de la reflexión sobre la estructura de la conciencia misma. La "deducción" kantiana de las categorías como funciones del entendimiento puro se realiza en una dimensión que Rickert con su análisis del juicio no puede alcanzar en absoluto. De ahí su deficiencia y trivialidad. Es que el problema tratado por él en sus investigaciones sólo se puede abordar precisamente en esta dimensión. El que Rickert no haya reparado en esta deficiencia de su planteo sólo se puede atribuir a su inexpreso prejuicio de que él, con su análisis de una instancia supuestamente ajena a la immanencia, había abandonado ya el campo de lo que se da como estructura de la conciencia en la pura reflexión.

También la intención dominante y central de la filosofía de Lask es encontrar un fundamento para la teoría del conocimiento más allá de toda lógica autónoma. Sólo en este sentido limitado, en cuanto a la motivación, no en cuanto a los resultados, por así decir, debe considerarse a Lask como fiel alumno de Rickert. De todos modos, sus investigaciones se tornaron de pronto actuales en un contexto inesperado. La historia de la filosofía de este período no debiera descuidar, en su afán de clasificación ordenadora, tales contextos, que en último término tienen su base común en los planteos del llamado "período clásico de la filosofía", en los siglos XVIII y XIX.

## II. De Lask a Heidegger

En su análisis del concepto de verdad, en el § 44 de *Ser y tiempo*, muestra Heidegger que el sentido de la proposición consiste en su "dejar ver el ente en su estado de descubierto" (cfr. S. u. Z., 218). "Que una proposición es verdadera significa: ella descubre al ente en sí mismo... El ser verdadero (la verdad) de la proposición ha de entenderse en el sentido de que ésta es descubridora" (S. u. Z., 218). También el verificarse de la proposición, la verificación, significa: "mostrarse el ente en su mismidad" (ib.). En este contexto remite Heidegger al análisis fenomenológico de la verdad en el quinto capítulo de la VI "Investigación lógica" de Husserl y alude a Lask como "el único que, fuera del campo de los estudios fenomenológicos, acogió positivamente tales investigaciones" (ib.). Esta remisión oculta, sin embargo, la gran diferencia que hay entre Husserl y Heidegger precisamente respecto del fundamento ontológico de la proposición. La teoría de la verdad resulta en Husserl de la aplicación de su método fenomenológico a los actos intencionales. Lo asentado en la significación intencional se revela como idéntico a la plenitud del acto intencional mismo. El término "identificación" puede caracterizar en Husserl adecuadamente la relación que hay entre dos sentidos distintos del acto ("*noemata*") como correlatos de las respectivas "*noesis*". En Heidegger, la proposición, al "verificarse", descubre, "deja ver" la cosa tal como ella es. La "cosa", el objeto (aunque esta palabra es explícitamente desechada por Heidegger, la utilizamos por razones de continuidad) se revela como lo aseverado, lo que se quiere decir en y con la proposición. Por eso también Heidegger puede hablar de "identificación". Sin embargo, el proceso y, en consecuencia, el término mismo tienen en él un sentido distinto del que tienen en Husserl: lo que se descubre identificatoriamente en la proposición es algo "abierto" ya previamente a ella, algo que "está abierto" originaria e irreductiblemente en una totalidad de sentido. "El ser-verdadero en cuanto ser-descubierto [la verdad de los entes] es, a su vez, ontológicamente posible sólo sobre la base del ser-en-el-mundo... Este fenómeno... es el fundamento del fenómeno originario de la verdad" (S. u. Z., 219). La verdad de la proposición, del descubrir y su expresión, tiene como fundamento el "fenómeno radical de la verdad" misma, el "estado de abierto", el ser-en-el-mundo descubriendo el ente (cfr. S. u. Z., 220 s.). Identificar es en Heidegger, por lo tanto, un poner de manifiesto, un "decir" lo que ya está abierto de antemano. La

verdad originaria no tiene pues la estructura de una coincidencia entre el conocimiento y su objeto; ella es el fundamento de esta verdad derivada y analíticamente reductible de la proposición. A diferencia de Heidegger, en el análisis de Husserl no aparece este "estado de abierto". Sin embargo, es distinto del acto intencional de identificación y necesariamente anterior a él en el sentido de una mismidad inmediata y a la vez mediodora que lo hace posible; el "estado de abierto" es sin duda una condición previa y necesaria para este acto, una condición sobre la que Husserl no podía reflexionar desde el momento en que la había puesto "entre paréntesis" con la *ἐποχή* y que el "hecho hermenéutico" originario, el ser-en-el-mundo, devolvía al análisis. Con este momento ontológico originario, con el "estado de abierto", se ha conservado también, claro está, la esfera de inmanencia que Husserl había alcanzado mediante la "reducción trascendental". Pero al mismo tiempo se ha superado esa esfera en la medida en que ahora se determinaba el origen mismo del sentido del ser y en la medida en que ya no era necesario, como en Husserl, admitir tal sentido como supuesto. En el "estado de abierto" el sentido no es el fundamento del ser de los entes, pero es el ser de tales entes y, por tanto, de todo posible fundamento. Con ello se hizo también evidente el carácter derivado, secundario, de la explicación, a partir de los actos constitutivos de la intencionalidad, del sentido del ser como "dato" supuestamente irreductible en tal intencionalidad, tarea a la que se redujo el análisis de Husserl, por lo menos hasta estos años de la aparición de *Ser y tiempo*, y a la que puede renunciar Heidegger de entrada simplemente replanteando el problema en la dimensión del fundamento. La "cosa" misma, en cuanto su ser o sentido constituye un momento referencial irreductible del ser-en-el-mundo o del "estado de abierto", es ahora la verdad más originaria, más radical, y la proposición no puede más que descubrirla, develarla o expresarla secundariamente, sobre la base de la "apertura".

*Esta era ya la posición de Lask al estatuir el principio de la inmanencia respecto del *lógos*.* Por supuesto, Lask no da una determinación, ni menos una definición histórico-filosófica del *lógos* como lo ha hecho Heidegger repetidamente en diversos contextos y por diversas vías. Pero también Lask había llegado a considerar las correlaciones del sujeto como algo secundario, aunque las hubiese conservado todavía para el análisis (cfr. L. d. Ph., 80 ss. y 180 ss.). También para él, el juicio (y la proposición) sólo podía consistir en un mero redescubrimiento de lo ya inmanente o previamente cognoscitivo y cognoscible, en un redescubrimiento de la

verdad originaria del objeto a través del juicio. El análisis de la proposición hecho por Heidegger se corresponde en este punto con el de Lask, no con el de Rickert o el de Husserl, pese a la nota de *Ser y tiempo*. Nada puede ser más ilustrativo, al respecto, que la correspondencia entre Husserl y Heidegger con motivo del artículo sobre la fenomenología para la *Enciclopedia Británica*, correspondencia que los autores del presente trabajo habían podido consultar y manejar en el Archivo-Husserl de Lovaina y que ha aparecido más tarde en lo fundamental en las *Husserliana*, tomo IX, Anexos I y II, Den Haag 1962 (cfr. Pugliese, pp. 92 y 95 ss.). Dice allí Heidegger, por ejemplo, pensando en el carácter secundario del análisis de la intencionalidad: "No es posible eludir la pregunta por la manera de ser del ente que efectúa la constitución [trascendental]. En términos de universalidad, el problema del ser se refiere, por consiguiente, tanto a lo que constituye como a lo constituido". O, en otro pasaje: "La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de la mismidad fáctica". Lask, en cambio, con la inmanencia respecto del *lógos*, alcanza ya aquella dimensión en la que Heidegger podría luego renunciar a la intencionalidad en el sentido de Husserl y a partir de la cual podría dar a la identificación, también analizada por Husserl, un carácter completamente nuevo. En la citada nota de *Ser y tiempo*, en la que Heidegger remitía a Husserl y se refería a Lask considerándolo el único especialista que, sin ser fenomenólogo, "acogió positivamente" las investigaciones de Husserl sobre el concepto de verdad, no se aclara, sin embargo, que se califica de "positiva" la acogida de las *Investigaciones lógicas* por parte de Lask pensando en lo que ella tenía de aceptable para Heidegger mismo, para su propio análisis de la verdad. Conviene aclarar que no se trata de una correspondencia casual y extrínseca entre Lask y Heidegger. La consideración de dos aspectos de esta correspondencia contribuirá a aclarar este punto.

En *Kant y el problema de la metafísica* trata Heidegger de referir el pensamiento puro en el sentido de Kant a la imaginación trascendental, para abrir así una dimensión interpretativa más originaria y universal que la del entendimiento puro, la facultad de los principios y las categorías. A partir de esa imaginación trascendental, ya no necesita "descartar" la metafísica en Kant, sino que puede, inclusive, interpretar la *Crítica de la razón pura* como "fundamentación" de la metafísica. Claro que la concibe —en sentido amplio— como un "destino", como una "parusía", como una manera en que el ser en general se devela a sí mismo ocultándose a la vez. No debe olvidarse que este libro de Heidegger debía

constituir una de las tres secciones de la segunda parte de *Ser y tiempo*, nunca escrita, salvo precisamente esta obra, y contribuir así a la importante tarea de "destrucción de la historia de la ontología". El pensamiento de Heidegger se diferencia así fundamentalmente tanto del de los neokantianos de Marburgo como del de Rickert y Windelband. Mientras que todos éstos proyectaban —por decirlo *grosso modo*— sistemas de categorías trascendentales que debían dar el fundamento de las ciencias, trató Heidegger de superar desde el principio todo el ámbito de lo categorial para alcanzar una dimensión en que aun algo así como un sistema trascendental de categorías tenía que fundarse (cfr. Pugliese, pp. 43-49 y especialmente 91-99). Al interpretar la facultad trascendental de la imaginación en el sentido de Kant como constitución del horizonte ontológico de todo sistema categorial, pensaba Heidegger evidentemente en el "estado de abierto" del ser-en-el-mundo (cfr. K. P. M., 208 ss.). Al mostrar que la proposición científica y apofántica tiene su origen en un modo derivado y deficiente de la hermenéutica existencial y originaria del "estado de abierto" (cfr. S. u. Z., 157 ss.), buscaba Heidegger, como luego en *Kant y el problema de la metafísica*, el fundamento más radical de la proposición científica, cuyo análisis se había movido siempre, en último término, en el horizonte del concepto de sustancia. La *apófansis* proposicional científica se revela como no originaria, como encubrimiento o empobrecimiento de la "situación hermenéutica" originaria, aunque tenga una justificación de sentido precisamente por aquello que encubre. Las investigaciones de Lask acerca de la teoría del juicio —desarrollando un elemento inicial presente, aunque todavía completamente oculto, en Rickert— estaban dirigidas sin duda en la misma dirección interpretativa. Pese a su forma un tanto retórica, las alusiones de Heidegger a Lask no son, pues, puramente circunstanciales. Claro que la temática de la interpretación de Lask es considerablemente más reducida y carece, sobre todo, de la motivación fundamental-ontológica que orienta las investigaciones del "joven" Heidegger. La "inmanencia respecto del *lógos*" como "apertura" preliminar anuncia ya el "estado de abierto" originario que Heidegger determina en su interpretación de la facultad trascendental de la imaginación en Kant y del fundamento de la hermenéutica existencial. La interpretación de las categorías Kantianas y de la *apófansis* proposicional científica revela que éstas son tan poco originarias como los restos de lógica autónoma admitidos por Lask: los tipos de valor y las categorías reflexivas generales. Precisamente a partir de una dimensión más originaria se hace visible el carácter limitado, reducido a una simple

perspectiva óptica, de los tipos de valor y de las categorías reflexivas generales. Su deficiencia radica pues no sólo en la imposibilidad de aprehender lo individual. La proposición apofántica oculta la totalidad de referencias en su fundamento originario; las categorías de Kant constituyen sólo una posible perspectiva, aun cuando sea reconocida como tal. Ambos. Heidegger y Lask, superan tanto el horizonte trascendental de los "marburgueses" como también el "vital" de Windelband y Rickert. La "inmanencia respecto del *lógos*" anuncia ya vagamente, en este contexto, la base ontológica de la filosofía de Heidegger antes y después del "giro".

Otro aspecto que hay que considerar es el siguiente: Si Heidegger, partiendo del análisis de la facticidad de la existencia, quería descubrir aquel fundamento ontológico que tenía que servir de base también para el idealismo trascendental, entonces el problema del realismo ingenuo tenía que replantearse para él de otro modo, es decir, ya no podía apelar al idealismo trascendental mismo para superarlo. Así analiza también este problema con criterios nuevos.

Ya en el trabajo sobre Duns Scoto había escrito Heidegger: "Es sencillamente imposible comparar el sentido del juicio con los objetos reales, pues sé algo de los objetos reales sólo precisamente mediante el conocimiento, mediante el juicio. Un objeto que no sea conocido, no puede ser para mí objeto alguno. Por sobre el contenido del juicio en cuanto tal, no podemos llegar a los objetos reales mismos. La teoría del conocimiento que hace de éste una imagen especular presenta aquí una dificultad insuperable. Duns Scoto abandona por eso esta teoría y se decide por la teoría de la inmanencia" (D. S., 89). Con ello quería superar Duns Scoto la dificultad que había reconocido. Ahora bien, Heidegger explica más detenidamente esta "teoría de la inmanencia" de la siguiente manera: "El sentido de la realización del acto del juicio recibe su orientación y su medida inmediatamente de las significaciones contenidas en los miembros que constituyen el juicio, los cuales contienen *virtualiter* la relación de éste. El contenido significativo de los datos, la simple visión de la cosa en su conexión significativa, constituye el criterio que determina el sentido del juicio. Este sentido obtiene de aquel criterio su validez objetiva" (D. S., 90). Con ello formula Heidegger, en relación con textos medievales, una tesis lógico-ontológica que está también en la base de su interpretación de Aristóteles en *Ser y tiempo*: "Aristóteles no ha puesto nunca en duda la tesis de que el 'lugar' originario de la verdad es el juicio" (S. u. Z., 226). Pero en la base del juicio están, antes que

nada, el *νοεῖν* y la *αἰσθησις*, la simple visión de la cosa en su conexión significativa. La 'verdad' de la *αἰσθησις* y de la visión de las ideas es el descubrimiento originario. Y sólo porque la *νόησις* descubre en primer lugar, puede tener también el *λόγος* en cuanto *διανοεῖν* función descubridora" (S.u.Z., 226). Con este concepto de immanencia expuesto ya, en cierto modo, por Aristóteles, Heidegger no hace más que acentuar lo que es esencial también para su "estado de abierto", que puede determinar fenomenológicamente y que, además, le permite superar de raíz el realismo ingenuo. "No es la proposición el 'lugar' primario de la verdad, sino por el contrario, la proposición, como modo de apropiación del estado de patencia y como modo de ser-en-el-mundo, se funda en el descubrir o en el estado de abierto del existente" (S. u. Z., 226). Por otra parte, con el "estado de abierto", Heidegger ha encontrado también el punto desde el cual puede hacer una crítica al deficiente esclarecimiento de las estructuras ontológicas que están en la base del conocimiento según la teoría gnoseológica de N. Hartmann, una teoría que éste ha elaborado —al decir de Heidegger mismo— "de acuerdo con el procedimiento de Scheler" (S. u. Z., 208, nota 1). La superación del realismo ingenuo mediante la immanencia respecto del *λόγος* no tiene en Lask, por cierto, un carácter existencial como el "estado de abierto"; pero tiende, sin duda, a apoyarse en una apertura mediadora entre el "sujeto" y el "objeto", una apertura que especifica el fundamento ontológico del conocimiento más claramente que la "conexión ontológica" supuesta por Hartmann.

La referencia a Aristóteles puede ayudar a comprender en qué medida se aproximan Lask y Heidegger. La "immanencia respecto del *λόγος*" equivale al aspecto ontológico de la concepción de Aristóteles acerca del conocimiento, aspecto al que alude luego *Ser y tiempo* en conexión con el propio concepto de verdad. Es curioso que Lask haya utilizado este aspecto para polemizar contra Aristóteles, a quien considera, de acuerdo con un signo de su tiempo, un simple "metafísico": para él resulta inexplicable de qué manera la lógica del objeto podría tener carácter normativo para la lógica del juicio. "Para el prekantianismo de la lógica" —y esto significa, para Lask, Aristóteles y las filosofías aristotélicas— "la estructura del objeto tiene que caer en la esfera de la metalógica; no puede ser en modo alguno asunto de la lógica, sino sólo de la metafísica, es decir, de la metalógica (L. v. U., 327). Más todavía: "Esta teoría metagramatical de Aristóteles sobre el sujeto y el predicado adolece así del mal de la metalógica. No se ve en absoluto por qué tal teoría ha de constituir un asunto que interese a la lógica" (L. v. U., 328). En realidad, Lask critica

el Aristóteles tergiversado por las interpretaciones corrientes en su tiempo, fuertemente marcadas por elementos positivistas, y recurre para ello a un Aristóteles como el que más tarde surgiría de la interpretación de Heidegger. En efecto, la "inmanencia respecto del *lógos*" se corresponde en Lask precisamente con la *α!σθης* y el *voeiv* originarios de Aristóteles, cuyo contenido significativo se actualiza en el juicio.

La similitud, al menos de dirección, en la solución del problema ontológico del juicio se torna por último evidente comparando las críticas de Lask y Heidegger a Husserl. La crítica de Heidegger a Husserl, su "radicalización" del punto de partida Husserliano, están ya contenidas en el "deslizamiento", descrito más arriba, del sentido de la identificación. Ese escamoteo de la verdad originaria, de "...lo primariamente patente, [de] lo que se muestra a sí mismo, [de] aquello en que todo lo demás puede hacerse patente..." (Müller, p. 84), es también lo que censura Lask cuando escribe sobre Husserl: "Pese a todos sus esfuerzos por apartarse de la subjetividad, sigue en pie una fuerte mezcla de subjetividad. Es verdad que se describe el sentido separable de la subjetividad; pero se trata de un sentido que no puede aparecer sino precisamente en cuanto desligado de la subjetividad, es decir, que tiene su lugar única y exclusivamente en la subjetividad y que sólo por eso puede desligarse de ella. La auténtica trascendencia es, sin embargo, el estado del sentido antes de todo contacto con la subjetividad, mientras que por detrás de la independencia del sentido casi trascendente, sólo está el mero carácter de desligamiento de tal sentido *después* del contacto con la subjetividad (L. v. U., 425). La expresión "mezcla de subjetividad" alude, en el lenguaje de Lask, a que Husserl ha insistido demasiado en la correlación "noesis" - "noema" sin tener en cuenta la "verdad" más originaria" que le sirve de fundamento. Así escribe Lask a Husserl en una carta del 25 de diciembre de 1910: "Yo no niego el reino de la verdad que constituye, diferenciándolos de los objetos mismos, el sentido y el significado de las proposiciones; ... sólo que hay también una verdad que se da precisamente con los objetos".

Bastan las consideraciones precedentes para mostrar que en el pensamiento de Lask podse encontrar Heidegger, precisamente en los puntos en que éste se separa de Husserl, algunos primeros pasos en la dirección de su propio pensamiento, tales como no se los encuentra en el resto de la filosofía de aquel tiempo.

Heidegger prestó atención muy tempranamente al "filósofo de los valores" Lask, quien, después de doctorarse con Rickert en 1901, había

obtenido la "habilitación" o *venia docendi* de la Universidad de Heidelberg por mediación de Windelband en 1905. Heidegger participó así en seminarios de Rickert, cuando éste era todavía profesor en Friburgo, sobre los dos escritos principales de Lask, *Logik der Philosophie* y *Lehre vom Urteil*, lo que le llevó inclusive a posponer otros intereses, como él mismo cuenta (cfr. Z. S. d. D., 82 s.; además Lehmann, p. 336). En su amplia reseña crítica colectiva "Nuevas investigaciones sobre lógica", aparecida en la revista *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* en octubre/diciembre de 1912, se refiere Heidegger, además de a otros aspectos del pensamiento de Lask, precisamente también al punto tocado mucho más tarde en la citada nota de *Ser y tiempo* (cfr. N. F., columnas 470-472; S. u. Z., 218, nota 1). Al informar en su reseña sobre *Lehre vom Urteil* de Lask, dice: "Conocer significa por lo tanto encerrar el material en una forma". Alude evidentemente a la forma lógica, es decir a la immanencia del objeto respecto del *lógos*, como aclara de inmediato: "En el juicio se expresa pues respecto del material alógico, en cuanto sujeto, la forma categorial (predicado)" (N. F., col. 521). Esto significa que el juicio se gobierna por la immanencia lógica del objeto. Claro que la idea de que el juicio es sólo un descubrir lo que está previamente en el "estado de abierto" de la existencia, no se expresa todavía claramente en esta breve nota de Heidegger sobre Lask. Ella parece presuponer más bien que el juicio tiene en Lask todavía carácter originariamente constitutivo.

Un pasaje similar parece encontrarse en el libro sobre Duns Scoto, en el cual Heidegger vuelve a aludir al pensamiento de Lask. Heidegger aborda la dificultad que según el autor del tratado *De modis significandi* surge de la proposición "ens est". Heidegger cita el pasaje "at tamen in ista propositione subjectum accipitur ut materia et praedicatum ut forma quae essentialiter differunt" (D. S., 210); pero no le interesa tanto el análisis de la proposición particular "ens est", sino la teoría sobre la esencia del juicio contenida en ella. "Duns Scoto ha adelantado así, en principio, una de las más modernas y profundas teorías del juicio" (D. S., 210), escribe. Heidegger alude sin duda a la teoría del juicio de Lask, pues inmediatamente después cita el siguiente pasaje —de primera intención no del todo comprensible— de *Lehre vom Urteil*: " 'En el conocimiento', dice Lask, 'se une sólo y únicamente el agregado de forma lógica a la masa de material lógicamente amorfa. El material es así para el conocer la base, lo 'dado' para él, el substrato del conocer, aquello sobre lo cual él realiza su operación. La categoría expresa por el contrario el

mero agregado lógico, lo que se añade al substrato material. El verdadero sujeto es en consecuencia el material, el verdadero predicado... la 'categoría' " (D. S., 210, cita de L. v. U., 333). El pasaje, que Heidegger relaciona de manera un tanto simplista con Duns Scoto, parecería querer indicar —justamente como el citado resumen de 1912 en "Nuevas investigaciones sobre lógica"— que sólo mediante el acto cognoscitivo en el juicio la forma lógica se agrega al material. Pero ésta no es la tesis de Lask. En efecto, algunas líneas más abajo del pasaje citado por Heidegger, continúa diciendo Lask: "Cuando el acto de conocer integra el material en las determinaciones categoriales en que está ya en sí, cuando le atribuye la consagración teórica que le pertenece, cuando le da legitimidad con los epítetos categoriales que le corresponden, entonces ese acto agrega al sujeto el predicado que le 'cae bien' " (L. v. U., 333). Esta formulación contradictoria —el material debe ser integrado en determinaciones (categoriales) en las que ya está "en sí"—, es sólo una manera de decir que el juicio no es sino conocimiento de lo ya manifiesto, de lo previamente "abierto". Heidegger acentúa en el pasaje de Lask citado por él sólo el acto de la síntesis, la actualización expresa; pero no alude a su supuesto necesario, la "inmanencia respecto del *lógos*". Sin embargo debe de haberla tenido presente al hacer la cita, pues sólo sobre la base de esa inmanencia es posible el paralelismo que Heidegger quiere establecer expresamente con el texto medieval. Esto quiere decir que al componer el tratado sobre Duns Scoto, Heidegger conocía ya y había hecho propio el pensamiento fundamental de Lask. La "modernidad" de la teoría del juicio de Lask radicaba para Heidegger tal vez en el hecho de haber surgido ésta como tentativa de superación de la filosofía de los valores. Y la "profundidad" que también le atribuye, podría ser precisamente una alusión al fundamento ontológico de esa misma teoría.

Hemos mencionado el capítulo-epílogo que agrega Heidegger al publicar su trabajo de "habilitación" sobre Duns Scoto. En tal capítulo, toda la investigación sobre las categorías y las significaciones se orienta hacia una integración en la filosofía de Hegel. Toda teoría de las categorías tiene para Heidegger dos fines fundamentales: a) la delimitación de las diversas regiones de objetos en sectores categoriales irreductibles unos a otros; b) la integración del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, con lo cual la dualidad subjetividad-objetividad tiende a experimentar su "destrucción" desde el "fundamento". Al hilo de la escolástica, considera Heidegger que en Duns Scoto "la esencial conexión entre objeto del conocimiento y conocimiento del objeto", entre

doctrina de las categorías y doctrinas de las significaciones, es decir, la relación entre objetividad categorial y subjetividad agente del juicio, está dada por el concepto de "rerum", uno de los "trascendentales". Con ello se abandona, como él mismo dice, la esfera estrictamente lógica y gnoseológica en dirección a la "metafísica del problema de la verdad". El citado capítulo final, concebido como sinopsis retrospectiva de la estructura sistemática de la teoría de las categorías, conduce pues, siguiendo expresamente el "poderoso sistema de una cosmovisión histórica" (D. S., 241), el sistema de Hegel, a la *dimensión ontológica* y originaria de toda la problemática de la relación sujeto-objeto, de las categorías ("deducción" y "aplicación"). La filosofía debe tender, por encima del "deletrero de la realidad", más allá de toda teoría categorial, a una "irrupción en la verdadera realidad y en la real verdad" (D. S., 236). Al margen del tono un tanto retórico y convencionalmente académico de estas citas, se comprende ahora el porqué de la inesperada remisión final a Hegel. También en Hegel, como ha mostrado Adorno citando precisamente a Lask y a Heidegger, la filosofía de la inmanencia y de la mera subjetividad está superada en la dirección de la totalidad, de tal modo que el idealismo es en sí, a la vez, precisamente un "más allá del idealismo": "La idea, que en Hegel se vuelve en realidad contra el idealismo tradicional, no es la idea del ser, sino la idea de verdad. 'La afirmación de la filosofía absoluta es: la forma del pensamiento es absoluta y la verdad aparece en ella tal como es en sí y por sí'" (Adorno, pp. 48 s.; la cita de Hegel es del *System der Philosophie*, parte I). Hay un largo camino en Heidegger entre la concepción de la verdad como "existencial" y la verdad como ἀλήθεια o dimensión ontológica originaria. Pero ese camino está insinuado ya en sus primeras obras. Así como hemos evitado hacer de Heidegger un neokantiano, pese a sus estrechas relaciones personales y temáticas, en los comienzos de su actividad docente, con los dos neokantianismos, tampoco podemos hacer de él un neohegeliano, pese al renacimiento del hegelianismo por la misma época y pese a su evidente y profundo estudio de Hegel desde la época de estudiante. Claro que ese neohegelianismo fue, en muchos aspectos, más bien un "neofichteanismo", y no siempre distinguió inequívocamente, sobre todo fuera de Alemania pero aun en Alemania misma, entre Kant y Hegel.

La investigación de lo que la filosofía de Heidegger debe a Hegel, está por hacerse todavía. En el tratado sobre Duns Scoto descubrimos ya una similitud no sólo formal, sino también temática. La "irrupción en la real verdad y en la verdadera realidad" hubiese sido para Hegel

irrupción en el "todo" de la verdad, en la universalidad como principio. El célebre principio "la verdad es el todo" se refiere en él antes que nada a la verdad de la proposición "científica" (en el sentido de Hegel). Es curioso que muchos de los problemas de la interpretación de Hegel, sobre todo en lo que se refiere a la tan vapuleada dialéctica, deriven de no considerar suficiente y adecuadamente esta fundamentante dependencia de la verdad del juicio "científico" respecto del "todo", tal como había sido tratado ya en el punto IV del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* y en otros muchos pasajes de sus obras. Más todavía: es precisamente el carácter originario, constructivo-especulativo de la proposición "científica", el ser momento de la verdad como totalidad "lógica", lo que la diferencia de toda otra proposición verdadera, inclusive de la proposición matemática, como había mostrado en el punto anterior. En efecto, ésta está en mera relación de "exterioridad" respecto de su propio contenido.

Quiere decir que el estudio de las relaciones del joven Heidegger con Hegel debiera comenzar a nivel del análisis de las respectivas teorías del juicio (en ambos habría que decir más bien "filosofía del juicio"). En Hegel, ello equivale al análisis del carácter especulativo o dialéctico de la cópula. Tanto a ella como a la conjunción "y" de la tan discutida proposición sobre lo racional y lo real no puede atribuírseles "en absoluto" el carácter de la identidad, contrariamente a una interpretación corriente. En Heidegger, sabemos que su pregunta ontológica, conectando con el decisivo libro de F. Brentano sobre las significaciones del ser en Aristóteles, fue desde el principio, ya de manera expresa en *Ser y tiempo*, pregunta por el carácter "fenomenológico" y no meramente relacionante de la cópula. La antítesis dialéctica fundamental de Hegel, "el ser es"-"el ser no es", tiene su síntesis en la predicación del "devenir" o de la negación de la negación respecto del "mismo" sujeto. Aquí sólo podemos indicar esquemáticamente la dirección de este análisis. Si para mayor simplicidad de la sinopsis, formalizamos y simbolizamos el objeto de esas proposiciones "científicas", cuya cópula no tiene el carácter de la identidad, con el signo  $\exists$ , que "asienta" además la "existencia", en sentido matemático, de un elemento cualquiera indicado por un índice o un factor adosado a él mismo y que aquí no especificamos por razones obvias, y si formalizamos y simbolizamos la negación con el signo  $\neg$ , también tomado de la convención matemática, entonces "vale" para la "ciencia" hegeliana la implicación fundamental, simétrica y recíproca

$$\exists (\neg \rightarrow \exists) \rightarrow (\exists \rightarrow \neg)$$

En ella sería también posible conceptualizar los términos o momentos, de acuerdo con la teoría de los conjuntos y precisamente en tanto conjuntos de determinaciones, como "conjuntos vacíos" ("El ser y la nada son lo mismo"). Puesto que es la cópula, sea cual fuere su naturaleza, la que parece fundamentar el juicio, esta implicación dialéctica, en la que el tercer miembro o "momento" remite otra vez al primero, constituye una triple conjunción del tipo

$$E \wedge \neg E \wedge \neg (\neg E),$$

una conjunción simétrica en torno a la negación y cuyos miembros, tomados de dos en dos y sólo de dos en dos, se ven negados, a su vez, por el principio de no contradicción:

$$\neg(E \wedge \neg E) \quad \text{o también:} \quad \neg(\neg E \wedge \neg(\neg E)).$$

Cuando Hegel alude en la *Enciclopedia* (§ 166) a la etimología de la palabra alemana para designar el juicio e interpreta a éste, en consecuencia, como "partición originaria" sobre la base de "la unidad del concepto como hecho primero", debe de tener presente la "validez" originaria de una conjunción como la que formalizamos. La deficiencia "científica" y demostrativa de esta formalización no radica, por otra parte, en la conjunción misma, sino en el lenguaje, al decir de ella que "vale". Ahora bien, prescindiendo de Hegel, no se ha prestado suficiente atención crítica, a no ser para ridiculizarlas o rechazarlas *in toto*, a las formulaciones "místicas" que Heidegger emplea para eludir el uso de la cópula y predicar el carácter de la identidad respecto del "ser", como cuando dice de él, por ejemplo, que "es" en el modo del "imponerse", o del "hay", o de la *ἀλήθεια*. Esta referencia a Hegel y, en cierto modo, al papel de la negación en la constitución del juicio y en la superación de la dualidad sujeto-objeto, es tanto más atinada cuanto que el Heidegger del tratado sobre Duns Scoto promete hacia el final una nueva investigación sobre "ser, valor y negación" (cfr. D. S., 237, nota 1), que nunca llegó a realizar (a no ser que se tengan por tal los dos opúsculos sobre la "nada") y que debía pensar la "verdadera realidad" en conexión con el "sentido irreal" y "trascendente", como aclara allí mismo. Pero con estos últimos párrafos sólo queríamos indicar la dirección en que podría proseguirse el estudio de las teorías del juicio de los neokantianos, de Husserl y de Heidegger, si tal estudio ha de alcanzar las bases especulativas e históricas de éstas. La realización de la tarea misma, en cambio, exige el empleo de una metodología muy distinta de la del presente trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

(Hasta mediados de 1970)

### I.

Obras principales citadas en el trabajo. Las abreviaturas utilizadas en las respectivas citas se indican entre paréntesis. Los trabajos que contienen por lo menos un pasaje que se refiere a Lask están indicados con un asterisco. Los números indican páginas, salvo aclaración en contrario.

ADORNO, THEODOR: *Drei Studien zu Hegel*, 1969 (Adorno)\*. (Hay traducción española.)  
 CASSIRER, ERNST: "Erkenntnistheorie nebst Grenzfragen der Logik", en: *Jahrbücher der Philosophie*, editor Max Frischeisen-Kühler, 1. Jahrg., 1913, pp. 1-159 (Cassirer)\*.

HEIDEGGER, MARTIN: "Neuere Forschungen über Logik" en: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 38. Jahrg., 1912, columnas 465-472, 517-524 y 565-570 (N.F.)\*.

---- *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns-Scotus*, 1917 (D.S.)\*.

---- *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914.

---- *Sein und Zeit*, 1927, citado por la 7.ª edición, 1953 (S.u.Z.)\*. (Hay traducción española.)

---- *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, citado por la 2.ª edición, 1951 (K.P.M.). (Hay traducción española.)

---- *Zur Sache des Denkens*, 1969 (Z.S.d.D.)\*.

HÖBE, KONRAD: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, tesis doctoral inédita, Universidad de Heidelberg, 1968.

LASK, EMIL: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902, WW I, 1-274 (Fichtes Idealismus).

---- *Gibt es einen "Primal" der praktischen Vernunft in der Logik?*, 1908, WW I, 347-356 (Primal). (Hay traducción española.)

---- *Brief an Heinrich Rickert vom 27. November 1910*, WW II, 273.

---- *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911, WW II, 1-282 (L.d.Ph.).

---- *Die Lehre vom Urteil*, 1912, WW II, 283-463 (L.v.U.).

---- *Zum System der Logik*, WW III, 57-110, fragmento póstumo, editado por E. Herrigel, 1921 (Z.S.d.L.).

Se cita por la *Gesammelte Schriften* (WW) de Lask, editadas en 1923/24 en tres volúmenes por Eugen Herrigel. En cada caso se indica sólo el número de página del respectivo volumen.

LASK, EMIL: *Brief an Edmund Husserl vom 25. Dezember 1910*, versión contenida en la tesis doctoral inédita de Konrad Höbe, citada más arriba.

LEHMANN, KARL: "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers" (1912-1916), en: *Philosophisches Jahrbuch*, 71. Jahrg. (1963/64), 331-357 (Lehmann)\*.

MÜLLER, MAX: "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik", en: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3.ª edición 1964. (Hay traducción española de la primera edición alemana). Reimpreso en: *Heidegger*, volumen editado por Otto Pöggeler, 1969, 78-94 (Müller).

PUGLIESE, ORLANDO: *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, 1965 (Pugliese).

RICKERT, HEINRICH: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2.ª edición 1904 (G.d.E. (2)); 6.ª y última edición 1928 (G.d.E. (6))\*.

"Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik", en: *Kantstudien*, Bd. 14, 1909, 169-228 (Z.W.)\*.

---- *Zur Lehre von der Definition*, 1888. (Hay traducción española.)

WINDELBAND, WILHELM: "Vom System der Kategorien", en: *Philosophische Abhandlungen*, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet, 1900, 41-58 (System).

## II.

Otros libros, trabajos, reseñas, etc., sobre Lask y su obra. Se indica expresamente, si las referencias están contenidas sólo en pasajes aislados.

- BARATTA, ALESSANDRO: "Natur der Sache und Naturrecht", en: *Die ontologische Begründung des Rechts*, editado por Arthur Kaufmann, 1965, 104-163, especialmente 125 y 132. Es traducción hecha por el autor de su artículo en la *Rivista internazionale di filosofia del Diritto*, XXXVI, 1959.
- BECKER, OSKAR: *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band VIII, 1927, 441-809, especialmente 544-546.
- BONSMANN, PAUL: *Die Rechts- und Staatsphilosophie Gustavs Radbruchs*, Schriften zur Rechtslehre und Politik, Bonn, 1969, especialmente 78-80.
- CAMPBELL, ARCHIBALD HUNTER: Reseñas de: 1) *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch and Dabin* y 2) Gustav Radbruch, *Rechtphilosophie*, 4.ª edición, ed. por Erik Wolf, en: *The Law Quarterly Review*, 1951, 271-274, especialmente 273.
- DAL INGRID: *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis zu Kants Philosophie*, tesis doctoral inédita, Universidad de Hamburgo, 1926.
- DIWO, ALPHONS: *Das Problem einer Logik der Philosophie. Im Anschluss an den Versuch Emil Lasks dargestellt und gewürdigt*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Heidelberg, 1923.
- FERRAZ, TERCIO SAMPAIO: *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, Meisenheim, 1970.
- GÜNTHER, GOTTFRED: "Das Problem einer Formalisierung der transcendental dialektischen Logik. Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels", en: *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964, 65-123, especialmente 103-104.
- GURVITCH, GEORGES: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger, 1930*, especialmente 153-186. (Hay traducción española.)
- HENNINGEL, EUGEN: *Zur Logik der Zahl*. Tesis doctoral hecha con el patrocinio de Lask en 1913 (Universidad de Heidelberg), publicada en Bühl, en 1921. (Varios pasajes tratan de la lógica de Lask.)
- "Vorwort des Herausgebers", en: *Gesammelte Schriften* Lasks, 1923, WW I, XVII-XXII.
- "Emil Lasks Wertsystem. Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlass", en *Logos* XII, 1923/24, 100-122.
- *Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926; varios pasajes tratan de Lask.
- *Die metaphysische Form*, 1929; algunos pasajes.
- HESSEN, SERGIUS: Reseña de: *Logik der Philosophie*, en: *Logos* III, 1912, 115-116.
- HONIGSHEIM, PAUL: "Zur Hegelrenaissance im Vorkriegs-Heidelberg. Erkenntnissoziologische Betrachtungen", en: *Hegel-Studien*, Bd. 2, 1963, 291 ss.; varios pasajes.
- K.: Reseña de: *Lehre vom Urteil*, en: *Logos* III, 1912, 370-372.
- KAUFMANN, ERICH: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1921; reimpresso en: *Gesammelte Schriften*, Band III, 176-245, especialmente 202, 211, 213, 215, 225 (nota) y otros pasajes.
- KERLER, DIETRICH-HEINRICH: "Kategorienprobleme. Eine Studie im Anschluss an Emil Lasks *Logik der Philosophie*", en: *Archiv für Philosophie*, ed. por Ludwig Stein, II. Abteilung, N. F. der *Philosophischen Monatshefte*, XVII. Bd., 1912, 344-357.
- KREIS, FRIEDRICH: "Zu Lasks Logik der Philosophie", en: *Logos* X, 1921/22, 227-243.
- KRONER, RICHARD: "Zur Kritik des philosophischen Monismus", en: *Logos* III, 1912, 216-229, especialmente 219-224 y otros pasajes.
- Informe sobre *Die Lehre vom Urteil*, en: *Deutsche Literaturzeitung*, Nr. 32, 1913, columnas 2005-2007.

- KÜLPE, OSWALD: "Zur Kategorienlehre", en: *Sitzungsberichte der Königlich-Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrg. 1915, 5. Abhandlung, especialmente 21-26.
- KYNAST, REINHARD: *Intuitive Erkenntnis*, Breslau 1919, especialmente 22-40.
- LANDMANN (-KALISCHEER), EDITH: Informe sobre *Die Logik der Philosophie y Die Lehre vom Urteil*, en: *Archiv für die gesamte Psychologie*, ed. por v. Meumann y W. Wirth, XXIX. Bd., 1913, 21-38.
- *Die Transzendenz des Erkennens*, 1923, especialmente 123, 141, 197-199, 234 y otros pasajes.
- LAURENT, KARL: *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 2.ª edición, 1935, especialmente 66-71.
- LOHMANN, WOLFGANG: *Versuch einer methodologischen Erörterung der Radbruchschen Rechtsphilosophie*, 1964, especialmente 10, nota 2 y otros pasajes.
- LUKÁCS, GEORG: "Emil Lask. Ein Nachruf", en: *Kantstudien*, Bd. XXII, 1918, 349-370.
- *Die Zerstörung der Vernunft*, 1960, especialmente 16 y 84 s. (Hay traducción española.)
- MAHOFER, WERNER: "Die Natur der Sache", en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 44, 1958, 145 ss. Anteriormente publicado en: *Die ontologische Begründung des Rechts*, ed. por Arthur Kaufmann, 1956.
- MALTER, RUDOLF: "Heinrich Rickert und Emil Lask", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 23, Heft 1, 1969, 86-97 (reseña de la tesis de H. P. Sommerhäuser).
- PATTERSON, E. W.: Introduction to *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch and Dabin*, 1950, especialmente XXVIII-XXXI.
- PAZ, ENRIQUE MARTÍNEZ: "Lask and the Doctrine of the science of Law", en: *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, ed. por Sayre Paul Lombard, New York, 1947, 574-577.
- PICK, GEORG: *Die Übergesetzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in Emil Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus*, tesis doctoral.
- RADBRUCH, GUSTAV: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1914, especialmente 3, nota 2.
- "Rechtsidee und Rechtsstoff", en: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 1923/24, 343 ss. Reimpreso en: *Die ontologische Begründung des Rechts*, ed. por Arthur Kaufmann, 1965, 5-13, especialmente 10, nota 4.
- *Rechtsphilosophie*, 5.ª edición, ed. por Erik Wolf, 1956, especialmente 91, nota 1.
- RICKERT, HEINRICH: "Über die logische und ethische Geltung", en: *Kantstudien* XIX, 1914, 182-221 (varios pasajes tratan de Lask). Citado en nuestro trabajo con las iniciales L.u.e.G.
- Personliches Geleitwort in den *Gesammelten Schriften* E. Lasks, WW I, V-XVI, 1923 (versión ampliada de su necrológica "Emil Lask", aparecida en: *Frankfurter Zeitung* el 17 de octubre de 1915). (Geleitwort).
- "Emil Lask", en: *Frankfurter Zeitung* vom 26 de marzo de 1924.
- En los ejemplares utilizados por Rickert de la *Logik der Philosophie* y de *Die Lehre vom Urteil* de Lask se encuentra una serie de acotaciones marginales hechas de puño y letra por el propio Rickert. Ambos libros pertenecen al profesor Arnold Rickert, Bielefeld, y nos fueron facilitados por él.
- SÁNCHEZ REULET, ANIBAL: *Emil Lask y el problema de las categorías filosóficas*, tesis doctoral inédita presentada ante la Universidad Nacional de La Plata en mayo de 1939, bajo la dirección de D. Francisco Romero, quien había tratado la filosofía de Lask en sus clases.
- "Emil Lask y el problema de las categorías filosóficas, 1946". (Es el texto de una conferencia publicada por la Universidad Nacional del Litoral.) (Esta indicación bibliográfica sobre Sánchez Reulet se debe al Dr. Pucciarelli.)
- SIEGERS, JOSEF: *Das Recht bei Emil Lask*, tesis doctoral inédita, 1964, que no hemos podido consultar.
- SOMMERHÄUSER, HANS-PETER: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, tesis doctoral presentada ante la Universidad de Zürich, 1965.

- "Emil Lask 1875-1915. Zum 90. Geburtstag des Denkers". en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XXI, Heft 1, 1967, 136-145.
- STEPUN, FEDOR: *Wie war es möglich? Briefe eines russischen Offiziers*, 1929, especialmente 163 s.
- SZILASI, WILHELM: "Das logische Nackte. Bemerkungen zu einem Grundbegriff des Philosophen Emil Lask", en: *Festschrift für Karl Löwith*, 1967.
- TSATSOS, KONSTANTIN: *Der Begriff des positiven Rechts*, 1928 (varios pasajes).
- WUST, PETER: *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920, especialmente 136-143, 145-147 y otros pasajes.
- ZOCHER, RUDOLF: *Die objektive Geltungslogik und der Immanentgedanke*. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 6, 1925.

### III.

Es obvio que no podemos indicar aquí bibliografía sobre Heidegger, a excepción de las referencias hechas en el texto mismo. Remitimos, en cambio, a los dos amplios y completos catálogos, aparecidos hasta ahora, de libros, escritos, artículos, etc. de y sobre Heidegger:

- LÜBBE, HERMANN: "Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, Meisenheim am Glan, 1957, pp. 401-452. Apareció el mismo año también como separata. Contiene 880 títulos de y sobre Heidegger.
- SASS, HANS-MARTIN: *Heidegger - Bibliographie*. Meisenheim am Glan, 1968. Contiene 112 títulos de escritos de Heidegger, 136 títulos de traducciones a otras lenguas de escritos de Heidegger y 2201 títulos de trabajos sobre Heidegger en numerosas lenguas.

## HEIDEGGER, PENSADOR DE LA HISTORIA<sup>1</sup>

Por *Edgardo Albizu*

**H**USSERL interpretó a SZ como la ontología regional de lo histórico (SD 48). Esta interpretación resulta inaceptable si se considera que el pensamiento de H. es una unidad que se despliega a partir de sus primeras obras: SZ está entonces en función del todo; no es anterior a la vuelta (Kehre) sino que la propone y la instituye (V xvii-xxiii). Por otra parte, es discutible que H. haya hecho jamás ontología regional en sentido husserliano. La condición de posibilidad para una ontología regional es la constitución de la región de entes, lo que implica una conciencia constituyente de la estructura de sentido de aquello que, en tal región, es entitativo (cf. SZ 8-11)<sup>2</sup>. Ahora bien, el pensamiento de H., en cuanto se consagra al *Da-sein*, no se agota al describir la estructura constitutiva de este ente. La entidad del *Da-sein* es comprendida por H. desde la cuestión del ser y en función de ella

<sup>1</sup> En este número de la revista se publica sólo la introducción y el primer capítulo del presente ensayo. El resto será publicado en números sucesivos. Las obras de Heidegger citadas (con las siglas que se indican) en estos dos fragmentos son:

SZ: *Sein und Zeit* (Tübingen, M. Niemeyer, 1963), 10a. ed.

SD: *Zur Sache des Denkens*, ib., id., 1969.

EM: *Einführung in die Metaphysik*, ib., id., 1958.

WD: *Was heisst Denken?*, ib., id., 1961, 2ª ed.

VA: *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1959, 2ª ed.

TK: *Die Technik und die Kehre*, ib., id., 1962.

G: *Gelassenheit*, ib., id., 1960, 2ª ed.

U'S: *Unterwegs zur Sprache*, ib., id., 1965, 3ª ed.

ED: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ib., id., 1965, 2ª ed.

Hw: *Holzwege* (Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1963), 4ª ed.

W: *Wegmarken*, ib., id., 1967.

V: "Vorwort" a W. J. RICHARDSON, S. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, M. Nijhoff, 1963).

En VA, Hw y W, se indicará a qué estudio, de los incluidos en esos volúmenes, se hace referencia. El número que sigue a la sigla indica página, de no mediar indicación en contrario.

El nombre Heidegger es abreviado de la siguiente manera: H.

<sup>2</sup> Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana Bd. I), hrg. S. Strauser; (Haag, M. Nijhoff, 1950), pp. 24, 84-89, 180-182. Del mismo autor, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I* (Husserliana Bd. III), hrg. W. Biemel; (Haag, M. Nijhoff, 1950), pp. 118-119, 134, 212-213, 244-245, 290-291, 294-295, 332, 362-375, 378-379.

(CZ 11-15). El *Da-sein* es preconstituido; no es *fundamentum inconcussum* sino *concussum* (SD 34). Por lo tanto requiere aclaración en qué sentido pueda construirse una ontología —y siempre sería una ontología fundamental, no regional— acerca de él (ib. cf. Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"; W 209). En todo caso, H. señala explícitamente que la constitución de la región de entes que es propia de la ciencia histórica depende de un proyecto de comprensión, de una determinada tematización, que tiene su origen en una previa —y, en tal sentido, precientífica— apertura del *Da-sein* (SZ 393). Sin embargo, la interpretación de Husserl aporta algo que no resulta afectado por las anteriores observaciones: En SZ se piensa lo histórico, en esta obra se trata del *ser de la historia*. La meditación de lo que esta fórmula quiera decir es, quizás, la meditación sobre el núcleo esencial del pensamiento de H., pues aun en su obra posterior piensa este tema en todas sus dimensiones accesibles.

Nuestro ensayo consistirá en una meditación sobre ese núcleo. Para orientar la reflexión nos planteamos tres cuestiones básicas:

1. ¿Cuál es el horizonte que proporciona el punto de partida para la meditación heideggeriana acerca de la historia?

2. ¿Qué investigaciones históricas ha realizado H. y en qué medida ellas permiten entender lo que el filósofo piensa a través de la palabra "historia" (Geschichte)?

3. ¿Cómo se integra esta comprensión de la historia en el todo del pensamiento de H. y qué problemas plantea para la interpretación de esa totalidad?

Estas cuestiones despliegan planos que corresponden a un orden "sistemático". Pero este orden se ajusta, sin duda a causa de la coherencia del pensamiento de H., al orden temporal en que se despliega este pensamiento, sobre todo si se piensa que la segunda y la tercera cuestiones pueden aparecer, en este aspecto, como una unidad frente a la primera. Ésta hace referencia a una aproximación fenomenológica al concepto "historia". Por ello sitúa frente a la analítica de la historicidad contenida en SZ. La segunda pregunta hace referencia a las investigaciones históricas de H., desarrolladas en muchos trabajos. El tema central de estas investigaciones es la metafísica como historia del ser. La tercera pregunta hace referencia al significado de la historia en la totalidad del pensamiento de H. Plantea, pues, el problema básico de nuestro estudio, en tanto apunta a la comprensión de este pensamiento como un camino, como un señalar, incluso como un todo inaca-

bado, ofrecido como tarea para el pensar de nuestra época. Por eso esta pregunta abre un campo que se apoya en lo iluminado a partir de las otras dos y se despliega en las obras en que H. replantea la original pregunta por el sentido del ser y retoma la cuestión del tiempo como horizonte del ser.

## I. EL HORIZONTE PARA LA DILUCIDACIÓN DE LA HISTORIA.

En SZ se despliega el horizonte que podemos considerar punto de partida para la meditación heideggeriana acerca de la historia. Este horizonte es determinado en tres planos:

1. El sentido de la pregunta por el ser.
2. La relación comprensiva de la existencia con los entes.
3. La estructura esencial del *Dasein* en cuanto existencia.

1. El primer nivel corresponde a la pregunta básica del pensar de H. No es posible considerarlo propedéutico ni culminación. Señala, más bien, el lugar histórico en el que H. se sitúa. Es el primero y decisivo emerger del problema de la historia en el pensamiento de H. En SZ aparece como el problema de la destrucción de la historia de la ontología (§ 6, 19 ss.). Esto presenta la tarea desarrollada por H., el camino seguido por él. La pregunta por el ser es el hilo conductor para realizar la destrucción del contenido que nos ha llegado como propio de la antigua ontología. Esta destrucción consiste en buscar las experiencias originarias con las cuales se obtuvieron las primeras determinaciones del ser, convertidas luego en dominantes (SZ 22). Lo esencial de la destrucción de la historia de la ontología consiste, pues, en liberar experiencia, en recuperar posibilidades fundamentales del pensar (SZ 20-21. SD 27. Zur Seinsfrage; W 245). Esto, a su vez, supone un acontecimiento histórico básico: la cuestión por el sentido del ser ha sido olvidada por la metafísica (*Seinsvergessenheit*) (SZ 21. EM 14-15, 19. SD 31-32).

2. El segundo plano corresponde a la dilucidación del comprender (*Verstehen*) como uno de los caracteres propios del ser del *Dasein*, como una de las formas constitutivas de su ser (...*existenziale Weisen zu sein*: SZ 133; cf. 12). El comprender es la forma constitutiva del poder-ser que es inherente al *Dasein*; es, pues, el ser *existenzial* del *Dasein*, y esto de modo tal que abre en sí mismo el en-donde (*Woran*) del ser

consigo mismo (SZ 144)<sup>3</sup>. El comprender es, por ende, la base sobre la cual puede corporizarse lo comprendido como algo visto. En el mirar-para y en-torno, en la circun-spección (Umsicht) (cf. SZ 69), es interpretado el mundo ya comprendido (SZ 148). Esta mirada hace emerger el algo en cuanto algo; los entes se acercan y lo hacen de un modo que es anterior a toda tematización proposicional sobre ellos (SZ 149). Esto implica que, antes de toda tematización predicativa del ser de algo en cuanto algo, hay una cercanía entre la existencia y el ente, cercanía que se funda en el carácter abierto (Erschlossenheit) (cf. SZ 133) de la existencia, pues la "esencia" del *Dasein*, en tanto existir, consiste en ser en el mundo junto al ente (SZ 42, 52 ss., 192). El comprender es, pues, el estado de abierto del *Da* y concierne al todo de la existencia (SZ 152). Aquí emergen dos nociones centrales para interpretar el saber histórico y sus rasgos hermenéuticos básicos, según la analítica de H. Se trata de las nociones de sentido y del carácter circular de la comprensión.

El sentido es constitutivo de la comprensión. Se dice que un ente intramundano tiene sentido cuando es comprendido, es decir, cuando, proyectado sobre el mundo, es descubierto con el ser del *Dasein*; cuando emerge en un todo de significación, a cuyas relaciones de referencia se ha fijado de antemano el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo (SZ 151). En este comprender al ente, éste es, sin duda, lo comprendido, pero eso no significa, estrictamente hablando, que él tenga sentido. Sentido es aquello en lo que se da y se mantiene la comprensibilidad de algo (ib.). No es, por consiguiente, algo que se hallase en, tras o sobre los entes. Éstos vienen hacia la comprensión, es decir, hacia el *Dasein* en su ser *existencial* en cuanto poder-ser. El sentido pertenece, por ende, a la *existenzial* en cuanto apertura del *Dasein*. Sentido es lo articulable (artikulierbar) del abrir propio de la comprensión, el armazón (Gerüst) formal de lo que necesariamente pertenece a lo que articula la interpretación que comprende. Por eso es que, estrictamente considerado, sentido es la base existencial-formal estructurada por la estructura previa del proyecto por el cual es comprensible algo en tanto

<sup>3</sup> Téngase en cuenta la primera y fundamental aclaración de la "esencia" del *Dasein*: "Das 'Wesen' des *Daseins* liegt in seiner *Existenz*. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene 'Eigenschaften' eines so und so 'aussehenden' vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel '*Dasein*', mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein" (SZ 42, subr. de H. Cf. la aclaración de Worin y Woraufhin: SZ 86).

algo<sup>4</sup>. Sentido sólo lo tiene el *Dasein* en cuanto apertura comparativa. Que el *Dasein* "es" comprensión quiere decir, pues, que es como proyecto de una base en que el ente viene a su encuentro; el *Dasein* es proyecto de sentido.

Esto descubre el tema de la circularidad inherente a la comprensión, pues todo venir a ser comprendido sobre una determinada base de sentido supone lo previo en que se articulará la respectiva apertura. En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa (SZ 152). Esta es la verdadera circularidad que no implica, como se ve, ningún género de relativismo más o menos afín al de Protágoras, pues en el círculo también la existencia, su apertura y la base de sentido están relativizadas respecto de las estructuras de significación de lo mundano, así como éstas, a su vez, están relativizadas respecto de la existencia, su apertura y la base de sentido. Y la interpretación, que es el despliegue de la comprensión en cuanto es mirada-en-torno y mirada-para (*Umsicht*) (SZ 148), se mueve dentro de la estructura de lo previo: Para aportar comprensión tiene que haber comprendido ya lo que se trata de interpretar (SZ 152). Para traer hacia la comprensión el algo en tanto algo, es decir, el ente en su ser, tiene que haberlo comprendido antepredicativamente según la base que se proyecta como apertura del poder-ser propio del *Dasein*.

El conocimiento histórico tiene que ser comprendido a partir de esta estructura circular de todo comprender. Lo esencial para que el conocimiento histórico se constituya verdaderamente como tal no será, pues, querer salir del círculo sino entrar en él de modo justo (SZ 153). Ahora bien, la historicidad concierne al *Dasein* de una manera mucho más cercana y directa que cualquier otro carácter que defina al ente en cuanto tal. Por eso H. puede sostener la siguiente tesis: "Pues el comprender, según su sentido existencial, es el poder-ser del *Dasein* mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento histórico sobrepasan fundamentalmente la idea del rigor de las ciencias más exactas. La matemática no es más rigurosa que la historia (*Historie*) sino sólo más estrecha respecto del ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella" (SZ 153).

Con esta analítica del comprender H. echa las bases para su posterior combate contra el historicismo (cf. *Ueberwindung der Metaphysik*; VA 80) y para su distinción entre el mero saber histórico, en cuanto

<sup>4</sup> "Sinn ist das durch Vorhabe, Vormacht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird" (SZ 151).

reconocimiento (Erkundung) de la historia y el comprender la estructura esencial de ésta, estructura inaprehensible para aquel tipo de conocimiento e imposible de aferrar con el simple esquema de la sucesión de acontecimientos (Wissenschaft und Besinnung; VA 48, 63-64. EM 33-34).

3. El tercer plano corresponde a la analítica de la temporalidad y la historicidad del *Dasein*: el hombre no es temporal por estar dentro de la historia, sino que es histórico porque su ser es fundamentalmente temporal (SZ 376). Aquí emerge el punto central del pensamiento de H.: el tiempo en cuanto horizonte para pensar el ser (SD 30, 37; V xix). Y a pesar de que la analítica de la temporalidad y la historicidad del *Dasein* está subordinada, en cuanto a valor hermenéutico, a la idea de la destrucción de la ontología (cf. SD 9), tal analítica hace posible el acercamiento a la cosa misma, a la cosa del pensar —la co-pertenencia ser-tiempo—, acercamiento sin el cual la idea de destrucción de la ontología pierde todo su sentido, pues se convierte en un tema historicista.

“El ser de la historia” es una fórmula muda hasta que no se le incorpora el tiempo. ¿Cómo? Pensar tal cuestión es el objetivo de nuestro estudio.

a) La analítica de la temporalidad culmina en el § 65 de SZ. En él se muestra que el ser del *Dasein*, de este ente que se define por el ser en cuanto tal (SZ 42), sólo puede aprehenderse como temporalidad. La aprehensión del fenómeno de la totalidad del todo estructural del *Dasein* implica penetrar en el sentido ontológico del cuidado (Sorge, cura) (SZ 323-324), que se ha mostrado como el ser del *Dasein* (SZ 192), en cuanto ser-hacia-delante-de-sí-ya-en (un mundo) como ser-junto (al ente que sale al encuentro intramundaneamente) (sich-vorweg-schonsein-in einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). El sentido del cuidado constituye originariamente el ser del poder-ser (SZ 325). Ahora bien, el sentido es inherente al *Dasein* en cuanto apertura de comprensión. De tal modo, la dilucidación del cuidado no es sino la autocomprensión del *Dasein* (ib.). Todo comprender tiene carácter de proyecto (SZ 145), y en este caso nos hallamos ante la original proyección de la existencia. Lo así proyectado es la resolución, la abierta decisión que pone al *Dasein* por delante de sí mismo (vorlaufende Entschlossenheit) (SZ 280 ss., 296-297, 302, 305 ss., 325). Con esto se abre el ámbito específico del problema de la temporalidad en SZ, pues si el *Dasein* se abre y se proyecta, cabe entonces preguntarse qué es lo que

hace posible su unidad óntico-ontológica; cómo es posible que su ser no sea sólo una pérdida constante, sin referencia a sí mismo (SZ 325), esto es, que haya constancia de sí, un "quien" del *Dasein* (SZ 316-323, 375).

La dilucidación de la estructura de la temporalidad parte del dato conquistado, a saber: que la abierta decisión que pone por delante de sí es el *ser para* el más propio poder-ser<sup>5</sup>. Ahora bien, esto sólo es posible si el *Dasein* puede advenir a sí (*auf sich zukommen*) (SZ 325). El ser total, cumplido y acabado del *Dasein* (como ser para la muerte: SZ 325; cf. 258-260) sólo es posible en cuanto es lo que adviene. Por otra parte, el comprender de la abierta decisión que pone por delante de sí comprende al *Dasein* en su esencial ser deudor (*Schuldigsein*) (SZ 325; cf. 280-289). Esto implica que el *Dasein* es un fundamento arrojado; que siempre es como ya era. Así, el correr hacia adelante (*Vorlaufen*) de la posibilidad extrema y más peculiar es el retornar comprendiendo (*versiehende Zurückkommen*) a lo más propiamente sido (*das eigenste Gewesen*) (SZ 326). El *Dasein* sólo puede ser sido en tanto adviene. El sido surge, en cierto modo, del advenir (*ib.*). Por fin, la abierta decisión que pone delante de sí abre la correspondiente situación del *Da* de modo tal que la existencia se cuida de aquello que, estando a su cuidado, le sirve por cuanto está a su alcance (*Zuhandene*). Se trata de un dejar venir al encuentro lo presente (*Anwesende*), y esto sólo es posible en un presentar (*Gegenwärtigen*) el ente. La abierta decisión puede ser lo que es sólo como presente; en efecto, esta decisión es un dejar que salga al encuentro lo que ella aprehende obrando (*ib.*).

Esto muestra de qué modo emerge el tiempo en la muda fórmula "el ser de la historia". Es decisivo este salir al encuentro aquello que la existencia aprehende. Tal salir al encuentro es la develación (*Entbergung*) (*Vom Wesen der Wahrheit*; W 84) o no-ocultamiento del ente (*Unverborgenheit*) (*ib.* 85. Cf. SZ 222. *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"*; W 199), es decir, la verdad del ente (*Vom Wesen der Wahrheit*; W 87-88) que, en SZ, es pensada sobre la base de la idea de descubrimiento<sup>6</sup>, lo que establece una relación esencial entre *Dasein* y verdad: Hay verdad sólo en tanto y hasta donde es el *Dasein* (SZ 226).

<sup>5</sup> "Formal existenzial gefasst, (...) ist die vorlaufende Entschlossenheit das Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen" (SZ 325, subr. de H.).

<sup>6</sup> "Das Wahre als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das Fundament des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit" (SZ 219, subr. de H.).

Esto habrá de ser posteriormente repensado por H., pues no se trata de que la verdad sea relativa al sujeto humano sino al ser del *Dasein* (SZ 227), y como el ser en cuanto tal es constitutivo de éste —tanto que la más correcta grafía, adoptada posteriormente por H., es *Da-sein* (cf. Vom Wesen der Wahrheit; W 93, 97. Brief über den "Humanismus"; W. 157, 168. Die Zeit des Weltbildes; Hw 92)—, brota una pregunta semejante a la que despierta la fórmula "el ser de la historia": ¿Qué quiere decir "ser" aquí? ¿Y de qué modo su significación determina lo que deba entenderse por historia o por *Da-sein*? De todos modos, es claro que si la verdad es relativa a algo, lo es al ser y no al *Dasein*. Pero el análisis de esta temática, que pertenece a otras obras de H., es posible porque la analítica de SZ integra el salir al encuentro del ente en la totalidad del fenómeno unitario que lo funda: la temporalidad, esto es, el advenir presentando que va siendo (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*) (SZ 326). Sólo así es posible que la existencia sea una resolución abierta y proyectada. La temporalidad es el sentido del cuidado, la totalidad originaria de la existencia. Así comprendida, la temporalidad es un fenómeno más originario que las separaciones que lleva a cabo la comprensión vulgar del tiempo (ib). El ser de la existencia se traduce completamente en toda amplitud de la temporalidad. Ello se ve en la traducción temporal de la fórmula que presenta la esencia del cuidado: "hacia-delante" hace presente el advenir; "ya-en" refiere a lo sido; "ser-junto", al presente; "ser" indica la estructura unitaria del fenómeno. Ahora bien, es importante que la temporalidad del *Dasein* no sea entendida según la comprensión vulgar del tiempo, que piensa un antes y un después propios de las cosas, sin hacerse presente el fundamento que permite esa representación (cf. SZ 326-330). Esta estructura es, más bien, la unidad esencial de todo lo que define al *Dasein* en cuanto tal: existencialidad, facticidad y caída en la unidad a que pertenecen (SZ 327-328).

La temporalidad, así aprehendida, no es un ente. La temporalidad no es sino que se temporaliza (*zeitigt sich*) (SZ 328). H. aclara que el verbo "zeitigen" significa "reifen, aufgehen lassen" (US 213): madurar, dejar brotar, dejar salir. La temporalidad, pues, se madura, se deja brotar, se pone, se arroja. La temporalidad no "es" porque su "ser" debiera pensarse como un "ser en el propio madurarse". Aquí se abre la pregunta por la copertenencia ser-tiempo (SZ 328), pregunta que, explícitamente formulada, aparece como el planteamiento final (y central, como ya se dijo) de esta obra (SZ 437). En ella el

análisis arriba a mostrar la temporalidad, o tiempo originario (SZ 328), como el ser de la existencia, como el *Sein* del *Da-sein*. Este ser es aprehendido como la unidad del original "fuera de sí" en y para sí mismo, lo *ekstasi-kón* por excelencia (ib.). Esto permite concebir al advenir, el sido y el presente como los éxtasis de la temporalidad. La esencia de la temporalidad, o tiempo original, es la temporalización en la unidad de los éxtasis. Ella se temporaliza en la igual originalidad de los tres éxtasis, lo cual no implica, empero, que éstos tengan igual importancia. Uno de ellos es el primario y decisivo, el que determina el sentido de la temporalidad en cuanto tal: el advenir (Zukunft). Y dado que éste se descubre como finito, la temporalidad es finita. La finitud del advenir es un carácter de la temporalización. El original y propio advenir a sí es el sentido del existir en la más propia nihilidad (Nichtigkeit) (SZ 329-331).

b) Determinada la significación de la temporalidad como el ser esencial del *Dasein*, se arriba a la determinación de la historicidad, en cuanto aquél es visto entre los dos extremos temporales de su existir, el nacimiento y la muerte, y se plantea el problema de comprender el despliegue que acaece entre ambos extremos. El *Dasein*, en cuanto cuidado, y, por consiguiente, en cuanto temporalidad, es el "entre" (Zwischen) (SZ 374). Por tener al tiempo originario como condición de posibilidad, ente "entre" es un continuo que se extiende, se mueve y persiste. El *Dasein* se extiende: a través de esta idea de extensión (erstrecken) comienza a perfilarse la concepción heideggeriana de la historia. H. considera que la específica movilidad del extendido extenderse del *Dasein* es su acontecer (geschehen) (SZ 375). La historicidad de la existencia no es sino la estructura del acontecer y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad (ib.). La primera idea básica de la analítica de la historicidad es, por ende, que la historia no es una entidad por sí, que haría temporal al *Dasein*, sino que éste es histórico por ser temporal en el fondo de su ser (SZ 376). Se establece así una clara relación entre tiempo originario e historia. Hay historia porque la existencia es en la forma de la temporalización. Sobre esta base es posible desplegar otros constitutivos del concepto "historia": el pasado, la tradición, la multitud de existencias (cf. SZ § 73, 378-382). Pero es necesario distinguir cuidadosamente entre lo que es primaria y fundamentalmente histórico de aquello que lo es sólo derivada y secundariamente. Primariamente histórico es el *Dasein* en cuanto es temporalización. Esto hace que las cosas que integran el mundo del *Dasein* pue-

dan ser consideradas, secundaria y derivadamente, objetos históricos. Pero la fundamentación de lo que sea la historia no puede hacerse a partir de una reflexión epistemológica que se atuviera a métodos y objetos de los diferentes tipos de saber. La historicidad no es una forma de saber. Es, antes que nada, la forma de ser del *Dasein* (SZ 375). Y, por otra parte, no es posible recaer en especulaciones epistemológicas anuladas por la analítica del comprender.

La dilucidación de la temporalidad permite comprender en qué sentido el *Dasein* es histórico y por qué, en principio, la idea de historia se nos presenta siempre con una referencia a lo ya sido de la existencia. El análisis de H. muestra que la comprensión habitual de lo histórico se atiene, p. e., a ciertos objetos que considera antiguos, con un carácter pasado (SZ 380). Sin embargo, el objeto puede estar todavía presente: puedo verlo con mis propios ojos, tocarlo. ¿En qué reside, pues, su carácter de pasado? La respuesta de H. se basa en el concepto "mundo", tal como es entendido en la fórmula ser-en-el-mundo, que define al *Dasein* (cf. SZ 52-59, 63-66, 86-87. Von Wesen des Grundes; W 37-58). Lo pasado de la cosa no es estrictamente ella misma sino el mundo (SZ 380). En esa totalidad, el *Dasein* es fácticamente lo que ya no es. Ahora bien, el *Dasein* mismo, en tanto es lo que existe, no es pasado (cf. SZ 328); en todo caso, es-sido, ya ha sido de hecho (*ich bin-gewesen* (ib., subr. de H.), *da-gewesen* (SZ 350, subr. de H.)), y es su carácter de sido lo que presta a las cosas de su mundo un carácter histórico (SZ 380-381). Lo primario y fundamentalmente histórico es el *Dasein*; secundariamente, lo son las cosas que le salen al encuentro y le conciernen intramundaneamente (SZ 381). Pero la determinación de la historicidad no queda completa al indicar hacia el *Dagewesenes*. Con esto se hace referencia a un éxtasis de la temporalidad; ésta es, empero, la unidad de lo básicamente éxtático de la existencia. ¿Cómo aclarar este enigma (*Rätsel*) (ib.) del predominio de lo sido en la historicidad, si la existencia se temporaliza en sus tres éxtasis y de ellos el futuro es el dominante?

Otra vez el análisis parte de la abierta decisión que corre hacia delante (SZ 382). En ella, el *Dasein* se entiende respecto de su poder-ser de modo tal que se le corporiza la muerte, y ello para asumir totalmente sobre sí el ente que él es en su derelicción (*Gewerfenheit*) (ib.). Este asumirse a sí mismo implica ponerse en situación, proyectarse fácticamente (SZ 382-383). Todo proyecto es abrirse a posibilidades. Ahora bien, ¿de dónde proceden esas posibilidades? (SZ 383). Con

esta pregunta, el análisis de H. entra resueltamente en el tema de la constitución fundamental de la historicidad, pues las posibilidades en las que se proyecta el *Dasein* ya están de algún modo preformadas: El *Dasein* se comprende a partir de posibilidades de existencia que se hallan en curso en las públicas formas de interpretación vigentes como término medio en el respectivo presente<sup>7</sup>. La decisión y la asunción del *Dasein* abren no sólo su historicidad peculiar sino lo sitúan como apertura de la historia de la humanidad: No hay historia "individual". El *Dasein* no es un individuo como una mesa, o un árbol. El *Dasein* "es" en la forma de la posibilidad; sólo al elegirse en vistas a su finitud y al asumir su facticidad, el *Dasein* llega a ser una existencia propiamente tal (SZ 129-130) y tiene así un destino (Schicksal (SZ 384): está enviado, lanzado, al horizonte de posibilidades que le es propio. Pero esta lanzarse a las propias posibilidades es posible sólo en cuanto abre la herencia (Erbe) de las posibilidades (SZ 383). Y, a su vez, en cuanto el existir del *Dasein* es un co-existir con otros (SZ 384; cf. 118-119), su destinarse asume este acontecer juntos; es co-acontecer, horizonte del acontecer de una comunidad, de un pueblo. Aparecer aquí el tema de la destinación (Geschick), sobre el que H. meditará largamente en obras posteriores. En SZ aparece fugazmente, limitado a introducir la idea de la dispensación histórica —en el sentido de lo primariamente histórico— de posibilidades a una comunidad (SZ 384). De Waelhens señala que estas referencias a la comunidad "están en SZ muy desvaídas y, al parecer, *pro tempore*"<sup>8</sup>. Sin duda, no son suficientemente explícitas. Son, en cambio, esenciales: La filosofía de H. no es una meditación sobre el individuo sino, en todo caso, sobre el destino y el sentido de la humanidad. Es radicalmente histórica en cuanto busca esclarecer el horizonte de posibilidades para una humanidad que, aparentemente, ha agotado su herencia (la metafísica). Qué alcance deba darse a la idea de pueblo —o comunidad— en relación con la humanidad es algo que, ciertamente, H. no ha dilucidado de manera inequívoca y definitiva, por lo menos en SZ. En la dilucidación de la historicidad del *Dasein*, el tema del Geschick se halla en segundo plano. La raíz de la historicidad aparece situada en el resolverse mediante el cual el *Dasein* asume su propia apertura y se proyecta delante de sí hacia su fundamental posibilidad,

<sup>7</sup> "Es (das Dasein) versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweils heutigen 'durchschnittlichen' öffentlichen Ausgelegtheit des Daseins 'kurieren'" (SZ 383; cf. 144).

<sup>8</sup> A. DE WAELHENS, *La filosofía de Martín Heidegger* (Madrid, C.S.I.C., 1952), pp. 237-238, n. 31.

la que instituye su finitud: el ser para la muerte. Esto, a su vez, es posible porque él es tiempo originario. Historicidad se opone a cotidianidad; ésta es ahistórica. La historicidad rasga, por consiguiente, el horizonte de la caída en el presente anónimo. (La historicidad impropia se interpretará como la visión del existir en la forma de lo que está puesto frente, al alcance del *Dasein* (Vorhandenes) (cf. SZ 387 ss.)) La historicidad es destino hacia la propia finitud y hacia el *Mitdasein* porque existir es advenirle al *Dasein* su posibilidad fundamental. Pero la historicidad es también posibilidad porque es abrirse hacia la herencia de las posibilidades y es serse desde ellas. El enigma propio del saber histórico empieza, de este modo, a develarse: La vuelta al sido es posible porque hay un adelantarse a sí mismo, en el sentido de ser propiamente el propio advenir (SZ 386), y al adelantarse el *Dasein* se inscribe en su facticidad que siempre implica un ya-sido suyo y de los otros. Y este ya-sido que se entrega y transmite en mi presente fáctico es la respectiva posibilidad de la existencia sida: éste es el tema central de la investigación histórica (Historie) (SZ 395).

Comienza a precisarse el ser de la historia, entendido a partir del tiempo originario del *Dasein*. "El ser de la historia" significa, hasta aquí, posibilidad fáctica, esto es, posibilidad sida para la más propia posibilidad que adviene. Esto hace que emerjan otros dos conceptos fundamentales en el análisis de H.: repetición, o reiteración, o, más claramente, retomar (Wiederholung) y retorno (Wiederkehr). A la luz de lo anterior es claro que lo propiamente histórico de la resolución se halla en el retomar las posibilidades fácticas transmitidas: El retomar es la tradición expresa (die ausdrückliche Ueberlieferung), es decir, la vuelta a posibilidades del *Dasein* ya-sido (SZ 385). Tal es lo que podríamos llamar el principio activo de la historia propiamente dicha, el núcleo del movimiento histórico: sólo el retomar hace manifiesta al *Dasein* su propia historia<sup>9</sup>. Por eso la historia es, en cada caso, un retorno: La historicidad propiamente tal entiende la historia como retorno de lo posible; por eso sabe que la posibilidad sólo retorna si la existencia, asumiendo su destino en el instante presente, está abierta para ella en el decidido retomar (SZ 391-392). Entendida como posibilidad sida para la más propia posibilidad que adviene, la historia es el retorno de la posibilidad en el decidido retomarla. Historia no es, pues, pasado

<sup>9</sup> "Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar" (SZ 386).

ni conocimiento del pasado. Historia es retorno de posibilidades sídas, fácticas posibilidades con las cuales la existencia abre su decisión hacia su propia finitud. *El ser de la historia: el retorno de la posibilidad*. En esta fórmula se resume el análisis de la historicidad hasta el punto en que lo hemos considerado. "Retorno" hace referencia a lo sido en su relación con el presente; "posibilidad" hace referencia a lo que adviene en su relación con el presente. La estructura temporal de la historicidad asoma así claramente (cf. SZ 390-391, 392-393)<sup>10</sup> y se ratifica en la interpretación del sentido de los tres tipos de historia presentados por Nietzsche<sup>11</sup> (SZ 396-397).

Lo expuesto muestra las características del horizonte básico de la meditación heideggeriana acerca de la historia: La tarea filosófica primera se plantea como la necesidad de liberar la experiencia de los conceptos que la recubren y desfiguran. En esto H. no sólo sigue los pasos de Husserl sino también los de Nietzsche, Dilthey y Simmel. Empero, lo específicamente heideggeriano se halla en que la idea de experiencia recibe su significación de la idea del ser en cuanto tal. La búsqueda de acercamiento al ser exige destruir la ontología. Sin embargo, esta destrucción no puede hacerse mostrando la relatividad histórica de las teorías ni edificando una cúspide racional que permitiera al pensador sustraerse a la historia. Esta disyuntiva resulta de un mal planteamiento del problema —de hecho, una alternativa se reduce a la otra— y es una "trampa" metafísica, lo que revelaría la insensatez de hablar de destrucción de la ontología. Para evitar la trampa hay que comprender fenomenológicamente la historia<sup>12</sup>. La analítica del *Dasein* debe proporcionar las bases para esta comprensión, la cual, a su vez, permitirá destruir la historia de la ontología. Aquí se hace manifiesto que Husserl vio claro el sentido de SZ. Pero en su perspectiva

<sup>10</sup> "Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so dass er frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heisst nur Seiendes, das als zukünftiges gleichsprünglich *gewesend* ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für 'seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schickmal, das heisst eigentliche Geschicklichkeit möglich" (SZ 385; todo el pasaje está subrayado por H.; lo que aquí subrayamos se halla en el original doblemente subrayado).

<sup>11</sup> Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1874) (*Unzeitgemässe Betrachtungen II*); *Werke*, hrsg. K. Schlechta; München, C. Hanser, 1954-1956, t. I, pp. 219-230.

<sup>12</sup> Acerca de la concepción heideggeriana de la fenomenología cf. SZ 34-39; SD 47-48, 69-71, 81-90; V xi-xvii; *Brief über den "Humanismus"*, W 170; US 95, 120-121.

del idealismo fenomenológico<sup>13</sup>, lo histórico sólo podía ser objeto de una ontología regional, no de una ontología fundamental<sup>14</sup>. La idea de ontología fundamental es discutible, aun para el propio H. Ello no impide, sin embargo, que la analítica existencial muestre que la dilucidación del *ser de la historia* es la cuestión fundamental del filosofar, de la cual dependen las posteriores tareas a llevar a cabo.

El plano de la pregunta por el sentido del ser lleva, pues, directamente a la noción de destrucción de la historia de la ontología. El segundo plano —la relación comprensiva de la existencia con los entes— resulta del planteamiento de la analítica del *Dasein* como búsqueda del suelo histórico sobre el cual hay que apoyarse para liberar la experiencia. El suelo histórico está, en principio, en el *Dasein* mismo, en el carácter circular de la comprensión que lo constituye “esencialmente”. Aquí comienza, de hecho, la destrucción de la historia de la ontología. El *Dasein* que comprende es una entidad distinta del sujeto cognoscente de la metafísica moderna, sobre todo del ego puro del idealismo fenomenológico de Husserl. El *Verstehen* se muestra ya como lo que H. llamará después “el pensamiento que abandona la subjetividad” (...dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denken...: Brief über den “Humanismus”; W 159). Esta concepción del comprender pone de manifiesto la nulidad de tantas especulaciones acerca de la esencia de la historia y de los límites del saber histórico; pone de manifiesto que el rigor de este último no es mínimo y deleznable, sino que puede ser considerado la fuente del rigor de todo pensar. Esto supone, desde luego, transformar la significación de la idea de “lo histórico” merced a un profundizar en el pensamiento que traslada a éste lo puramente histórico. El pensar es, así, rememorante (*Denken ist Andenken*: WD 159. Cf. ED 19), rememoración del ser (*Andenken an das Sein selbst: Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”*; W 197), pensar del ser (*Das Denken ist des Seins*: Brief über den “Humanismus”; W 148. Cf. 145-148 y *Nachwort (Ein Brief an einen jungen Studenten)* a *Das Ding*; VA 182-185). El pensar pierde así su caracterización co-

<sup>13</sup> Además, H. considera que a Husserl le faltaba toda referencia viviente hacia la historia: “... die Tatsache, dass Husserl jeder lebendige Bezug zur Geschichte fehlte...” (SD 48). Acerca de la relación Husserl-Heidegger cf. D. STERN, “Heideggers Spätphilosophie”. *Philosophische Rundschau* 14, 2/3, 1967, pp. 84-90.

<sup>14</sup> Cf. el estudio de R. BÖHM: *Die Phänomenologie der Geschichte*, en su libro *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (Den Haag, M. Nijhoff, 1963), pp. 237-256.

mo mero instrumento lógico para el recuento de hechos y la reconstrucción de lo pasado: rememorar es otra cosa que el mero hacerse presente lo pasado (*Andenken ist anderes als die flüchtige Vergegenwärtigung von Vergangenen*: WD 159). El pensar histórico no se encuentra ya en el dominio del pensar que calcula y representa sino que, en tanto pensar rememorante, es el núcleo de todo meditar que piensa (*besinnliches Nachdenken*) o pensar esencial (*wesentliches Denken*) (cf. G 15. *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"*; W 209. *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*; W 104-107, esp. 105. TK 46). Que el pensar se conquiste como histórico significa que comienza a liberarse de la metafísica, y en especial de la metafísica historicista, a la cual H. caracteriza como una total ceguera para con el *ser de la historia*. El historicismo no comprende lo que es un pensar histórico porque su pensar es metafísico. El pensar histórico alcanza el rigor y para ello abandona, en principio, lo absoluto. Gadamer —el pensador que con más fuerza y amplitud ha desarrollado las ideas de H. en el dominio de la hermenéutica y el saber histórico— formula esta idea cuando sostiene que ser histórico significa no quedar absorbido por el autoconocimiento, y éste entendido con los caracteres del saber absoluto de Hegel<sup>15</sup>. De tal modo se puede salir de la incómoda situación propia del pensamiento de Husserl, que quiere conciliar el rigor y lo absoluto, incomodidad que, en otro sentido, es también característica del pensamiento de Hegel.

El rigor del pensar histórico se halla en su circularidad. Esto es lo que se dilucida en el segundo plano de determinación del horizonte básico de la historia. Pero para que este pensar, que da sentido al saber acerca del pasado y que aparece libre de una dependencia metafísica que haría imposible liberar la experiencia, pueda destruir la ontología —pueda pensar la historia (de la experiencia) del ser—, es necesario que él mismo esté fundado rigurosamente en tal experiencia. Se podría decir que esto supone recaer en la ontología en cuanto exigiría fundar la comprensión (ámbito "gnoscológico") en el ser del *Dasein* (ámbito

<sup>15</sup> "*Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen aufgehen. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel Substanz nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Ueberlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt. Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik lässt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die als bestimmende Substantialität aufweist*" (H. C. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965), 2ª ed., pp. 285-286, subr. del autor).

"ontológico"). Esta objeción tiene asidero en cuanto se escuda en la idea de ontología fundamental. Pero si, de acuerdo con el propio H., se deja de lado esta idea y se interpreta SZ en función del todo de su pensamiento, es entonces claro que incluso la fórmula "el ser del *Dasein*" no puede comprenderse en el sentido de la idea de *esse rei*. La fundamentación de la comprensión consiste en remitirla a la experiencia constitutiva de la existencia: el cuidado y su estructura temporal. La comprensión es, entonces, pensar histórico en cuanto retorno del tiempo, en cuanto retomar posibilidades. Con esto se abandona una de las distinciones básicas de la metafísica: la dualidad teoría-práctica. El pensar histórico, en cuanto retomar, es motor de la historicidad. Esto último puede parecer alejado de explícitas declaraciones de H., dado que, según él, no compete al filósofo actual hacer (cf. EM 157. *Was heisst Denken?*; VA 139-140). Pero aquí "hacer" se entiende en función del dominio planetario, la técnica y la planificación. Si, en cambio, "hacer" se entiende en el sentido del pensar histórico, el no hacer (técnico) del filósofo es un retorno de posibilidades, a saber: la liberación de la experiencia en la destrucción de la historia de la ontología, la cual, precisamente, ha hecho posible el hacer contemporáneo (cf. G 35, 59-62, 73).

Se ve, pues, cómo están ligados los tres planos: destrucción, circularidad, retorno: Destruir para un retorno, retornar a lo que emerge en la destrucción. La estructura de la historicidad aparece así como la circular relación de destrucción y construcción. El propio H. habla de construcción existencial de la historicidad (SZ 378), lo que significa: pregunta originaria por la esencia de la historia. Construcción de la historicidad significa, pues, ubicación del pensar en la apertura adecuada para la esencia de la historia. El círculo construcción-destrucción es, así, el círculo histórico. En efecto, no se puede llegar a la destrucción (de la historia de la ontología) sin la construcción (de la historicidad, esto es, sin la apertura adecuada para la esencia de la historia) y viceversa. Éste es el círculo histórico porque no se puede ingresar en él destruyendo si esto no es, a la vez, construir, y viceversa. No hay construcción que no sea destrucción; no hay destrucción que no sea construcción. Tal el horizonte de la historicidad que se revela en SZ y que debe ser entendido según las determinaciones que hemos indicado. Este juego de construcción y destrucción encubre, empero, el juego que el riguroso pensar de H. pondrá de manifiesto: presencia-ausencia, dispensación-sustracción, verdad-no verdad, Ereignis-Enteignis. Pero si la

historia es la estructura circular construcción-destrucción, ¿se puede decir que ella sea la estructura —y además circular— Ereignis-Enteignis? ¿O más bien esto remite a una relación de círculos concéntricos de diverso nivel?

A grandes rasgos, ésta es la concepción de la historia y del saber histórico que se puede extraer de SZ. Constituye una etapa en el pensamiento de H., y sólo debe considerarse como primera disposición del campo para las aclaraciones que traerán obras posteriores. Sin embargo, no se trata de meras hipótesis, de conjeturas que sean anuladas por meditaciones posteriores. El camino del pensamiento de H. queda aquí abierto y definido. Las obras posteriores no harán sino precisar ese camino en tanto habrán de recorrer dominios que SZ sólo ha alcanzado a vislumbrar. Pero se trata de una primera aproximación en la que los problemas resueltos sólo sirven para traer a luz otros problemas, de carácter más lejano y mediato. Ante todo, la concepción de la historia que se halla en SZ abre el camino para plantear: 1) el problema de la co pertenencia historia-tiempo (SZ 382); 2) el problema de la estructura ontológica del acontecer histórico-universal (SZ 389); 3) el problema de la concepción del *Geschiek* (SZ 384); 4) el problema de la "historicidad del ser" y, por consiguiente, el problema de realizar una investigación histórica cuyo objeto sea el ser en cuanto tal; 5) el problema de la relación ciencia-historia; 6) el problema de la relación Nietzsche-Heidegger a través del concepto de retorno (SZ 391-392); 7) el problema del tránsito a la hermenéutica de Gadamer, sobre todo a través del concepto de distancia temporal (SZ 395, 397, 398; Gadamer, o. c., pp. 275-283).

La concepción de la historia que aparece en SZ debe ser considerada, pues, como una primera aproximación fenomenológica al problema de la historia; esta aproximación, empero, no tiene como meta la construcción de una ontología regional: tal problema queda pendiente (SZ 389). No se aclara, por lo tanto, el sentido último y radical del ser de la historia, lo que no podrá ocurrir hasta que no se piense a fondo y en toda amplitud el tema del tiempo, cosa que SZ no hace, sino que apenas intenta preparar.



## HEIDEGGER Y EL HOMBRE

Por Bruno L. G. Piccioni

*"Wer der Mensch sei, das ist für die Philosophie nicht irgendwo an den Himmel geschrieben".*

*Einführung in die Metaphysik, p. 107.*

**D**ESDE la perspectiva que hoy poseemos resulta sumamente esclarecedor enfocar el pensamiento total de Heidegger en función de ciertos temas vertebrales y constantes en toda su obra. No creemos que a este respecto haya otro más relevante que el del hombre, sin lugar a dudas, juntamente con el del ser, el punto central del pensar heideggeriano; hombre y ser no como dos problemas independientes, sino unidos en un único y fundamental interrogante, el más digno de ser cuestionado.

Esta afirmación nos ubica de golpe en el meollo mismo de nuestro objetivo. Porque si bien intentaremos explicitar algo así como la teoría heideggeriana del hombre, mal podríamos lograrlo sin referirnos para ello, simultáneamente, al ser.

Hoy aparece como obvia toda aclaración acerca del carácter exclusivamente ontológico de la reflexión de nuestro filósofo; "ontológico" es su pensar, claro está, en la acepción nueva del término acuñada por Heidegger: como pensar del ser desde su verdad o manifestación misma, y no en sentido clásico como pregunta por el ente y su entidad<sup>1</sup>. La cuestión del ser y lo que esto significa —inclusive mucho antes de *Sein und Zeit*, desde las primeras disertaciones de 1914 y 1915 en adelante— otorga unidad temática a la trayectoria total de su producción, cualesquiera sean los puntos específicamente ahondados en cada caso particular<sup>2</sup>. Los distintos grandes interrogantes planteados y profundizados

<sup>1</sup> Posteriormente Heidegger renunció tanto a éste como a otros términos de extracción metafísica usados al comienzo de su reflexión, aunque remozados con nuevas significaciones. Las razones de su primera utilización, así como de su abandono, nos las aporta el propio filósofo al declarar que pertenece a la esencia de la superación de la metafísica el hecho de que el pensar superador tenga que expresarse, por algún tiempo y dentro de ciertos límites, en el lenguaje de aquello que supera. Cf. *Was ist Metaphysik?*, "Nachwort" (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1960), p. 43.

<sup>2</sup> "Cada pensador piensa sólo un único pensamiento", esto "distingue también al pensar esencial del científico" (*Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 1954, p. 20).

siempre verticalmente a lo largo del "ir de camino"<sup>3</sup> de sus análisis ontológicos: existencia, tiempo, historia, nada, verdad, lenguaje, arte, poesía, pensar, no son a la postre otra cosa que satélites de este único sol que ilumina, manifiesta y torna presente a todo lo que es, que es el ser.

¿Y el hombre? Ya dijimos: hombre y ser no constituyen dos problemas independientes, sino uno único y siempre el mismo en su devenir temporal e histórico<sup>4</sup>, aunque con posibilidades de enfoques interpretativos diversos de acuerdo con el recorrido evolutivo del pensamiento de Heidegger. Esta conclusión, que a modo de tesis trataremos de hacer inteligible y aceptable en nuestro trabajo, rechaza ya de antemano todo encasillamiento antropológico, si por "antropología"—sea científica o filosófica— se entiende, escolarmente, cualquier disciplina que tenga que ver exclusiva o, por lo menos, primariamente con el hombre. La relación del hombre con el ser pertenece estrictamente al dominio ontológico<sup>5</sup>. En este sentido, ya en *Sein und Zeit* es delimitada perfectamente la tarea de la analítica existencial de la correspondiente a una antropología filosófica, en tanto la dirección de lo buscado viene —en el caso de la analítica— del desarrollo de la pregunta que interroga por el ser y hacia ella permanentemente se orienta; su nivel es, como dirá Heidegger, anterior a toda antropología o psicología, teniendo por única mira la liberación del modo de ser propio del existente humano, el que ha de hacer posible la conquista del horizonte adecuado para un verdadero pensar del ser<sup>6</sup>.

Es por esto que todo intento de decir antropológicamente lo que es el hombre ha fallado y fallará irremisiblemente. Las soluciones diver-

<sup>3</sup> Este "ir de camino" o "en camino" consiste, principalmente, en pensar de modo permanente la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, y eso ha sido el objetivo hacia el cual el pensar desde *Sein und Zeit* está "en camino" (Cf. *Was ist Metaphysik?*, "Einleitung", p. 13). Es el "camino del campo" a través del cual nos habla el ser como siempre "lo mismo" (Cf. *Der Feldweg*, Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1956, p. 4). Por ello: "Lo permanente en el pensar es el camino; y los caminos del pensar albergan en sí la plenitud del misterio..." (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1959, pp. 98-99).

<sup>4</sup> "Toda filosofía o teoría pensante sobre la esencia del hombre es en sí misma ya teoría del ser del ente. Toda teoría del ser es en sí misma ya teoría de la esencia del hombre". "En cada uno de los términos de la relación entre la esencia del hombre y el ser está ya la relación misma". "...esta relación... es la única cuestión que, primero que nada, debe encarar el pensar..." (*Was heisst Denken?*, pp. 73-74. Los subrayados son del autor). En análogo sentido, Nietzsche (Pfullingen, G. Neske, 1961), t. II, p. 194.

<sup>5</sup> "...la relación del ser con la esencia del hombre pertenece al ser mismo" (*Was ist Metaphysik?*, p. 13).

<sup>6</sup> Cf. *Sein und Zeit* (Tübingen, M. Niemeyer, 1963), pp. 16-17, 45-50.

sas que en el curso de la historia de la filosofía se han ido sucediendo y, a veces, superponiendo, desde las primitivas e incipientes concepciones teológicas hasta las más avanzadas teorías metafísicas o positivistas contemporáneas —sea que se hable de divinidad, racionalidad, espiritualidad, moralidad, sociedad, historicidad, naturaleza, vida, cuerpo, lenguaje, cultura, etc., como esencia del hombre—, todas ocultan esa dimensión estrictamente ontológica del hombre, siendo, por tal razón, respuestas metafísicas<sup>7</sup> que, o bien piensan al hombre desde sí mismo, confrontándolo con los demás entes, o bien lo interpretan en función de un aparente principio superior que a la postre oculta su verdadero ser o fundamento, que no es otro que su vínculo con el ser. La forma de operar de toda investigación filosófica acerca del hombre no puede ser independiente de la pregunta que interroga por lo que significa ser y sus modos de manifestación: su *verdad*<sup>8</sup>. La conclusión forzosa, dicha con palabras del propio Heidegger, es que “quién sea el hombre no es en modo alguno un problema antropológico, sino estrictamente ontológico, en conexión esencial, por ende, con la pregunta fundamental: ¿qué pasa con el ser?”<sup>9</sup>. Tal forma de proceder traerá como resultados tanto la liberación del modo del ser inherente al existente humano, que ha de posibilitar un riguroso pensar del ser —y por consiguiente, la superación de la metafísica—, como así también un cambio total de la esencia del hombre, que seguirá, por lógica consecuencia, a la transformación de la metafísica<sup>10</sup>. La implicación de los dos problemas —que en el fondo son uno y el mismo, como estamos viendo— así lo exige: a la par y juntamente con la mutación de la filosofía, en tanto metafísica, en auténtico pensar del ser, el hombre podrá recién ser pensado y entendido en su verdadera esencia como residencia o *ahí* del ser.

La relación del hombre con el ser es pues el fundamento de todo pensar tanto del hombre como del ser, y por ello constituye precisamente el eje del pensar heideggeriano, a la vez, y por lo mismo, que el punto de apoyo sobre el que se realiza la inversión (*Kehtre*) de su modo de filosofar. Pero ésta es una relación muy singular<sup>11</sup>, pues, para-

<sup>7</sup> “Toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea sabiéndolo o no, es metafísica” (*Über den Humanismus*, Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1947, p. 12).

<sup>8</sup> “Pensar la verdad del ser significa simultáneamente: pensar la *humanitas* del *homo humanus*” (Op. cit., p. 37).

<sup>9</sup> *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, M. Niemeyer, 1957), p. 107.

<sup>10</sup> Cf. *Was ist Metaphysik?*, p. 9.

<sup>11</sup> “Relación oscura” será llamada alguna vez por Heidegger, refiriéndose seguramente a su naturaleza o forma de ser propia (Cf. *Nietzsche*, t. II, p. 207).

fraseando a Heidegger, es una relación que no es más una "relación"; vale decir, que no es una verdadera relación si por tal entendemos —como parecería no poder ser de otra manera— toda vinculación entre dos términos. Aquí, propiamente, no se trata de dos términos, por lo menos de dos términos que tengan sentido y sean inteligibles en forma separada. Por ello es que, en rigor, como dirá nuestro autor, no hay tales términos ni tal relación en sí misma, en la medida que en cada uno de los primeros está totalmente incluida esta última<sup>12</sup>.

Si esto es así —y en el curso del trabajo trataremos de mostrarlo más detalladamente a fin de hacerlo en mayor medida perceptible—, no podemos dejar de atender en nuestros análisis sobre la teoría heideggeriana del hombre sino a la estructura misma que hombre y ser integran; estructura o relación, si así se quiere aún llamársele, que, según nuestra interpretación, ha ido siendo apuntada desde todos los ángulos posibles en el curso de la evolución del pensamiento de nuestro autor. Y estas perspectivas posibles no pueden ser más que tres: desde el hombre, desde el ser y desde la relación misma en la que ambos se corresponden.

Abordaremos, entonces, estas tres perspectivas haciéndolas coincidir con tres momentos claramente delimitables del pensamiento heideggeriano. Si bien esto es así, y esos momentos son perfectamente reconocibles en algunas obras representativas, en otras, en cambio, la tarea se hace más difícil por ser trabajos de transición. Están pues los que marcan hitos en nuestro camino, pero también los que sirven de puentes. Como es lógico, nuestra investigación se basará preferentemente en los primeros, aunque sin dejar por eso de ahondar a veces en los últimos en la medida requerida, vale decir, cuando estos esclarezcan o amplíen a aquéllos. Por otra parte, debe ser también motivo de aclaración la exclusión de toda posible interpretación dialéctica —en sentido hegeliano— de estos tres períodos. No puede haber dialéctica alguna en estos enfoques en tanto el segundo no es la negación o contradicción del primero, sino su "inversión", la cual supone una "versión" y la requiere para el "salto" hacia ella; el tercero, en fin, no es síntesis de los dos primeros, sino que está presente ya desde un primer momento y permanentemente en ellos y, por tanto, es *previo*. Y es que del mismo modo que entre hombre y ser no puede haber dialéctica posible, pues

En *Was heisst Denken?* (p. 45) se afirma que esta relación es básica tanto para la manifestación del ser como para la revelación de la esencia del hombre.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 74.

para que así ocurra de alguna manera se exigen dos términos que aquí no existen<sup>13</sup>, por análogas razones —y esto surge como consecuencia— tampoco puede haberla entre los posibles enfoques de esta estructura bivalente.

Vamos a analizar con algún detenimiento estas tres perspectivas que configurarían tres periodos en la evolución total del pensamiento de nuestro autor.

En un *primer momento*, dijimos, el acento recae sobre el hombre, aunque no propiamente como tal, sino en tanto *Dasein*, ámbito de presencia y residencia ontológicas. La obra más representativa de este periodo, casi está de más aclararlo, es *Sein und Zeit*, aunque con sugestivos comentarios, agregados y ahondamientos a cargo de obras más o menos contemporáneas, las que en su oportunidad serán citadas. El existente humano en cuanto *Dasein* es revelado por la analítica existencialista como siendo el punto o lugar de apertura e irrupción del ser en el mundo —del ser *constituyendo* mundo, diríamos mejor. Que la denominación *Dasein* no se refiero a todo el hombre sino al modo de su ser, lo dicen harto claramente los mismos conceptos expresados en *Sein und Zeit*<sup>14</sup>, así como también la terminología —corregida— usada en *Vom Wesen des Grundes* y *Kant und das Problem der Metaphysik*: “*Dasein* del hombre”, “*Dasein* humano”, “*Dasein* en el hombre”. Pero quede sentado que si bien *Dasein* no equivale a hombre, sí es lo que el hombre es, el modo de ser que se ha dado y tal como se manifiesta en el hombre<sup>15</sup>. Ampliando el concepto esbozado en su primera gran obra, Heidegger en *Einführung in die Metaphysik* (p. 22) dirá que *Dasein* significa cuidado —a través de su extática abertura— del ser del ente como tal y no sólo del ser del hombre.

Ya la denominación del hombre en función de su ser está aludiendo —como no puede ocurrir de otra manera— al cuidado por el ser; cuidado que en páginas siguientes de la misma obra ha de revelarse como siendo el ser del hombre (*Sorge*), y que más tarde, en *Über den*

<sup>13</sup> Heidegger excluye expresamente, por las razones apuntadas, cualquier tipo de “maniobra o maquinación dialéctica” entre los términos de la relación ser-hombre, de acuerdo con la cual se interprete uno de los términos por oposición al otro (*Ibidem*).

<sup>14</sup> Como, por ejemplo, los ya citados que delimitan la analítica existencialista —vale decir, del *Dasein*— frente a cualquier tipo de antropología, psicología o biología, y, en general, por extensión, cualquier ciencia del hombre.

<sup>15</sup> Cuando la inversión del pensar se produzca se invertirán también estos conceptos. Así, en la conferencia de 1953, “*Wissenschaft und Besinnung*”, publicada en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, G. Neske, 1954), p. 63, se lee: “*El Dasein*, en el cual el hombre como hombre existe...”.

*Humanismus*, lo hará acreedor de curiosos apelativos, tales como el de "pastor" del ser<sup>16</sup>. Perfilando más aún esta expresión *Dasein*, en la "Einleitung" a *Was ist Metaphysik?* (pp. 13-14), añadirá Heidegger que ella designa, al mismo tiempo y de una sola vez, tanto la relación del ser con la esencia del hombre, como también la relación esencial del hombre con la apertura ("Da") del ser como tal —ámbito esencial en el cual reside el hombre como hombre. *Dasein*, sintetizará Heidegger línea más abajo, nombra ante todo *lugar* (*Stelle*), esto es, el dominio propio de la verdad del ser.

Vale decir, que la designación de lo que el hombre es, su denominación por lo que constituye su ser, subraya ya, desde un comienzo, la relación de ida y vuelta con la presencia ontológica que estamos analizando; del ser con la esencia del hombre, del hombre con la apertura o manifestación —verdad— del ser; o sea, con lo que significa "ser", con lo que él "es", en tanto esencia y se agota en ese darse, manifestarse, presenciarizarse, que es su verdad.

Por residir en esta apertura o manifestación, en esta presencia, es que el hombre en tanto *Dasein* posee *comprensión* de ella<sup>17</sup>. La comprensión constituye el dato fenomenológico que muestra el hecho de residir el hombre en la verdad del ser; es la expresión fenomenológica de la relación con el ser<sup>18</sup> y representa un fenómeno positivo de alto valor metodológico en tanto juega el papel primordial de punto de partida del análisis existencial, ofreciendo por tanto la posibilidad del *salto*: pensar el ser desde su verdad. Tal es el motivo que hace de esta comprensión un *factum* necesario sin el cual no podríamos ser hombres<sup>19</sup>. Precisamente, constituye la esencia del hombre en tanto expresa ónticamente la relación ontológica que lo liga con el ser<sup>20</sup>. Esa

<sup>16</sup> "El hombre es el pastor (*der Hirt*) del ser. Sólo a esto alude *Sein und Zeit* cuando es experimentada la existencia ex-stática como "cuidado" (*die Sorge*)" (*Über den Humanismus*, p. 19).

<sup>17</sup> "El trazo fundamental del *Dasein*, lo que el hombre es, es determinado por la comprensión del ser. Que el hombre posea comprensión del ser no significa aquí, en absoluto, que él, en tanto sujeto, posea una representación subjetiva del ser, y que éste sea una pura representación. Comprensión del ser quiere decir que el hombre, por su esencia, está en la apertura del pro-yecto del ser y que ésta reside en tal comprensión (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen. G. Neake, 1957, p. 146).

<sup>18</sup> "... la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre es expresada como comprensión". Por ello: "Sentido del ser y verdad del ser dicen lo mismo" (*Was ist Metaphysik?*, p. 18).

<sup>19</sup> *Einführung in die Metaphysik*, p. 64. En el mismo sentido y con parecidos términos: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1951), p. 205.

<sup>20</sup> Y en tanto esa comprensión es transferida al lenguaje, es éste quien, desde otro enfoque, hace que el hombre sea hombre (*Unterwegs zur Sprache*, p. 241).

calidad "esencial" —que no tiene nada de permanente, sino que expresa únicamente el modo en que el ser o presencia se manifiesta, su forma propia de ser o "esenciar" (*wesen*) en el hombre— es lo que dice ante todo la expresión "existencia" (*Existenz*); acepción que cavará un abismo entre nuestro pensador y todos los filósofos de la existencia o existencialistas.

*Ek-sistenz*, ex-sistencia, no tiene nada que ver —salvo un parecido terminológico que ha engendrado un equivoco todavía hoy repetido— con *crisientia*, en el sentido de actualidad, efectividad, realidad, presencia sensible. *Ex-sistencia* significa ex-posición, éx-stasis, abertura, acceso al ser<sup>21</sup>. Por esta ex-posición propia del hombre en tanto existente, por esta referencia ex-stática al ser —y exclusivamente por ella—, comprende el hombre lo que significa este término, tal como lo decíamos más arriba respecto del *Dasein*<sup>22</sup>. Y es que entre *Dasein* y *Ek-sistenz* no hay más diferencia que el hecho de subrayar ambos de manera distinta ese movimiento de ida y vuelta que une a hombre y ser, y que es precisamente el motivo de nuestra atención. *Ek-sistenz* designa así un modo del ser, el de ese ente que está abierto a la apertura del ser. *Ek-sistenz* es el modo de darse o "esenciar" el ser en ese ente que por tal razón ha sido llamado *Dasein*.

Confirmando esta acepción, *Über den Humanismus* (p. 15) comenta la famosa frase de *Sein und Zeit* (p. 42): "Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz", en el sentido de que esto quiere decir que el hombre es el "Da", la apertura o iluminación (*Lichtung*) del ser, el ex-stático residir en la verdad del ser y el trascender constantemente hacia ella, a la vez que conservando en su ser la procedencia de su determinación.

Y en la ya citada "Einleitung" a *Was ist Metaphysik?* (pp. 15-16), perfeccionando aún más el concepto forjado veintidós años antes, se lee, por una parte, la confirmación y el subrayado de lo dicho con anterioridad: modo del ser que constituye el ser de este ente abierto a la apertura del ser, en la que permanece y se sostiene. Pero, por otro lado, se agrega que existencia significa esencialmente *insistencia* (*Insständigkeit*), y esto último: insistir en la apertura o revelación del ser, el tenerla a cargo y distribuirla (*Sorge*) y el persistir en ella hasta

<sup>21</sup> *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1954), p. 15, subraya —aunque aún en lenguaje metafísico— que ex-sistencia es ex-posición (*Aussetzung*) al carácter develado del ente como tal.

<sup>22</sup> Así, *Sein und Zeit*, pp. 52-53.

el extremo (*Sein zum Tode*). El hombre es el ente ontológicamente señalado por el ser por su abierta in-sistencia en la revelación de él mismo. "Ex-sistiendo es el *Dasein* in-sistente"<sup>23</sup>.

En resumen, pues, la analítica, que ha comenzado por el hecho fenomenológico de la comprensión, pone en evidencia que el modo del ser que se ha dado en el hombre es esa su total ausencia de todo contenido permanente y su pura abertura, exposición y acceso a la presencia que se da en su ser, al par que su instalación y residencia en esa manifestación ontológica en que se agota el ser.

Este modo del ser que se ha dado en el hombre estructura su esencia de manera tal que ella se anuncia en todos sus momentos existenciales. Así: la existencia es comprensión (*Verstehen*), o sea, saber existencial de todo ámbito de iluminación ontológica; es disposición (*Befindlichkeit*), esto es, captación anímica de esa presencia y del hecho de encontrarse inmerso en ella; es caída (*Verfallen*), es decir, fundamento de todo presentarse y enfrentarse con el ser de los entes, así como de su posterior ocultamiento tras éstos y por ende de su olvido<sup>24</sup>; es habla (*Rede*), que significa capacidad de otorgamiento y articulación de sentido ontológico. Esa presencia ontológica en el ser del hombre lo configura desde su interior y hace de él un ente esencialmente distinto de todos los demás, diferencia esencial que otorga un colorido también diverso a todas las expresiones y actitudes que manifiestan su ser, se trate de racionalidad, religiosidad, sociedad, vida, espíritu, moral, lenguaje, cultura, etc.

En razón de que su esencia es su ex-sistencia, el ser del existente humano ha de resultar, en posteriores e inmediatos análisis, cuidado o preocupación (*Sorge*), modo del ser que señala ahora la unidad estructural de la trascendencia del *Dasein*. El hombre en tanto existente tiene a su cargo este cuidado del ser que en él se presencializa, así como la preocupación de manifestarlo y realizarlo en el mundo, informando mundo. Y por esta tarea de cuidador y revelador del ser en el mundo será apodado "guardián" o "vigilante" (*Wächter*), "pastor" (*Hirt*), "vecino" (*Nachbar*) del ser<sup>25</sup>. Por la misma función de develador de

<sup>23</sup> *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 21.

<sup>24</sup> Desde otra perspectiva, en plena *Kehre*, en *Über den Humanismus* (p. 21). Heidegger compara la *Verfallen* de *Sein und Zeit* con el olvido de la verdad del ser en beneficio de la del ente, característica de toda la historia de la metafísica de Occidente. Dicha *Verfallen* " nombra una relación esencial del ser con el hombre dentro de la relación del ser con la esencia del hombre".

<sup>25</sup> Op. cit., pp. 5, 19 y 29.

la presencia, la que, no obstante sustraérsele y volverle las espaldas, lo atrae de modo tal que hacia ella el hombre permanentemente apunta y se remite, el hombre es el que señala o muestra lo que se sustrae, él es en tanto señala. Por ello será llamado, con expresión de Hölderlin, "signo", "señal" (*Zeichen*): el hombre es sólo en tanto señala y muestra el ser; cumpliendo esa función y solamente en la medida en que la cumple se manifiesta propiamente como el ente que es<sup>26</sup>. Alguna vez será también llamado "mensajero" (*Botengänger*) del ser, no habiendo mensaje sin mensajero<sup>27</sup>. Y por fin, en tanto ser y nada son lo mismo, "cuidador", "custodio", "mantenedor" (*Platzhalter*) de la nada<sup>28</sup>. Precisamente, la nada, que fenomenológicamente asoma en el *Dasein* a través de la angustia, revela por otra vía más la unidad de la relación ser-hombre. Esta nada, en la que a la postre el existente está incluido, es anonadamiento —y no aniquilamiento— del ente, y por ello presencialización de ser. La relación nada-hombre, de tal manera, se identifica con la estructura que estamos analizando<sup>29</sup>.

Esta tarea, denominada de diversos modos, pero en el fondo una y la misma en tanto emerge del propio ser del hombre, el cuidado o preocupación, es delimitada en *Sein und Zeit* a través de precisas disposiciones, muy mal interpretadas en su momento. Veamos algunas de las principales:

"... el ser sólo «es» en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser".

"... sólo mientras el *Dasein* es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, «se da» el ser. Si no existe el *Dasein*, entonces tampoco «es» la «independencia», ni «es» tampoco el «en sí»".

"*Entonces* tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es...".

"Ser —no entes— sólo «se da» hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el *Dasein* es"<sup>30</sup>.

Y en tanto mundo es ámbito ontológico, presencia de ser, concuerdan con las transcritas estas otras frases:

"... el mundo pertenece al *Dasein*".

<sup>26</sup> *Was heisst Denken?*, pp. 5-6 y 95-96.

<sup>27</sup> *Unterwegs zur Sprache*, p. 136.

<sup>28</sup> *Was ist Metaphysik?*, p. 38; *Holwege* (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1963), p. 321; *Zur Seinsfrage* (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1959), p. 38.

<sup>29</sup> "*Dasein* quiere decir: estar manteniéndose dentro de la nada" (*Was ist Metaphysik?*, p. 35).

<sup>30</sup> *Sein und Zeit*, pp. 183, 212, 230; trad. cast. de José Gaos (México, F. C. E., 1951), pp. 212, 243-244, 263.

"El *Dasein*... es, por la esencia de su ser, *formador de mundo*... hace que el mundo se realice".

"El *Dasein* funda mundo..."<sup>31</sup>.

Los párrafos son tan categóricos en su acentuar la función del *Dasein* del hombre que muy bien podría concluirse de ellos que el ser es un producto de este ente, que es el ser quien habita en el hombre y éste lo proyecta creándolo con su manifestación. Y en ese sentido se inclinaron las primeras interpretaciones de *Sein und Zeit*. Ya en *Vom Wesen des Grundes* (1929) Heidegger tuvo que defenderse de los reproches de antropocentrismo que surgían de lecturas apresuradas de su obra, refirmando que todo lo dicho en ella debía enfocarse desde la única perspectiva del problema del ser; que de nada servirían las objeciones mientras se hicieran descurriendo el punto de partida, la marcha y el objetivo final de esa problemática; y, por fin, que mal podía llamarse antropocentrismo a un punto de vista que no hacía otra cosa que mostrar que la esencia del *Dasein* es ex-stática, vale decir, ex-céntrica<sup>32</sup>.

*Über den Humanismus*, ubicada de modo significativo en el segundo de nuestros períodos, será la obra a través de la cual Heidegger hará los mayores esfuerzos por colocar lo dicho en *Sein und Zeit* en su justo enfoque, negando sobre todo que las afirmaciones arriba mencionadas pudieran ser interpretadas de modo subjetivista, como siendo el hombre el creador del ser y éste su producto<sup>33</sup>. Pero, por el hecho de ser ésta la más representativa de las obras de ese segundo momento aludido, y porque todo lo allí expuesto no puede ser desligado del marco o contexto general en que está incluido, el que es aquí muy distinto, preferimos postergar el comentario minucioso para un poco más adelante.

Algunos críticos vieron en estas aclaraciones una rectificación del camino emprendido en *Sein und Zeit*, a pesar de que Heidegger —inclusive a partir de esta obra— había predicho la inversión y preparado el terreno para el cambio<sup>34</sup>. Así, el "Nachwort" a la cuarta edición de *Was ist Metaphysik?* (1943) trae afirmaciones que quitan a los comentarios de la *Brief* todo carácter novedoso. Allí se lee, por ejemplo:

<sup>31</sup> *Vom Wesen des Grundes* (Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1955), pp. 38, 39, 46.

<sup>32</sup> Op. cit., p. 42, n. 59.

<sup>33</sup> Cf. especialmente p. 24.

<sup>34</sup> Cambio que se opera tan pronto se ejecuta el "salto" de la *Kehre*, anunciada en el § 8 de *Sein und Zeit*.

“Únicamente el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: *que el ente es*”.

“Quien por su esencia es llamado por la verdad del ser, resulta por ello templado de un modo esencial”.

“Pero el ser no es un producto del pensar; por el contrario, el pensar esencial es un advenimiento del ser”.

“...el ser es transmitido a la esencia del hombre en el pensar a fin de que el hombre se haga cargo de su custodia”.

“...el ser interpone su apelación al hombre para la verdad del ser”<sup>35</sup>.

Advirtamos que, con el cambio de perspectiva, el lenguaje ha variado. Ahora ya se enfoca al hombre desde el ser y entre ambos el pensar —que lleva el aditamento de “esencial”— hace las veces de mediación; el pensar es ya propiamente el vínculo unificador entre ser y hombre, como lo va a sostener categóricamente *Über den Humanismus*.

Hoy, con la visión total que poseemos, no cabe duda alguna de lo que Heidegger quiso decir en *Sein und Zeit* y aclarar repetidas veces en obras subsiguientes. Enfocando estas últimas afirmaciones, así como todo lo asentado en *Sein und Zeit*, desde el punto de vista que hemos adoptado, como un momento —el primero— de este análisis de la relación hombre-ser, momento en el que se pone el acento en el hombre en tanto *Dasein*, lo dicho puede ser interpretado exactamente como lo quería Heidegger: que no “se da” ser sino en tanto se realiza la apertura y su recepción por obra del hombre; pero que también, en la medida en que ella se realiza, el hombre es lo que es: *Dasein*.

Vale decir, que las frases de *Sein und Zeit* tan mal interpretadas no significan otra cosa que hacer del hombre el lugar de proyección o irrupción del ser en el mundo, su “ahí”, su “sitio” o “lugar” de radicación y por ende de alumbramiento; esto es, allí donde el ser “es”<sup>36</sup>, adonde él “se da”<sup>37</sup> como manifestación, presencia origina-

<sup>35</sup> *Was ist Metaphysik?*, pp. 46-47, 40 y 50.

<sup>36</sup> En riguroso sentido el “es” sólo puede caberle adecuadamente al ser, y así ningún ente jamás “sería” de un modo propio (Cf. *Über den Humanismus*, p. 22). No obstante, como por otra parte ser es lo diferente del ente y es de éste de quien, tanto por tradición como por la propia significación del vocablo, se dice que “es”, ha de resultar también exacto que el ser no “es” (*Der Satz vom Grund*, p. 93). Cf. también sobre este “ser” del ser *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen, G. Neske, 1962), pp. 43-44.

<sup>37</sup> La última publicación de Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, M. Niemeyer, 1969), aclara y determina, a lo largo del primero de los trabajos allí incluidos, este “se da” (*es gibt*) aplicado tanto a ser como a tiempo. El volumen contiene la famosa conferencia del 31 de enero de 1962, *Zeit und Sein*; el proto-

riamente temporal e histórica que se temporacia a sí y desde sí misma constituyendo todos los tiempos y mundos históricos. Que, por tanto, a la acción y preservación del *Dasein*, a su cuidado, está supeditada esa revelación o presencia, tanto en sí mismo en cuanto existente, como en todos los demás entes. Solo cuando y en la medida en que se realiza esa apertura o iluminación —y se la conserva o mantiene— por acción del hombre es que lo que se entiende por “ser” se presencializa, llega a ser lo que “es”, al par que el hombre se revela también en lo que es, alcanza y realiza su esencia propia, esto es, se esencializa.

Ya pues, por lo que venimos diciendo, *Sein und Zeit* está subrayando la relación indisoluble de los dos términos, de ser y de hombre, y a la vez cómo el uno supone y requiere al otro. En lo referente al primer momento que analizamos, confirma lo dicho una nueva aclaración de lo expresado en esta obra, realizada esta vez en *Einführung in die Metaphysik* (p. 22): “El *Dasein* es él mismo a partir de su íntima y esencial relación con el ser en general. Esto es lo que significa la frase a menudo mencionada en *Sein und Zeit*: al *Dasein* pertenece la comprensión del ser”<sup>36</sup>. No hay por tanto verdaderamente hombre sin esa referencia suya al ser, pero, por todo lo anteriormente dicho, tampoco ser sin hombre.

Esto nos está haciendo ver que si bien Heidegger rechaza todo antropocentrismo en el encuadre de esta relación que nos ocupa, todo intento de hacer del hombre el ser o su centro productor —subjetivismo metafísico que Heidegger precisamente toma a su cargo superar desde su primera gran obra—, no es menos rechazable, por otra parte, toda interpretación que configure un ontologismo, una hipostasiación del ser y un consiguiente sojuzgamiento, digamos, del hombre por parte de él. Ambos extremismos son errados precisamente por ser enfoques parciales y estar con ello independizando dos términos que no pueden ser concebidos el uno sin el otro, y que por tal razón ya desde un primer momento se suponen e implican mutuamente. Ambas perspectivas exclusivistas han de resultar insostenibles cuando el posterior avance del pensar heideggeriano confirme lo anunciado en un comienzo, “en el

---

colo del seminario que con el mismo título profesó Heidegger entre el 11 y el 13 de septiembre de 1962 en Todtnauberg (Schwarzwald); la conferencia *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, enviada al Coloquio organizado por la Unesco, en París, entre el 21 y el 23 de abril de 1964, publicada en francés en el tomo *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard, 1966); y por último, el artículo *Mein Weg in die Phänomenologie*, aparecido ya en 1963.

<sup>36</sup> Cf. exactamente en el mismo sentido *Nietzsche*, t. II, pp. 205-206.

lenguaje aún vacilante y provisional de *Sein und Zeit*<sup>39</sup>. Siempre, en lo que va a seguir, el hombre será hombre sólo en tanto y en cuanto manifieste la presencia ontológica en él radicada; el ser —esa presencia— será tal en la medida de la revelación por el obrar y el decir humanos. No hay ser sin hombre ni hombre sin ser, ambos se requieren y exigen de modo recíproco. Aunque, claro está, en forma distinta: el ser del hombre para advenir a la presencia; el hombre del ser a fin de alcanzar su esencia. Pero, en el fondo, cada uno necesita del otro para llegar a ser lo que es. Ambos se corresponden y coperteneen desde un comienzo, aunque estos términos serán recién enunciados por Heidegger en la última etapa de su camino pensante.

Pasemos ahora al *segundo momento*, cuando se enfoca la relación hombre-ser desde la perspectiva del último de los términos, haciendo recaer entonces sobre el ser la carga del acento. Así como *Sein und Zeit* representa de modo principal el primer período, la obra que mejor ilustra este segundo es *Über den Humanismus*, a la que ya nos hemos referido en varias oportunidades a raíz de las aclaraciones que, en función de la segunda etapa, realiza el autor sobre afirmaciones vertidas en la primera. Y del mismo modo que *Sein und Zeit* es complementada en su enfoque por obras que la rodean contemporáneamente, así también preparan y complementan la *Carta* el "Nachwort" y la "Einleitung" a *Was ist Metaphysik?*, los ensayos del *Holzwege* e, incluso, *Der Satz vom Grund*.

En *Über den Humanismus* es donde Heidegger se refiere por vez primera de manera expresa a la famosa *Kehre*, vuelta, inversión o reversión que su pensar —siguiendo la historicidad del ser— ha dado a partir de *Vom Wesen der Wahrheit*, impresa recién en 1943, pero pensada y expuesta como conferencia ya en 1930; vuelta o inversión que estaba anunciada en el § 8 de *Sein und Zeit* y que, como se puntualiza en la *Carta*, no representa alteración alguna de lo allí expuesto, sino el logro de la dimensión desde la que fue ello experimentado y que ya había sido avistada desde un comienzo. Juntamente con la *Kehre*, por esta época Heidegger empieza a hablar insistentemente de "superación" (*Überwindung*) de la metafísica<sup>40</sup>, y ello no es mera coin-

<sup>39</sup> *Der Satz vom Grund*, p. 146.

<sup>40</sup> Uno de los trabajos de *Vorträge und Aufsätze* se titula precisamente *Überwindung der Metaphysik* y reúne textos que van de 1936 a 1946. Concretamente, ya en el "Nachwort" de 1943, que hemos citado varias veces, se afirma la necesidad de esta "superación", que, lejos de sobrepasar a la metafísica clásica, no pretende otra cosa que descender a sus fundamentos ocultos y olvidados por

evidencia, sino, por el contrario, exigencia impuesta por el propio pensar.

Producida la inversión y acentuada la función del ser, el hombre pasa a desempeñar un papel aparentemente secundario; es el guardián del ser, y su vigilar consiste en consumir su manifestación y conservarla en el lenguaje. Ésta es la tarea del pensar, que es, bien entendido, siempre un *decir* —en el sentido de revelar<sup>41</sup>— del ser; el pensar es la referencia del ser al hombre y se encamina a decir la verdad del ser. El ser es quien posee el habla y el pensar, y, a su través, al hombre. Lejos de pertenecer el ser al hombre —como se podría haber concluido de los anteriormente estudiados párrafos de *Sein und Zeit*—, es el hombre quien “habita” en la casa del ser<sup>42</sup>. Pero el hombre tiene el privilegio de ser el único ente que habita esta morada del ser que es la palabra; habita junto al ser en tanto éste en ella se aloja y, por su intermedio, esencia. El pensar —que es habla— consume esta habitación, vale decir, pone de manifiesto la relación del ser con la esencia del hombre y lo plasma en el lenguaje. Por ello el pensar es pensar *del ser*, genitivo que dice tanto que es un pensar que piensa al ser y lo escucha, como así también, y sobre todo, que es un pensar proveniente del ser y que como tal le pertenece<sup>43</sup>.

Ahora el hombre es hombre en tanto y en cuanto habita en esta morada, que es, en última instancia siempre, residir en la apertura, despejo, iluminación o verdad del ser; en la medida en que escucha el llamado o interpelación (*Anspruch*) del ser, el que de este modo promueve el cumplimiento de su resolución (*Austrag*) de presenciarizarse en el ente. De esta manera el ser determina y templea al hombre para escuchar su voz, acordándolo así consigo mismo y con todo lo que es. “Habitar” es, pues, claramente existir, y así lo dice expresamente

---

ella misma, el reencuentro de la experiencia ontológica originaria (*Schritt-zurück*) y la reconducción del pensar hacia su verdadero ámbito.

<sup>41</sup> “Hombre es aquel que dice”. “Decir... significa mostrar, dejar aparecer y ver”. “El hombre no puede hablar más que en la medida en que es quien dice” (*Hegel und die Griechen*, Frankfurt A. M., V. Klostermann, 1967, p. 24). Cf. en el mismo sentido *Der Satz vom Grund*, p. 179: “Decir es hacer aparecer algo con su propia figura, mostrarlo...”. Y en *Hebel-Der Hausfreund* (Pfullingen, G. Noske, 1958), p. 34, se dice coincidentemente: “Propiamente es el lenguaje quien habla y no el hombre. El hombre habla sólo en tanto corresponde con el lenguaje”.

<sup>42</sup> “...el hombre es utilizado por el ser como habitante y co-constructor de la apertura y esclarecimiento del ser...”. “Por su relación con el hombre el ser no resulta humanizado, sino, por el contrario, es la esencia del hombre la que por esta relación permanece y reside en los dominios del ser” (*Der Satz vom Grund*, p. 157).

<sup>43</sup> En el mismo sentido, *Holwege*, p. 325, y *Was ist Metaphysik?*, p. 13.

nuestro pensador en la obra que comentamos<sup>44</sup>, confirmándolo posteriormente en varios lugares de los *Vorträge und Aufsätze*<sup>45</sup>.

En este habitar reside la verdadera y auténtica *humanización* del hombre, la reconducción a su esencia propia que es su unión con el ser<sup>46</sup>. Como la metafísica no pregunta por la verdad del ser, tampoco lo hace —ni lo puede hacer— por el modo cómo la esencia del hombre pertenece a esa verdad. Resulta por ello que nunca es, por la metafísica, descubierta la verdadera *humanitas* del homo *humanus*, su ser *más* que mero hombre, en tanto es representado como ente con vida racional; “*más*” no como añadidura, sino en el sentido profundo de *más* original y esencial<sup>47</sup>.

Desde esta perspectiva conquistada, las frases de *Sein und Zeit* que arriba transcribimos no quieren decir otra cosa que el hombre es esencialmente la apertura, el despejo, la verdad del ser. El hombre está lanzado por el ser en la verdad de sí mismo a fin de resguardar esta verdad y mantenerla luminosa para que a su luz se muestre el ente como lo que es<sup>48</sup>. Ahora y desde aquí en adelante el ser es quien se “*destina*”, envía, manda o remite al hombre para su manifestación o despeje. “*Destino*” (*Geschick*) es el darse y sustraerse simultáneo del ser a través del hombre. El hombre, en tanto ex-sistente, recibe su destino del ser, que consiste en revelarlo pensándolo y llevándolo a la palabra<sup>49</sup>. El hombre, por su cercanía con el ser, está sujeto a su destino; esa cercanía radica en residir en la apertura del ser y ella representa su “*más*” que ente con vida racional. El ser es esa apertura misma, y para ello —nuevamente, para ser lo que “*es*”— se sirve del hombre como su “*pastor*”<sup>50</sup>, apodo que no tiene nada de peyorativo, sino precisamente todo lo contrario: señala la magnificencia del hombre,

<sup>44</sup> *Über den Humanismus*, p. 29.

<sup>45</sup> Cf. especialmente las conferencias *Bauen Wohnen Denken*, pp. 147-148, 158, 161, y “... *Dichterisch wohnet der Mensch*”, p. 189.

<sup>46</sup> Pero ahora esta unión del ser con la esencia del hombre pertenece al ser mismo (Cf. *Was ist Metaphysik?*, p. 13).

<sup>47</sup> Las interpretaciones humanísticas —metafísicas— del hombre como persona, ente corporal o espiritual no son falsas ni erróneas: “no experimentan aún la dignidad propia del hombre” (*Über den Humanismus*, p. 19).

<sup>48</sup> “El hombre es un poema que el ser ha comenzado” (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 7).

<sup>49</sup> Cf. *Der Satz vom Grund*, p. 147.

<sup>50</sup> “La historia del ser no es devenir de las transformaciones de un ser separado y subsistente por sí...”. “El destino del ser representa en sí la historicidad esencial del hombre de Occidente, en tanto que en esta perspectiva el hombre es tomado y mantenido en su posición de habitante y coautor del esclarecimiento del ser” (Op. cit., p. 157).

que tiene a su cargo la revelación y guarda de lo que auténticamente es. Por esta doble función desempeñada por el existente humano, quizás los términos utilizados por Heidegger para designarlo —guardián, pastor, vigilante— si bien no despectivos en absoluto, sí sean cortos y estrechos para significar la substancial labor que el hombre cumple, sin la cual, aún en este segundo momento de exaltación ontológica, el ser no sería lo que es; no sería pues. Es por tal razón, seguramente, a la vez que por evolución de su pensar, que Heidegger no insistió posteriormente con estas expresiones y sí, en cambio, buscó otras que, más que la aparente sujeción, expresaran la coordinación y correspondencia de ambos miembros de la relación. Pero, cualquiera sea la palabra empleada, todas las denominaciones están, desde distintos ángulos, diciendo lo mismo que las primeras de *Sein und Zeit*; todas aluden a la incidencia del ser en el hombre, que de este modo resulta ser el privilegiado entre todos los entes: sólo él "experimenta la maravilla de todas las maravillas: que el ente es".

La inversión del pensar heideggeriano operada en la etapa que analizamos permite la referencia a ese destinarse y consiguiente presencializarse creando mundo por obra y acción del hombre como constituyendo la historia del ser. Aquí también se advierte el cambio de perspectiva y de acento en el enfoque de la relación hombre-ser. Temporalidad e historicidad surgían en *Sein und Zeit* y obras contemporáneas de la existencia humana, del *Dasein* del hombre. El existente humano es, en y por su ser, temporalidad, la triple abertura y estructuración de advenir, sido y presentar, los tres éxtasis existenciaris temporales. Por lo mismo, es historicidad. Ahora, producida la inversión del pensar, temporalidad e historicidad no son otra cosa que la presencialización temporal del ser; el ser mismo se temporaliza e historializa a través de su destinarse y va constituyendo, así, tiempo, historia y mundo. Esta destinación es un "juego" (*Spiel*)<sup>51</sup> de manifestaciones y ocultamientos, el que determina de ese modo distintas "épocas" históricas, configuraciones en función de las cuales realiza su develamiento ontológico, a partir de la "aurora" de su manifestación ocultante para Occidente en el mundo griego. Por ello, como dirá Heidegger, la historia del ser comienza por su olvido, y el olvido de este olvido no es otra cosa que la metafísica misma en la totalidad de su desenvolvimien-

<sup>51</sup> Cf. para este concepto tan importante en la última etapa de Heidegger *Vorträge und Aufsätze*, pp. 178 ss. y *Der Satz vom Grund*, pp. 186 ss.

to<sup>52</sup>. La metafísica es, hasta ahora, la sola época de la que podemos tener una visión total y la única hasta hoy en la historia del ser. Distintos períodos de la misma son las diversas constelaciones epocales a través de las cuales el ser ha ido destinándose y constituyendo mundo<sup>53</sup>: *Physis, Logos, alétheia, eón, l'no, Idea, eidos, ousía, enérgeia, substantia, actualitas, perceptio, mónada, objetividad, representación, espíritu, materia, fuerza, vida, voluntad, valor, eterno retorno de lo idéntico*<sup>54</sup>. Nietzsche es el último representante de esta metafísica, la que con él se consume de modo total en la medida en que no sólo prosigue la búsqueda de la verdad del ente en detrimento de la del ser, al que piensa como vida, sino principalmente en tanto que el ser queda en el máximo grado hasta entonces ocultado y relativizado bajo la faz del valor<sup>55</sup>. Las últimas secuencias de la voluntad de poderío nietzscheana están siendo vividas hoy, según Heidegger, en el mundo de la técnica, que representa el sumo ocultamiento del ser y del hombre para sí mismos; por tanto, las antípodas de la aurora ontológica griega.

La manifestación ocultante del ser, su advenir a la presencia dándose pero a la par negándose, es su característica propia, su modo de "ser", su propiedad: en este entregarse y sustraerse se agota lo que se entiende por "ser"<sup>56</sup>. Recordemos que ya desde *Sein und Zeit* "ser es siempre y en todo caso ser del ente", no obstante la subrayada trascendencia del ser en esta obra<sup>57</sup>; otros textos confirmarán y ampliarán lo allí dicho<sup>58</sup>. Enfocada de tal modo la cuestión, no hay ni puede haber —incluso en esta etapa— una mitología del ser: desde que él "es", se manifiesta, y en su revelarse se agota su esencia. No preexiste a modo de Dios antes de la creación del mundo o Idea hegeliana en tanto *Logos*; y no puede ocurrir tal cosa porque no hay ningún en sí o trascendencia absoluta del ser, sino que él se configura en

<sup>52</sup> Cf. *Holzwege*, p. 243.

<sup>53</sup> "Cada vez que el ser se atiene a sí mismo en su destino se origina viva y repentinamente mundo" (Op. cit., p. 311).

<sup>54</sup> Cf. *Was ist Metaphysik?*, p. 7; *Zur Sache des Denkens*, p. 7.

<sup>55</sup> De "asesinato radical" califica Heidegger la determinación del ser como valor (Cf. *Holzwege*, p. 216).

<sup>56</sup> Cf. *Der Satz vom Grund*, pp. 108-109, y especialmente pp. 120-121: "Aquello que el ser tiene de propio, lo tiene en tanto se devela. El ser no es principalmente algo para sí y que luego opera un develamiento. El develarse no es una modalidad del ser, sino la propiedad que le pertenece".

<sup>57</sup> Cf. pp. 9 y 38.

<sup>58</sup> Así la tan disentida frase del "Nachwort" (*Was ist Metaphysik*, p. 46): "...pertenece a la verdad del ser: que jamás el ser esencia sin el ente; que nunca un ente es sin el ser".

una relación, que es a la par dependencia<sup>59</sup>. Por ello es que, no obstante este ocultamiento, el hombre no pierde jamás su vinculación con el ser, sino todo lo contrario<sup>60</sup>.

De esta otorgación y sustracción —a la vez que de la conexión permanente— es por demás suficiente prueba el fenómeno de la comprensión, y por ende el hombre mismo en su ser, en tanto “lugar” de la revelación del ser. El hombre se halla en un esclarecimiento del ser por su propio ser; el ser se le ha dispensado y se le dispensa continuamente, pues sin ello el hombre no sería lo que es: presencia triplemente temporal. Pero, al mismo tiempo que comprende ese su ser y por lo mismo el de todos los entes, el hombre se enfrenta sólo con éstos, vale decir, con lo que es, con lo presente, mientras la presencia misma resulta así ocultada. Este fenómeno no proviene del hombre, de ningún defecto o limitación humanos, sino, como no puede ser de otro modo, del ser mismo y su destino, como lo hemos mostrado anteriormente<sup>61</sup>.

Corresponde ahora abordar el estudio del tercer momento, en el transecurso del cual analizaremos desde sí misma la estructura hombre-ser, que ahora ha dejado ya de ser una relación. La última etapa del pensar heideggeriano está marcada precisamente por la presencia de estas “relaciones” que en el fondo no son tales: ser y hombre; ser y ente; ser y tiempo; ser y verdad; ser y mundo; ser y nada; ser y pensar. No por casualidad figura en todas ellas el ser como uno de los términos: todas configuran estructuras ontológicas, las que por tanto manifiestan ser, esto es, presencia temporal e histórica. Todas son estructuras en las que ocurren algo así como relaciones, pero no entre dos algos que preceden a la relación, sino que por el contrario la relación misma es la estructura originaria, de la que surgen sus miembros, los cuales no pueden ser entendidos nunca el uno sin el otro. Por tal razón es que, en rigor, no hay ni “uno” ni “otro”, sino únicamente como designaciones de dos puntos de vista de una misma unidad.

No hay duda que la obra más representativa de este período es *Identität und Differenz*, complementada por *Was heisst Denken?*, *Zur Seinsfrage*, *Was ist das —die Philosophie?*, *Die Technik und die Kehre*, y, por fin, *Zur Sache des Denkens*, que, como lo dijimos en nota, contiene la conferencia *Zeit und Sein*, cuyo título lo dice todo. De *Identität*

<sup>59</sup> Cf. *Der Satz vom Grund*, p. 146.

<sup>60</sup> Cf. *Holzwege*, pp. 311-312. *Der Satz vom Grund*, p. 157.

<sup>61</sup> Op. cit., pp. 108-109 y 120-121. Esa manifestación ocultante es “Advenimiento” (*Ereignis*) en *Was heisst Denken?* (p. 5) y “el Advenimiento (*Ereignis*) de la metafísica” en *Holzwege* (p. 336).

und *Differenz* interesa sobremanera la conferencia titulada *Der Satz der Identität*, íntegramente dedicada a analizar la estructura hombre-ser.

Ser y hombre configuran una identidad, entendida, de modo concreto, como una relación de lo mismo con lo mismo, y no abstractamente, a la manera de una simple uniformidad vacía<sup>62</sup>. Así debe ser correctamente interpretada la famosa frase del fragmento III de Parménides:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

“Lo mismo es, ciertamente, pensar (percibir) como también ser”; proposición que tantas traducciones e interpretaciones ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía, haciendo de Parménides unas veces idealista, otras realista —y hasta materialista—, o bien un antecesor del platonismo<sup>63</sup>. Ello proviene, según Heidegger, de traducir e interpretar a Parménides de modo no griego y, en general, del hecho de encajillar a los pensadores originales en los moldes de las soluciones tradicionales.

Según la versión adelantada por Heidegger en otros textos<sup>64</sup>: *Eívai* es *φύσις*: salir a la luz, aparecer, mostrarse, presenciarizarse, y esto como fuerza imperante que brota de sí misma y que al brotar permanece regulando el proceso que inicia<sup>65</sup>.

*Nóvōi* en esta época —y sobre todo en Parménides— no quiere decir “pensar”, en la acepción que hoy tiene el término; significa “percibir”, en el sentido de permitir surgir lo que se manifiesta, no en actitud pasiva, sino contribuyendo esencialmente al develamiento a través de la recepción y conservación de lo revelado<sup>66</sup>.

Tō *ávrō* equivale a “lo mismo”, pero no entendido como “igual” (*ἴσους*)<sup>67</sup>. Ser y pensar (percibir) son “no iguales” y a la vez “lo mismo”; es decir: pertenecen ambos como distintos a una unidad o estructura que los comprende. La unidad en que piensa Parménides es *Ev* lo Uno. Lo Uno o unidad no como mismidad de lo indiferente u

<sup>62</sup> *Identität und Differenz* (Pfullingen, G. Neske, 1957), pp. 15 ss.

<sup>63</sup> Cf. el ensayo “*Moirá*”, en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 231 ss.

<sup>64</sup> *Einführung in die Metaphysik*, pp. 104-106; *Was heisst Denken?*, pp. 119-120 y 146-147; *Moirá*, loc. cit.

<sup>65</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 10-12.

<sup>66</sup> Op. cit., p. 105.

<sup>67</sup> Parménides no quiere decir que ser y pensar sean iguales entre sí, lo cual supondría dos términos que pudieran reemplazarse y colocarse el uno en lugar del otro (Cf. *Was heisst Denken?*, pp. 147-148).

homogéneo, sino como unidad originaria que surge del equilibrio de lo que tiende a oponerse<sup>68</sup>.

Así entendida, la unidad parmenídea es identidad concreta y ésta señala una relación recíproca de lo mismo con lo mismo, vale decir, una correspondencia y copertenencia: pensar (percibir) y ser forman parte de lo mismo, se pertenecen recíprocamente, se corresponden el uno al otro a partir de esta identidad de lo mismo. Esto significa que el pensar es verdadero pensar, o sea, percibir, en tanto corresponde con el ser como *φύσις*, que es aparecer, y este aparecer, este presencalizarse lo es sólo para el pensar como percibir lo que se devela. El pensar (*νοεῖν*: percibir) y el ser (*φύσις*: presencia) se corresponden y exigen mutuamente<sup>69</sup>.

Concordantemente con lo expuesto, Heidegger traduce e interpreta el fragmento VIII, verso 34 de Parménides:

ταὐτὸν δὴσὶ νοεῖν τε καὶ οἶνεκεν ἐστὶ νόημα.

“Lo mismo es pensar (percibir) y aquello en virtud de lo cual él acontece”. “Aquello” es el ser como aparecer en virtud de lo cual hay que pensar (percibir). Esto es: en el advenir del ser acontece el pensar, es decir, su develamiento y recepción. Si bien el ser como *φύσις* impera y domina (*ἀρχή*), no obstante, necesita del acontecer del pensar como percibir para advenir a la presencia. Para esto debe participar el hombre, y por ello éste debe pertenecer al ser<sup>70</sup>.

En estos textos anteriores, como se advierte, se está ya subrayando la misma correspondencia y copertenencia de ser y hombre con que se va a concluir en *Der Satz der Identität*, al que hemos tomado como báscio por representar el punto de remate de nuestro problema y estar centralmente dedicado a su examen. Aquí el paso en profundidad a lo que nos interesa se da en tanto, así interpretados los fragmentos parmenídeos, resulta que ser y hombre son definidos a partir de una identidad originaria y como rasgo esencial de ella. Porque —como no puede ser de otro modo— el pensar debe ser entendido como característica esencial del hombre<sup>71</sup>. En consecuencia, los textos de Parménides, des-

<sup>68</sup> Equilibrio subrayado por la expresión *τε καὶ*. “tanto o así como” (Cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 106).

<sup>69</sup> *Identität und Differenz*, pp. 18-20; *Was heisst Denken?*, p. 148.

<sup>70</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 106-107.

<sup>71</sup> *Identität und Differenz*, p. 21.

de una época en este sentido premetafísica<sup>72</sup>, nos están ya hablando de la identidad entre hombre y ser a la manera de un corresponder y copertenecer conjunto.

Reactualizado e interpretado así la estructura hombre-ser, resulta como consecuencia que tanto preguntando por lo que significa ser, como acerca de quién o qué es el hombre, erramos el enfoque del problema básico que es la relación de copertenencia entre ambos. Ciertamente el hombre es un ente y, como tal, pertenece juntamente con la totalidad de lo que es al ser. Pero lo señalado del hombre es que, en tanto ente pensante, está abierto al ser, relacionado y unido con él de modo tal que le corresponde. "El hombre es propiamente esta relación de correspondencia, y sólo esto; este "sólo" no mienta aquí ninguna limitación, sino más bien una excelencia: la de pertenecer al ser, pertenecer que se traduce en poder escuchar su llamado y estar así transferido a él"<sup>73</sup>. ¿Y el ser? Lo pensamos, de acuerdo con su sentido originario, como presencia, presencia que, para el hombre, no es nada ocasional ni excepcional: sólo esencia y permanece el ser a través de la interpelación con que se dirige y afecta al hombre, pues únicamente éste entre todos los entes, por su abertura al ser, puede dejarlo advenir como presencia. Tal presencia necesita la apertura de un esclarecimiento, y por tal razón permanece transferida y acordada al ser del hombre. Esto no significa, en modo alguno, que el ser sea puesto única y exclusivamente por el ente humano. Quiere decir claramente por el contrario: que "hombre y ser son transferidos el uno al otro y por ende se copertenecen mutuamente"<sup>74</sup>.

De este modo, así como el hombre pertenece al ser, está referido y transferido a él por su ser, y es lo que es por este corresponder, igualmente el ser es lo que "es", vale decir, presencia triple y originariamente temporal e histórica en el mundo, por ese corresponder con el hombre. No puede haber, por ello, ni tiene sentido alguno la indepen-

<sup>72</sup> "Premetafísica" en tanto hay en estos primeros pensadores griegos una experiencia directa y originaria del ser y no a través de una interpretación que oculta y olvida el ser mismo, como acontece a partir de Platón. Pero, si consideramos que toda la historia del ser es, hasta hoy, "metafísica", la única época por ahora visible, como lo afirma categóricamente Heidegger, ella no puede dejar de estar presente ya en el mundo griego, y menos en Parménides.

<sup>73</sup> Op. cit., p. 22.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 23. Cf. también, en el mismo sentido, *Was ist das-die Philosophie?* (Pfullingen, G. Neske, 1956), pp. 34-36. Aquí la filosofía consiste en ese corresponder con el ser, el que es un corresponder acorde, esto es en base de los templos de ánimo. Cf. igualmente *Der Satz vom Grund*, p. 91, y *Zur Seinsfrage*, p. 27.

dencia; cada uno es lo que es por referencia al otro y por su corresponder con él. Alguna vez Heidegger, en mérito a estas razones y desde el punto de vista de un estricto pensar ontológico, propuso la supresión de estas palabras aisladoras "hombre" y "ser"<sup>75</sup>.

Pensando de esta manera la relación hombre-ser como copertenencia conjunta y correspondencia recíproca hemos ya abandonado, mediante el "salto" (*Sprung*), la imagen corriente del hombre como animal racional y la concepción metafísica del ser como ente en tanto ente o fundamento del ente<sup>76</sup>.

La identidad como copertenencia y correspondencia conjunta de hombre y ser forma parte del "juego" de manifestación y ocultamiento de la presencia al que antes nos referíamos, en tanto esta revelación se efectúa en y a través del hombre. Por ello es que Heidegger llamará "Juego" (*Spiel*) a esta estructura unitaria hombre-ser, denominación que hace referencia al darse y sustraerse temporal en el que ser y hombre están incluidos y comprometidos como una y misma constelación<sup>77</sup>. "Juego" es el darse y sustraerse en cuyo transcurso ser y hombre van constituyendo conjuntamente tiempo, mundo y épocas históricas. "Juego", por ello, es el "Advenimiento" (*Ereignis*) de ser y hombre unificados. Este *Ereignis*<sup>78</sup> es el ámbito propio y originario en que ser y hombre se manifiestan temporalmente. Por consiguiente constituye la unidad originaria de ser y tiempo, en la que resulta incluido el juego del darse y sustraerse por obra del hombre. Por esto, pues, el Juego pertenece a este Advenimiento originario, fuente primordial desde la cual ser y tiempo alcanzan la presencia y son lo que se entienda por tales. Esa es la razón por la cual ser y hombre se apropian recíprocamente, y del juego mutuo de ese co-apropiamiento adviene el ser al ente. Ser y hombre son así advenidos o acaecidos recíprocamente<sup>79</sup>.

Desde el punto de vista del *Ereignis* resulta ahora forzoso re-

<sup>75</sup> "Presencia ("ser") es como tal siempre presencia para la esencia humana, en la medida en que ella es un llamado que reclama en cada caso el ser del hombre". "Entonces deberíamos abandonar la palabra aisladora y separable "el ser", como igualmente el nombre "el hombre". "En verdad no podemos ni siquiera decir que "el ser" y "el hombre" "sean" lo mismo en el sentido de que ellos se copertenecen, pues al hablar así seguimos dejando siempre a ambos ser por sí mismos" (*Zur Seinsfrage*, p. 28).

<sup>76</sup> *Identität und Differenz*, p. 24.

<sup>77</sup> Heráclito, fragmento 52: "El Aión (tiempo ilimitado) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino" (Cf. Mondolfo, R., *Heráclito*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 37 y 196-199).

<sup>78</sup> Sobre la significación de este término, tan importante en el último período del pensar heideggeriano, cf. especialmente *Identität und Differenz*, pp. 28-30.

<sup>79</sup> Cf. Op. cit., pp. 24-25; *Zur Sache des Denkens*, pp. 12-13 y 24.

plantear las interpretaciones anteriormente expuestas sobre temporalidad e historicidad. Primero, en *Sein und Zeit*, temporalidad e historicidad eran del *Dasein* como ser del hombre. Luego, en *Über den Humanismus* —segundo momento— son temporalidad e historicidad del ser. Ahora, en este tercer período, y en tanto ser y hombre están conectados y unificados en una misma estructura e incluidos en el *Ereignis*, se advierte que tanto temporalidad como historicidad e historia ya no son exclusivamente ni del existente humano ni del ser, sino de este *Advenimiento* en el que ambos se manifiestan como pertenecientes y unificados a través del *Juego*. La historia es el advenimiento en el que ser y hombre están en juego.

La estructura hombre-ser, a la que nos hemos ido aproximando de- de distintas perspectivas que se complementan y revelan de este modo una concepción unitaria, se va expresando a través de constelaciones epocales siempre diferentes en el devenir —advenir— histórico de ser y hombre. Hoy se manifiesta bajo la figura de la técnica. La técnica es hasta ahora el último advenimiento ontológico en el ámbito de la metafísica de Occidente; es la culminación de la voluntad de poderío y de la dominación planetaria por parte del hombre presentida por Nietzsche. Ella marca todas las formaciones culturales de nuestro siglo: el predominio del pensamiento calculista por sobre el meditante o pensante; del lenguaje como puro instrumento en detrimento del revelador; del arte como vehículo de expresión y comunicación de masas; de la filosofía, en fin, como lógica, y de ésta en tanto análisis del lenguaje instrumental.

Sale de los límites del presente trabajo el comentario pormenorizado de los profundos análisis que del problema de la técnica Heidegger efectúa en su ensayo *Die Frage nach der Technik*, especialmente. Pero no podemos dejar de echar una mirada, aunque más no sea, a lo que pasa con la relación ser-hombre en este mundo de la técnica contemporánea, por cuanto él forma parte de la historia del ser —o, de acuerdo con lo recientemente manifestado, del *Ereignis*— y porque nuestra estructura adquiere aquí características muy singulares y por demás actuales. Ser y hombre, siempre unidos, como no puede ser de otra manera, se ocultan recíprocamente en el máximo grado en el ámbito de las relaciones técnicas. Como siempre el ser se muestra, pero obstruida su presencia en modo extremo por el ente, el que ni siquiera es considerado como tal, sino como "fondo" (*Bestand*), o sea, como algo almacenable y disponible; "existencia" en el más bajo y material sentido. El

hombre, perdido y enajenado en el útil como "fondo", pasa a ser él también un "fondo"; extrañado de su esencia propia, también él es medio para un fin, simple "material": para el trabajo, la ciencia y la técnica, la propaganda, la educación, la guerra<sup>80</sup>; "material humano", pero material al fin, vale decir, mercancía, capital disponible.

Así enfocada, la esencia de la técnica no se relaciona exclusivamente con el hombre, no es producto humano, como no lo es todo lo que tiene que ver con la historia del ser. Y como parte de la historia del ser, la técnica configura un tipo de constelación ser-hombre cuya esencia es denominada por Heidegger —con un neologismo más— *Gestell*: provocación, interpelación, imposición, instalación<sup>81</sup>. La esencia de la técnica es a la vez y conjuntamente una interpelación recíproca entre ser y hombre, un llamado o provocación y una instalación o imposición a ponerse delante y revelarse, pero para pasar a ser fondo disponible y utilizable. La naturaleza toda es interpelada y provocada a liberar sus energías para que puedan ser extraídas y acumuladas como fondos.

Por ello la técnica no es un producto del hombre; el hombre no puede hacer por sí que el ser se le revele de tal o cual modo; no puede disponer a su arbitrio de la verdad del ser y de sus modalidades. El hombre no hace más que corresponder con lo que se manifiesta, contribuir a la revelación, acoger en actitud abierta de disposición y recepción la verdad del ser que se le destina. La técnica es, pues, un producto epocal de la historia del *Ereignis*, estructura en la cual ser y hombre están incluidos en el permanente juego de la revelación y el ocultamiento. En el ámbito de la técnica este juego resulta ser hecho con el embaseamiento, tanto por parte del hombre como del ser, de sus respectivas esencias: del ser en su verdad; del hombre en sus posibilidades de develamiento, que son las más propias que posee por su ser, que es su pertenecer al ser. Por ello la técnica significa un peligro, un peligro para el hombre como ex-sistente.

Para encontrar la "salvación" (Hülderlin) en medio de este peligro, esto es, la reconducción del hombre a la revelación de su modo de ser propio, lo primero es enfocar a la técnica desde su esencia misma, como una época en el destinarse del ser, y ubicarla en su ámbito origi-

<sup>80</sup> Las guerras mundiales y los totalitarismos, que son sus consecuencias, son el producto, según Heidegger, del alejamiento y olvido del ser. El hombre, concebido como "fondo", pasa a ser así la más importante de las materias primas (Cf. *Vorträge und Aufsätze*, p. 92).

<sup>81</sup> Cf. Op. cit., pp. 27-28; *Zur Seinsfrage*, pp. 21-22; *Identität und Differenz*, pp. 27-28.

nario, el *Ereignis*. El hombre se libera del peligro de la técnica reconociéndolo como tal y adentrándose en su ser, apropiándose del ser que en la técnica también se revela y realizando así su posibilidad de revelador de la presencia, que es la más suya. Para ello es menester un cambio total de actitud frente al mundo técnico: no la de imposición y acumulamiento de fondos, sino la actitud serena de apertura a la revelación que en él se da, la de recepción y acogimiento de ella, así como la de su mantenimiento en tanto verdad. Esta actitud de dejar ser al ser de ente, de apertura ante el "secreto" que encierra todo lo que es —inclusive el instrumento técnico—, constituye un fundamental temple anímico al que Heidegger llama *Gelassenheit*, serenidad<sup>82</sup>. La *Gelassenheit*, en tanto funda y hace posible el pensar, representa su esencia misma<sup>83</sup>; es, por ende, la más opuesta a la actitud que hoy adopta el hombre contemporáneo, entregado al vértigo de la producción desenfrenada y al pensamiento calculador que la planifica y trata de encauzar. *Serenidad* es la actitud de recepción del ser del objeto técnico, la que deja en sí mismo al útil, como algo que no afecta nuestra esencia, no permitiendo que nos envuelva y confunda, que nos domine e inutilice; es —como dirá con claridad Heidegger— un decir "sí" y "no" al instrumento técnico; "sí" a su modo de ser propio que es la servicialidad; "no" al dominio y extrañamiento que pueda representar<sup>84</sup>.

Así experimentada y pensada la esencia de la técnica representa ya un "salto"; un salto que va lejos del hombre como animal racional y lejos del ser metafísicamente considerado; lejos de ambos como fondos disponibles y, en lo que más nos interesa, como términos separados e independientes, con sentidos por sí mismos. El salto lleva al *Ereignis*, que reúne a ser y hombre en la identidad de lo mismo, y por tanto va del desarraigo del hombre contemporáneo, alejado de sí en el mundo de la técnica, a un nuevo amparo ontológico. La superación de la técnica es, pues, superación del hombre en su situación actual y su reconducción a la correspondencia y copertenencia con el ser, que es lo que él es.

<sup>82</sup> *Gelassenheit* (Pfullingen, G. Neske, 1959). Comprende el discurso pronunciado en Messkirch, en 1955, conmemorando el 175 aniversario del nacimiento del compositor suave Conradino Kreutzer (en homenaje al cual Heidegger escribe *Der Feldweg*), y un comentario a ese discurso con el título de *Zur Erörterung der Gelassenheit* ("Aus einem Feldweggespräch über das Denken"), redactado entre 1944 y 1945.

<sup>83</sup> Op. cit., pp. 53-54.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.



## NOTA SOBRE HEIDEGGER Y LOS GRIEGOS

Por Francisco José Olivieri

**T**odos recordamos aquella constatación inmediata que tantas veces repetiría Hegel. La filosofía, decía, no goza de esa envidiable ventaja —que él atribuía, naturalmente, a la ciencia—, de poder presuponer sus objetos y de dar por admitido en el punto de partida y en el proceder sucesivo su método de conocimiento.

Pero es cierto también —y la obra de Hegel es el testimonio más acabado de ello—, que es inherente a todo filosofar, como algo que le es constitutivo, instaurarse *en* y *a partir de* una determinada dimensión temporal, donde aquello que vulgarmente llamamos futuro y pasado adquieren, gracias a ella, y *por ella* misma, valor y sentido. Es más: tal es la vocación radical y extrema de toda verdadera filosofía que su propia instauración importa *necesariamente* no sólo recrear el pasado filosófico —que únicamente así logra significación y deja en cierto modo de ser pasado para transformarse en una suerte de eterno presente—, sino que exige también adentrarse en aquel otro horizonte donde lo no pensado y hasta lo impensable se muestran poseídos de una irremediable gravidez.

En nuestros días, la obra filosófica de Martín Heidegger constituye el testimonio más reciente y tal vez el más consecuente, tanto de la perseverancia del esfuerzo recreativo de lo que la tradición nos ha legado (esfuerzo que exige a la vez renovación y liberación de esa tradición), como del progresivo ahondamiento en el camino que nos lleva a los límites o presupuestos de un pensar que quiere ser *auténtico* y *original*.

Esta nota se propone indicar sólo algunas de las cuestiones vinculadas a un aspecto del primero de los dos puntos recién mencionados. Acerca de él, creo, el título inicial es suficientemente claro. Además intentará ofrecer algunos elementos para mostrar, también, a través de la *ruelta* a las fuentes del pensamiento griego, cómo el segundo punto está íntimamente enlazado con el primero, y cómo ambos son inseparables del quehacer filosófico propugnado y realizado por Heidegger.

## I

Son muy pocos los escritos de Heidegger en donde no se mencione el pensamiento griego o en donde no se apele a él, según parece a primera vista, como a una especie de paradigma. No es lícito decir que este interés disminuya o aumente a partir de determinado año, desde tal o cual obra, o según el sesgo especial que eventualmente cobra su pensar en un cierto momento. Y aun cuando se quiera llegar a reconocer hasta tres etapas en la evolución de su filosofía —trabajadas cada una de ellas por la *Seinsfrage* (entendida como *Frage nach dem Seienden*), la *Frage nach dem Sein* y la *Sache des Denkens*, respectivamente— creo que los temas de sus seminarios constituyen un buen indicio de que hay una sostenida remisión a lo griego, y que esa remisión no constituye algo accidental o variable. En efecto, veintiocho de sus seminarios, por ejemplo, versaron sobre cuestiones de filosofía griega. Aparte de ello, puede resultar también sugestivo el hecho de que su primera lección dictada en Friburgo, en 1915, estuviera dedicada a Parménides, y que, además, el seminario con que reinició su tarea universitaria en 1951, después de la segunda guerra mundial —y de siete años de obligada inactividad docente—, versara sobre cuatro capítulos de los libros II y III de la *Física* aristotélica.<sup>1</sup>

Su trato con lo griego es más singular y fundamental, por otra parte, que el que exhiben algunas otras direcciones actuales. No lo mueve a Heidegger un interés historiográfico, ni el recurso a una estructura o modelo paradigmático (Toynbee)<sup>2</sup>, ni busca regresar a la simple y *straight-forward rationality* de los presocráticos que modestamente propone Popper;<sup>3</sup> no pretende tampoco volver, con cierto candor, a un supuesto humanismo científico de los griegos (Schrödinger)<sup>4</sup>, como no lo anima, por último, ningún propósito de desidealizar la imagen que la tradición nos ha transmitido de los helenos (Lloyd-Jones)<sup>5</sup>.

En la formación personal de Heidegger hay dos momentos iniciales y decisivos de su acercamiento a lo griego. Por un lado, él mismo señala

<sup>1</sup> Cfr. RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, M. Nijhoff, 1963), pp. 661-671.

<sup>2</sup> V. la apasionada crítica de Ortega en *Una interpretación de la historia universal*. (Madrid, Revista de Occidente, 1960), especialmente p. 151, así como la respuesta de Toynbee y aceptación parcial de la crítica, en "Sobre una interpretación de Ortega", *Revista de Occidente*, 15 (junio de 1961), pp. 356-357.

<sup>3</sup> V. "Back to the Presocratics", en *Conjectures and Refutations* (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 136.

<sup>4</sup> V. SCHRÖDINGER, E., *Nature and the Greeks* (Cambridge Univ. Press, 1954).

<sup>5</sup> *The Greek World*, ed. by H. Lloyd-Jones (Harmondsworth, Penguin Books, 1962).

en *Unterwegs zur Sprache* (1959) que el interés por el pensamiento de los griegos se inició en sus años de estudiante de gimnasio, en Coblenza. Ese recuerdo le permite traer a colación unas líneas de Hölderlin sumamente significativas: *Denn wie du anfiegnst, wirst du bleiben* ("así como comen-zaste, de ese modo permanecerás")<sup>6</sup>. Por otro lado, también Heidegger indica, en una carta al padre Richardson (1962)<sup>7</sup> y en *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963)<sup>8</sup>, que el primer texto filosófico que trabajó, desde 1907 —es decir, cuando contaba dieciocho años—, y que constituyó su primer hilo conductor a través de la problemática filosófica, fue la disertación de Brentano titulada *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles* (1862).

En las famosas palabras aristotélicas del epígrafe de esa obra se halla contenido el núcleo germinal del que arranca la problemática heideggeriana. Como sabemos, esas palabras, τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, Heidegger las traduce así: "El ente se hace manifiesto [a saber, en relación con su ser] de diferentes maneras"<sup>9</sup>, o de esta forma: "El Ser-ente viene de múltiples maneras al brillo del aparecer"<sup>10</sup>. La aparente diversidad de traducciones de la expresión nos ayuda a descubrir que en ella se halla latente la *pregunta* que determinó el camino de su pensamiento: ¿cuál es la simple, dominante y unificadora determinación de ser que cubre todos sus múltiples significados? Pregunta que, indica Heidegger<sup>11</sup>, plantea inmediatamente otra: ¿qué significa ser? ¿Hasta qué punto, por qué y cómo, se despliega el ser de los entes en los cuatro modos que Aristóteles constantemente afirma, pero cuyo origen común deja indeterminado? Esas preguntas, en fin, se vuelcan en esta otra: ¿qué pasa con el ser?

## II

1. Si "pensar es limitarse a una única idea (*Gedanke*)"<sup>12</sup>, no cabe la menor duda, como tantas veces se ha repetido, que el tema que en el pensamiento de Heidegger da una radical unidad a toda su obra —por

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>7</sup> RICHARDSON, *op. cit.*, pp. x-xi.

<sup>8</sup> Incluido ahora en HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, Niemeyer, 1969), pp. 81-90. V. especialmente pp. 81-82. En adelante SD.

<sup>9</sup> *Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig*. En RICHARDSON, *op. cit.*, p. xi.

<sup>10</sup> *Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen*. En HEIDEGGER, M., *Was ist das—die Philosophie* (Pfullingen, Neske, 1956), p. 46. La trad. cast. citada es la de Adolfo P. Carpio (Bs. As., Sur, 1960, p. 61).

<sup>11</sup> En RICHARDSON, *op. cit.*, p. xi.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*. (Pfullingen, Neske, 1954), p. 7.

encima de las etapas que se quieran distinguir— es la cuestión del ser. Pero por supuesto, el despliegue de esa cuestión supone siempre, al mismo tiempo, una interpretación del hombre, a quien Heidegger entiende, según es sabido, como *Dasein* es decir, como el lugar. el “ahí” (*da*), en el que se revela el ser. De modo que la idea fundamental (*Grundgedanke*) de su pensar —y esto sí, no se ha repetido lo suficiente— no se pierde en un puro “concepto supremo”. “último humo de la realidad evaporada” —como recuerda Heidegger que hablaba Nietzsche del ser—<sup>13</sup>, sino que consiste precisamente en que el ser “o, más bien, la revelación del ser necesita del hombre, y que, inversamente, el hombre sólo es hombre en la medida en que se halla en la revelación del ser”<sup>14</sup>.

En la palabra “es” de nuestro lenguaje se nos manifiesta el *ser* de un modo complejo. Pero si bien encierra el término “es” una rica diversidad de significaciones, pueden hallarse ciertos y determinados rasgos que las atraviesan todas. Tal es la tarea que Heidegger emprende especialmente en los capítulos II y III de su *Introducción a la metafísica* (publicada en 1953) para concluir que la limitación del sentido de “ser” se mantiene “dentro del ámbito de la presencia (*Gegenwärtigkeit*) y de lo que tiene el carácter de estar presente-ante (*Anwesenheit*), de la consistencia (*Bestehen*) y de la subsistencia (*Bestand*), de la morada (*Ausfenthalt*) y del ad-venir (*Vor-kommen*)”<sup>15</sup>. Al final del capítulo IV de esa obra, pocas páginas antes de terminar el libro, resume Heidegger la determinabilidad de *ser*, que ha expuesto previamente mediante una cuádruple dilucidación: el *ser* es permanencia (en oposición al devenir), eternidad (en oposición a la apariencia), existencia material (*Vorhandene*) (en oposición al pensar), lo que en cada caso es precyacente (en oposición a lo que debe ser). En suma, expresa Heidegger, *alle dasselbe: “ständige Anwesenheit”*: *ὅν als οὐσία*<sup>16</sup>.

2. El empleo de las palabras griegas para su caracterización nos permite pasar a una segunda observación: que esta interpretación propuesta se

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, Niemeyer, 1953), p. 27. Trad. cast. de E. Estiú (Bs. As., Nova, 2a. ed., 1959), p. 73 (en adelante indicadas EM e IM respectivamente).

<sup>14</sup> Heidegger *im Gespräch*, hrsg. v. R. Wisser. (Freiburg/München, Alber, 1970), p. 69. Tres líneas más abajo de la cita indicada, reitera Heidegger: *Man kann nicht dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen* (p. 70). V. sobre este libro la excelente nota de Mario A. Presas, “Un encuentro con Heidegger”, aparecido en el núm. 22 (1970) de la *Revista de Filosofía* (La Plata), pp. 90-94. Acerca del artículo allí mencionado —publicado por *L'Express* en 1969— puede verse un buen resumen en ASTRADA, C., *Martin Heidegger* (Bs. As., Juárez, 1970), pp. 251-266.

<sup>15</sup> EM, p. 69; IM, p. 131.

<sup>16</sup> EM, p. 151; IM, p. 239.

halla "en la dirección" de la experiencia y la interpretación griegas del ser.

La época de los griegos es la época del primero y decisivo despliegue de la filosofía occidental, afirma Heidegger<sup>17</sup>, y es en ellos donde se da la más radical, poética e intelectual experiencia del ser<sup>18</sup>.

El ser se les manifiesta como *φύσις*, *λόγος* y *δικη*<sup>19</sup>. *Φύσις* es la palabra fundamental<sup>20</sup>. Piensa Heidegger a su vez que las raíces *φυ-* (de *φύσις*) y *φα-* (de *φαίνομαι*) nombran lo mismo, de modo que *φύειν*, la fuerza imperante de lo que brota y permanece en sí mismo, reposando, es también *φαίνεσθαι* el mostrarse, la apariencia que aparece<sup>21</sup>.

*Ser es*, para los griegos, fundamentalmente *aparecer*: el hallarse en sí no significa otra cosa para ellos que hallarse-allí, hallarse-a-la-luz (*Das Insichstehen aber besagt den Griechen nichts anderes als Da-stehen. Im-Licht-stehen*)<sup>22</sup>. El ser para los griegos apunta, en suma, a un hallarse presente que presupone un "desde" y un "hacia": desde lo oculto hacia la desocultación. Propiedad de este "estar presente" es el permanecer. Pero permanencia no es aquí reposo entendido como falta de movimiento; permanencia es reunión, reunión de presencia y de ausencia, de presencia que irrumpe desde una ausencia y de ausencia que constantemente amenaza con arrebatarse la presencia. Así, pues, el ser, la *φύσις*, entendida como imperar, es también la totalidad originaria y reunida, es decir, es *λόγος*; pero es, además, igualmente, articulación y ensamble, inserción; en fin, juntura (*Fug*) que junta, o sea *δικη*<sup>23</sup>.

El hecho de reconocer que *φύσις* es la fuerza que lleva al presentarse<sup>24</sup>, y que *λέγειν* es el reunir que tiene el carácter fundamental de abrir y hacer patente, de ex-poner<sup>25</sup>, lleve entonces implícito el hecho de que el ser —el aparecer— hace salir del estado de ocultamiento. "En cuanto el ente es como tal, dice Heidegger, se pone y está en estado de *desocultamiento*, *ἀλιθία*"<sup>26</sup>.

La esencia griega de la verdad sólo es posible, así, en unión con la esencia griega del ser, y la verdad, por lo tanto, en cuanto estado de des-

<sup>17</sup> *EM*, p. 10; *IM*, p. 51.

<sup>18</sup> *EM*, p. 11; *IM*, p. 53.

<sup>19</sup> *EM*, p. 125; *IM*, p. 202.

<sup>20</sup> *EM*, p. 77; *IM*, p. 140.

<sup>21</sup> *EM*, p. 77; *IM*, p. 140.

<sup>22</sup> *EM*, p. 77; *IM*, p. 140.

<sup>23</sup> *EM*, p. 123; *IM*, p. 199.

<sup>24</sup> *EM*, p. 77; *IM*, p. 141.

<sup>25</sup> *EM*, p. 130; *IM*, p. 208.

<sup>26</sup> *EM*, p. 77; *IM*, pp. 141-142.

ocultamiento no es, por supuesto, un añadido al ser<sup>27</sup>, sino algo que le pertenece necesariamente<sup>28</sup>.

3. La tercera observación que nos cabe hacer ahora es acerca del significado de las palabras griegas. Desde hace dos milenios, apunta Heidegger<sup>29</sup>, se hallan escondidas y encubiertas las relaciones entre las palabras *lógos*, *ἀλήθεια* y *φύσις*. El lenguaje, en tanto acontecer histórico, es siempre, también, habladería; en lugar de manifestación del ser, el ámbito de su encubrimiento. Sólo le cabe al hombre la posibilidad de saltar a través de un largo curso de desfiguración, ocultamiento y superposición (*Übersetzen*) —que se ha dado, como se sabe, ya desde un principio a través de la traducción (*Übersetzung*) de lo griego a lo latino—<sup>30</sup> “para reconquistar la fuerza nominal no destruida del lenguaje y las palabras”<sup>31</sup>.

La *palabra griega*, en tanto griega, es ya un camino<sup>32</sup>, camino que, como todo lo griego, tanto constituye un prodigioso desafío como “nos abre paso hacia la cosa misma” (*zur Sache selbst vorzudringen*)<sup>33</sup>. El lenguaje, por lo demás, ya había dicho Heidegger que “ist das Haus des Seins”<sup>34</sup>; y el griego, agrega<sup>35</sup>, es un “gran lenguaje, que conserva en la palabra los caracteres esenciales del ser”.

4. La cuarta observación que debemos hacer es que ya desde los orígenes de la filosofía occidental la pregunta por el ser incluye necesariamente la fundamentación de la existencia humana. Esta concepción griega originaria coincide también con la heideggeriana. Para este último, naturalmente, la pregunta por el ser del hombre está determinada únicamente por la pregunta por el ser. Y la “esencia” del hombre —que reside, como sabemos, en su ek-sistencia—<sup>36</sup> se la debe concebir como “el *sitio* que el ser se exige para patentizarse”<sup>37</sup>. “El hombre es el allí en sí mismo patente.

<sup>27</sup> EM, p. 78; IM, p. 142.

<sup>28</sup> EM, p. 83; IM, p. 149.

<sup>29</sup> EM, p. 130; IM, p. 209.

<sup>30</sup> Cfr. *Holzwege* (Frankfurt am Main, Klostermann, 1950), p. 13 y pp. 296 y 88.

<sup>31</sup> EM, p. 11; IM, p. 52.

<sup>32</sup> *Was ist das die Philosophie*, p. 12. Trad. cast. cit., p. 15.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M., FINK, E., *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967 (Frankfurt am Main, Klostermann, 1970), pp. 9 y 256.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus"* (Beru, Francke, 1947), p. 53 y *passim*.

<sup>35</sup> EM, p. 80; IM, p. 144.

<sup>36</sup> SZ, p. 42.

<sup>37</sup> EM, p. 156; IM, p. 242.

Dentro de él está el ente y se pone en obra"<sup>38</sup>. El hombre, en fin, "ist der Hirst des Seins"<sup>39</sup>. Por eso, para el pensar originario griego, "ser hombre significa *aceptar* la reunión [...], *ejecutar* el desocultamiento y *conserarlo* frente a lo oculto y encubierto"<sup>40</sup>.

Si en el lenguaje de Sófoles el hombre es lo más pavoroso, y esa caracterización, bien entendida, proporciona la definición griega propiamente dicha de él, es porque *δεινόν*, que en un primer sentido es dicho del ente en su totalidad —que es, en tanto que imperar, *lo subyugante*—, es dicho, en un segundo y principal sentido, del hombre, porque permanece *expuesto* a lo que subyuga y porque es el que hace *violencia*, ya que "reúne lo que impera y lo produce en su estado de patentización"<sup>41</sup>.

5. La quinta y última — pero por cierto no menos decisiva — observación que debemos hacer es acerca de que la búsqueda del significado de la palabra "ser" se convierte necesariamente en la reflexión sobre la procedencia de nuestro *oculto acontecer histórico*<sup>42</sup>. La pregunta "¿qué pasa con el ser?" debe atenerse, así, a la *historia* del ser. Y es esta historia del ser la que nos lleva a hablar de los griegos. Al respecto, sobre todo en lo que a lo griego se refiere, conviene de una vez por todas recordar bien estas definitivas palabras de Heidegger: "Si insistimos tan obstinadamente en pensar el pensamiento de los griegos como los griegos lo pensaron, no es de ningún modo con el propósito de dar del mundo griego, como algo del pasado, una imagen histórica en muchos aspectos más adecuada. No buscamos lo propiamente griego ni por amor a los griegos, ni para perfeccionar nuestro saber, ni lo buscamos tampoco en aras de un diálogo más preciso, sino únicamente con miras a lo que en semejante diálogo podría llegar a expresarse, en el caso de que se lo pudiera manifestar en palabras. Se trata de aquello Mismo que, de distintas maneras, interesa destinalmente a los griegos y a nosotros. Es Aquello precisamente que lleva la aurora del pensamiento en el destino de Occidente. En virtud de ese destino, llegaron los griegos a ser griegos en sentido histórico."

En nuestra manera de hablar, griego no indica una particularidad étnica, nacional, cultural o antropológica; griega es el alba del destino tal como el ser mismo se alumbra en el ente y reclama una esencia del

<sup>38</sup> *EM*, p. 156; *IM*, p. 242.

<sup>39</sup> *Brief u. d. "Humanismus"*, p. 75.

<sup>40</sup> *EM*, p. 133; *IM*, p. 212.

<sup>41</sup> *EM*, p. 115; *IM*, p. 189.

<sup>42</sup> *EM*, p. 70; *IM*, p. 132.

hombre que, en tanto destinal, tiene su marcha histórica en el modo como es cuidada en el ser y como es despedida de él."<sup>43</sup>

## III

En la conferencia sobre *Hegel y los griegos* —que pronunciara en 1958 en la ciudad de Heidelberg, justamente allí donde Hegel había pronunciado por primera vez, en 1816, sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*—<sup>44</sup>, coincide Heidegger con Hegel en que la historia de la filosofía no es asunto de historiografía, sino de filosofía. Es más, al afirmar Heidegger que fue Hegel quien pensó *por primera vez* la filosofía de los griegos como un todo, y que ese todo lo pensó filosóficamente<sup>45</sup>, sugiere ya no sólo que su intento puede ser semejante, al pensar ahora a Hegel y a los griegos en conjunto, sino que ha de diferir de él y que se halla dispuesto a atreverse a enfrentar el pasado filosófico —y en particular el pensamiento griego— repensándolo como un todo desde una altura y radicalidad tales, que bien puede ser considerado este su esfuerzo como el *segundo* gran intento que hasta ahora se haya emprendido.

Si en el contexto "Hegel y los griegos", pensamos al decir "los griegos" en el comienzo de la filosofía, "Hegel" se le presenta a Heidegger como aquella figura que encarna su culminación<sup>46</sup>. La filosofía ha cumplido un largo proceso, elaborándose, a partir de Platón, como metafísica. Su asunto en cuanto "metafísica" consiste, desde Aristóteles, en pensar el ente como tal en modo onto-teológico, es decir, más específicamente, a través de "su estado de presencia en la figura de la sustancialidad y de la subjetividad"<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> *Polzweg*, pp. 309-310.

<sup>44</sup> Nota de Danilo Cruz Vélez en su versión castellana de dicha conferencia, en revista *Éco*, de Bogotá, tomo II, núm. 1 (noviembre de 1969), pp. 16-33. En adelante indicada por *HG*. (Cito por esta versión castellana, que me facilitó amablemente A. P. Carpio. He podido consultar, una vez entregado este trabajo, el texto original, reimpresso en HEIDEGGER, M., *Wegmarken* (Frankfurt am Main, Klostermann, 1967), pp. 255-272. En las correspondientes notas he agregado, entre paréntesis, la indicación de las páginas de la edición alemana.)

<sup>45</sup> *HG*, pp. 17-18 (p. 256).

<sup>46</sup> *HG*, p. 16 (p. 255).

<sup>47</sup> *SD*, p. 63. Estas citas, como las siguientes que se hagan a la obra, pertenecen al trabajo titulado *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (pp. 61-80). Con anterioridad a su publicación en alemán apareció este escrito en versión francesa de Jean Beaufret y François Fédiér en el volumen colectivo titulado *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard, 1966, p. 165 y ss.). De esta versión francesa procede la trad. castellana de Andrés Pedro Sánchez Pascual, *Kierkegaard vivo* (Madrid, Alianza 1968), pp. 130-152. En todos los casos he tenido en cuenta esta última traducción. Debe advertirse, por último, que el texto alemán definitivamente presenta algunas ligeras variantes.

Desde que Platón concibió que la única y decisiva interpretación del ser (*φύσις*) se da como idea (*ἰδέα, εἶδος*), quedó consecuentemente relegado el *λόγος*, de reunión y acontecer del desocultamiento, a mera enunciación y lugar de la verdad sólo en el sentido de la adecuación. Todo el largo proceso del pensar occidental fue así enmarcado bajo esta perspectiva, y en él, reconózcaselo o no, se habla siempre un mismo lenguaje: el platónico<sup>48</sup>. Hegel determinó este proceso como movimiento íntimo que se da en la marcha del espíritu hacia sí mismo, es decir, hacia la subjetividad absoluta. Se encuentra en Hegel —piensa Heidegger— la culminación de ese proceso, culminación que tiene su acabamiento último en la desaparición de un rasgo característico de la filosofía griega: el desarrollo de las diversas ciencias en el interior del horizonte abierto por la filosofía. En nuestros días —son palabras de Heidegger— el despliegue de la filosofía en *varias ciencias autónomas y tecnificadas* constituye el acabamiento *legítimo* de la filosofía<sup>49</sup>.

Heidegger elige en esa conferencia cuatro palabras centrales de la filosofía griega para ofrecernos en una presentación esquemática el modo cómo las comprende Hegel en el horizonte de ser que él concibe a la manera del universal abstracto. Esas palabras son —en una enumeración que tiene en cuenta la traducción de Hegel— las siguientes: *ἓν, das All*, el todo (que es la palabra de Parménides); *λόγος, die Vernunft*, la razón (que es la palabra de Heráclito); *ἰδέα, der Begriff*, el concepto (que es la palabra de Platón) y *ἐνέργεια, die Wirklichkeit*, la efectividad (que es la palabra de Aristóteles)<sup>50</sup>.

Si procediéramos ahora de la misma manera, pero ya no con respecto a Hegel<sup>51</sup>, sino con respecto a Heidegger mismo, nos encontraríamos con que la palabra conductora que debemos elegir es *ἀλήθεια (Unverborgen-*

<sup>48</sup>Heidegger insiste en que toda la filosofía, entendida como metafísica, *ist Platonismus (SD, p. 63)*. A propósito de esto, no debemos olvidar que Heidegger pensó que "Nietzsche dijo con razón que el cristianismo es un platonismo para el pueblo" (*EM, p. 80; IM, p. 146*).

<sup>49</sup>*SD, pp. 63-65.*

<sup>50</sup>*HG, pp. 25-26 (p. 262).*

<sup>51</sup>Werner Marx ha señalado cómo Heidegger deforma ciertas intuiciones hegelianas para ubicar mejor a Hegel en su esquema de la historia del ser. *V. Heidegger und die Tradition* (Stuttgart, Kohlhammer, 1961), especialmente pp. 61-62. Por otra parte, para tener un cuadro excelente, pero desde otra perspectiva, acerca de Hegel y los griegos, consúltese GRAY, J. G., *Hegel and greek thought*, reimpr. (N. York, Harper Torchbooks, 1968). Por último, en relación a Hegel y Heidegger, consúltese la trad. castellana de A. Orián Medina del artículo de Walter Schulz, "Hegel y el problema de la superación de la metafísica", en *Eco*, tomo V, núm. 2 (junio de 1962), pp. 109-127.

keit), que es además la palabra no ya de uno de los pensadores nombrados sino la de todos ellos. y que, vigente al comienzo. a lo largo y al fin de ese proceso. Hegel sin embargo ni habla de ella, ni la lleva, en toda su plenitud, al lenguaje.

Heidegger nos exige volver a escuchar las palabras de Parménides. algunas de cuyas proposiciones, por lo demás, la filosofía occidental no ha entendido todavía<sup>52</sup>

... χρὲν δὲ σε πάντα πύθεσθαι  
ἡμῖν Ἀληθείης εὐκλέος ἀτρεμές ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, τοῖς οἶκ ἐν πίστις ἀληθῆς.

“Es necesario que tú aprendas todo —traduce Heidegger—, tanto el corazón que no tiembla de lo abierto-sin-encubrimiento, redondez perfecta. como la opinión de los mortales. en la cual nada tiene fondo en lo abierto-sin-encubrimiento”<sup>53</sup>.

Ἀλήθεια es el estado de no hallarse en ningún encubrimiento. Creo que vale la pena, por lo ilustrativo, transcribir, a propósito de esta cuestión, dos observaciones del mismo Heidegger:

1. “Nos encontramos frente a algo diferente que hay que tener en cuenta en el momento en que se habla de la ἀλήθεια como desocultación. Lo que este nombre expresa no es la recia llave para abrir todos los enigmas del pensar. La ἀλήθεια es el enigma mismo, el asunto del pensar”<sup>54</sup>.

2. “El hecho de que yo me obstine en traducir la palabra ἀλήθεια por desocultación [o estado de no encubrimiento] no se debe a mero amor por la etimología<sup>55</sup>, sino a preocupación por la cosa misma que hay que tratar, para permanecerle fiel meditando lo que es nombrado: ser y pensar. La desocultación es, por así decirlo, el elemento en cuyo

<sup>52</sup> Cf. EM, p. 111; IM 104, Brief u. d. “Humanismus”, p. 81.

<sup>53</sup> “Du sollst aber alles erfahren; sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitternden Herz als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauen können auf Unverborgenes”. EA SD, p. 71. Las líneas citadas de Parménides corresponden a DK 28B1, 28-30.

<sup>54</sup> HG, p. 32. (p. 268)

<sup>55</sup> No conviene descuidar la corrección que hace P. Friedländer (*Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*) en su tercera edición (Berlín, W. de Gruyter, 1964) del tomo primero (p. 242) a la crítica que había hecho a Heidegger en la segunda edición (1954, vol. I, p. 235). “He advertido qué injustificada era mi oposición inicial —dice— a la interpretación de lo verdadero en el sentido de la desocultación”.

seno tanto el ser como el pensar son, y lo es su correspondencia recíproca”<sup>56</sup>.

De este modo —insiste el Heidegger de los últimos escritos—, si bien es cierto que hay que reconocer que la ἀλήθεια en el sentido de desocultación o no encubrimiento de la presencia fue experimentada casi desde el comienzo mismo de la filosofía —a partir de Platón— como exactitud de la representación y justeza de la enunciación, lo que en ella está nombrado, pero no está pensado como tal, es lo abierto, lo claro, en cuyo reposo reside la posibilidad de todo aparecer. Ἀλήθεια no es todavía la verdad; es lo que hace posible la verdad. Lo que proporciona el camino que hace posible todo pensar, tanto especulativo como intuitivo.

De lo abierto, lo claro, la “filosofía” nada sabe. Pero desde un extremo a otro de ella, lo abierto reina ya en el ser mismo, en el estado de presencia. “La filosofía habla de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser”.<sup>57</sup> Y ese claro, o “lugar despejado” para la presencia y la ausencia, eso único, *Urphänomen* o *Ur-sache*<sup>58</sup>, que hace posible para cualquier cosa el ser dado y el ser mostrado, se lo llama *Lichtung*.

Intentar ahondar la pregunta instituida en *Sein und Zeit* significa, en la perspectiva en que nos hemos colocado, no sólo adentrar en la filosofía griega y superarla<sup>59</sup>, entendiéndola al mismo tiempo como origen y terminación *originaria* de la “filosofía” occidental, sino renovar la experiencia de la ἀλήθεια como desocultación en el seno de lo abierto para poder entonces pensarla, después, en una superación de esa experiencia griega<sup>60</sup>, como el “claro del encubrimiento de lo abierto”. Debemos, pues, interrogar en dirección a aquello que permanece impensado, porque no encontramos lo valioso en lo que ha sido pensado, sino en algo no pensado de donde el pensamiento recibe el lugar de su esencia. Mas sólo lo ya pensado puede preparar lo *todavía no pensado*.<sup>61</sup> Y sólo en esa dirección podremos escuchar una suerte de preludeo, “algo que, desde el

<sup>56</sup> *SD*, pp. 75-76. Decir su “correspondencia recíproca” (*ihre Zusammengehörigkeit*) y decir que ser y pensar son lo mismo es lo mismo. Recuérdese: “Einheit ist Zusammengehörigkeit des Gegenstrebigen. [...] Weil Sein und Denken im gegenstrebigem Sinne, d.h. dasselbe sind als zusammengehörig” (*EM*, p. 106), y “Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit” (*Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 35).

<sup>57</sup> *SD*, p. 73.

<sup>58</sup> *SD*, p. 72.

<sup>59</sup> *EM*, p. 137; *IM*, p. 217.

<sup>60</sup> *SD*, p. 79.

<sup>61</sup> *ID*, p. 38.

fondo de las edades, justo al comienzo de la filosofía, fue ya dicho por ésta, sin que propiamente lo pensase"<sup>62</sup>. De modo que ese ahondamiento de la pregunta nos llevaría a un cuestionar que no tendría ya por título *Sein und Zeit*, sino que podría llamarse *Lichtung und Anwesenheit*<sup>63</sup>.

Ahora bien, si a través del título de su conferencia "Hegel y los griegos", nos decía Heidegger que hablaba de la totalidad de la filosofía, entendida como metafísica, en su historia, ¿por qué no podríamos decir nosotros, a través del título "Heidegger y los griegos" —o, mejor aún, "Heidegger y los presocráticos"— que nos ha de aparecer y hablar la tarea única y decisiva del pensar futuro, tarea enunciada ya por Heráclito, Parménides y Sófocles? La palabra "Heidegger" no teme aquí, en efecto, hablarnos con soberbia ya no de un "acabamiento" sino de una "aurora", y la palabra "presocráticos" o "griegos" no nos obliga a un imposible retorno —todo renacimiento de esta índole sería absurdo—, sino que se nos presenta, simplemente, como un punto de partida en un nuevo diálogo.

Ahondar cada vez más esa pregunta inicial de *Sein und Zeit* significa, pues, nada más ni nada menos que *re-petir* el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo.<sup>64</sup>

*Freilich wohl! das Geburtsland ists, der Boden der Heimat,  
was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon.*

#### IV

El enfoque heideggeriano de los griegos —de los presocráticos en particular— se caracteriza:

1.º por hallarse en una conformación y coherencia tales con las categorías conceptuales propias del pensamiento del autor que, en términos rigurosos, es absolutamente imposible hablar de la cuestión sin insertarla en el pensamiento de Heidegger. Cómo se compagina esta visión en el cuerpo de su filosofía, al punto de poder considerárselas a ambas como lo mismo (*dasselbe*), ha quedado, creo, someramente indicado en las líneas

<sup>62</sup> *SD*, p. 67.

<sup>63</sup> *SD*, p. 80.

<sup>64</sup> *EM*, p. 29; *IM*, p. 76. Los versos que siguen en el texto pertenecen a Hölderlin (*Heimkunft. An die Verwandten*, 4). Heidegger los ha citado y comentado en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1ª ed., 1944; 2ª ed., 1951); no obstante, aquí se traen a colación en un sentido algo diferente del asignado por Heidegger.

que anteceden —aunque haya infinidad de aspectos que ni siquiera han sido señalados (como, por ejemplo, el papel que juega el carácter proyectivo del pensar del *Dasein* en relación a su propia tradición histórica)—;

2.º porque, independientemente de ello, la fuerza filosófica de la interpretación heideggeriana ha tenido el valor *autónomo* no sólo de destruir las interpretaciones poco fundadas, sino de imponer más que un modelo, otro tipo de nivel de exigencia metódica que los tradicionales y corrientes;

3.º porque ha puesto de manifiesto por un lado sobre qué categorías mentales ajenas a la filosofía griega misma y por lo demás trivializadas se ha venido ofreciendo lo que la tradición nos ha legado, poniendo de relieve, en segundo lugar, cómo lo que muchas veces se ha querido presentar como "interpretación natural" no es otra cosa que una cierta manera de pensar y preguntarse dentro de "una órbita visual ya trazada [...] donde no llegamos a ver nada y pasamos de largo"<sup>65</sup>;

4.º porque ha significado una de las contribuciones más valiosas para superar la mera perspectiva historizante de la historia de la filosofía, mediante una creativa —y por lo tanto, siempre actual— asimilación de la tradición del pasado, convirtiéndolo, así, como dijimos al comienzo, en vida presente<sup>66</sup>; de este modo, en el caso de Heráclito y Parménides, por ejemplo, nos hallamos con pensadores cuyos "lineamientos fundamentales —aunque ocultos y fuera de foco, desplazados y encubiertos— sirven de soporte aún a los nuestros";<sup>67</sup>

5.º porque aun cuando, según Heidegger, toda historia de la filosofía sea siempre la historia del *ser*, en el caso de los presocráticos Heidegger mismo ha podido exhibir explícitamente, no obstante las numerosas limi-

<sup>65</sup> EM 108; IM, 181. Conviene transcribir lo que ha señalado muy acertadamente al respecto Beda Allemann: "Quien no puede o no quiere hacerse a la idea de que los presupuestos ("evidentes") de la filosofía occidental tradicional son en efecto presupuestos, en verdad determinados y dignos de reflexión, y que sólo pueden ser despejados a partir de un pensamiento anterior y más originario, será necesariamente sordo a las demandas y exigencias esenciales de Heidegger" (*Hölderlin y Heidegger*, trad. de E. García Belsunce, Bs. As., Abril, 1965, p. 86).

<sup>66</sup> Dice Jaspers: "Tuve la experiencia de que el estudio de los filósofos del pasado nos sirve muy poco si no viene en ayuda nuestra misma realidad. Sólo con ella podemos comprender las interrogaciones de los filósofos y hallarnos en condiciones de leer sus textos como si palpásemos en la vida presente, como si todos los filósofos fueran contemporáneos nuestros" (en *La mia filosofia*, trad. ital. de R. De Rosa, Torino, Einaudi, 2a. ed., 1948, p. 10).

<sup>67</sup> EM, p. 96; IM, p. 165.

taciones del tema,<sup>68</sup> cómo el ahondamiento del pensar occidental en sus fundamentos propios compromete una noción de *historia* y de *tradición* que, si bien envuelven la temática heideggeriana, se manifiestan como ineludibles y fundamentales para cualquier pensamiento posible y sobre todo para cualquier actitud *actual*.

6.º porque ha mostrado, por último, las grandezas y miserias que pueden tener aún en nuestros días ciertos recursos metodológicos como el de la etimología y análisis de las palabras y sus significaciones. Lejos de constituir tales procedimientos un método riguroso, nos permiten, por lo menos, un acceso; nos ofrecen *señales* y nos colocan tal vez en el *camino* de aquello que la palabra quiere nombrar.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Estas limitaciones le hacen decir a Seidel (v. ob. cit. en nota 69), con razón: "those who disagree with Heidegger's pre-Socratic interpretations may accept some consolation from the fact that although it is difficult to prove Heidegger incorrect, given the inherent difficulty of the fragments of Parmenides and Heraclitus, it is for the same reason difficult for Heidegger to prove himself correct" (p. 12).

<sup>69</sup> La bibliografía especial más accesible para el tema de esta nota es la siguiente: BERTI, E., *Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica*. Padova, Quaderni di storia della filosofia di "Studia Patavina", núm. 12, 1960. NUÑO, J. A., "La revisión heideggeriana de la historia del a filosofía", en *Episteme* (Caracas), 1959-1960, pp. 189-280. SEIDEL, G. J., *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1964. DE CECCHI DUSO, G., *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*. Padova, Cedam, 1970 (Esta última obra me fue amablemente indicada y facilitada por E. Pucciarelli).

## EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLOGICA EN LAS OBRAS TEMPRANAS DE HEIDEGGER\*

Por Alberto Rosales

a Michaele

Quien lee SyT con atención no tarda en advertir con qué frecuencia aparecen en él las expresiones "ser" y "ente", así como otros términos afines. SyT se mueve tácitamente en el ámbito de una "distinción" entre el Ser y el ente a que aluden esas palabras. Heidegger mismo nos dice: "El Ser del ente no es él mismo un ente" (SyT. 6). Pero aparte de algunas indicaciones de ese estilo, la obra evita de propósito tocar expresamente la cuestión. Al publicar las dos primeras secciones de SyT, Heidegger se reservaba, en efecto, el problema de la diferencia ontológica, para tratarlo luego, a una con la idea del Ser en general, en la Tercera Sección que debía llamarse "Tiempo y Ser". Algunos años más tarde, en el tratado "*De la Esencia del Fundamento*" (1929), usa Heidegger por primera vez en una publicación suya el término "diferencia ontológica" y esboza en la tercera parte (EF, 45.47) su concepción de la diferencia dentro de la perspectiva transcendental de su primera época. En ese momento, al tratar de elaborar la sección mencionada de SyT, su pensamiento experimenta un giro, que lo lleva a abandonar la perspectiva transcendental. A consecuencia de ello, esa sección nunca fue publicada y SyT quedó definitivamente inconcluso. De tal suerte, aparte del esbozo que nos ofrece EF, carecemos de una exposición temática de Heidegger acerca de la diferencia ontológica en la perspectiva transcendental de su primera época. Las frecuentes alusiones al problema e incluso su tratamiento expreso en las obras de Heidegger después de 1935 se mueven, en efecto, en una perspectiva nueva y no pueden suplir lo que debía decirnos la sección no publicada de SyT.

\* El presente trabajo resume algunas de las tesis más importantes de nuestro libro *Transzendenz und Differenz* publicado en la Colección "Phaenomenologica" (La Haya, ed. Martinus Nijhoff, 1970). En él hallará el lector una fundamentación detallada de las tesis que exponemos aquí de manera sucinta. Las páginas indicadas pertenecen todas a ese libro excepto en aquellos casos en que hacemos uso de las siglas S y T y EF, para indicar que remitimos a pasajes de *Ser y Tiempo* (5ª ed. alemana, 1941) o del tratado *De la esencia del fundamento* (4ª ed. alemana, 1955), respectivamente.

Tal es la situación en la que se encuentran el lector y el intérprete de SyT respecto de la diferencia ontológica. Esa situación es tanto más grave e inquietante, cuanto que esa diferencia constituye un momento central de esa obra. Todo intento de interpretar SyT que ignore la cuestión de la diferencia ontológica es deficiente por necesidad. Esa situación nos ha llevado a interpretar SyT así como las restantes obras de Heidegger hasta 1929, en vistas de sacar a la luz lo que ellas nos dicen de modo más o menos implícito sobre la diferencia.

Es un *factum* que el hombre se comporta respecto de sí mismo y de lo que lo circunda. Ese comportamiento es un comprender o "no comprender" aquello a lo cual se refiere, así como un hablar sobre éste. Al comprender o no comprender algo distinguimos, en el ámbito de aquellas lenguas, en las que ha surgido el pensamiento filosófico occidental, por ejemplo, si algo es o no es, lo que él es, cómo él es, etc. Así mismo, al tratar de explicar expresamente por qué un hombre se comporta "correctamente" respecto de algo, nos vemos obligados a decir: "este hombre comprende lo que esto es y se comporta de acuerdo". Nuestro pensamiento se mueve siempre en un comprender y decir "es" y "no es", "ser" y "no ser", etc. Manteniéndonos en el ámbito de esos lenguajes, nos vemos llevados a decir que el hombre es hombre porque, en tanto comprende algo así como "ser" y "es", se comporta respecto de sí mismo y de su contorno. Esa comprensión de la palabra "ser" es siempre ya una comprensión de *lo que es*, es decir, del *ente*. A ese nivel pulsa ya una comprensión de Ser y ente como distintos uno del otro, sin que el entendimiento cotidiano se ocupe de esa diversidad o pueda explicarla. Aristóteles, en su discusión del pensamiento platónico, ha sido tal vez el primero en acuñar términos como, por ejemplo, *ἐνέργεια* y *ἐνεργεία ὄν*, en los cuales esa diversidad se hace expresa para el pensamiento filosófico.

Todo esto nos indica que en la base de nuestros comportamientos con respecto a los entes hay algo así como una comprensión de lo que significan las palabras "ser" y "ente". En una primera aproximación al problema, podemos registrar, en consecuencia, que lo significado por esas palabras es algo patente a nuestro comprender humano. Siguiendo el modelo discursivo del pensamiento, que determina a la metafísica occidental desde Platón, concibe Heidegger en SyT ese comprender básico como un "ver" que, al comportarse con respecto a un ente u otro, está de antemano dirigido automáticamente hacia esquemas de Ser y ente (4-5).

El comprender pertenece al ente humano y se refiere a esos esquemas de Ser. Si Ser y ente son diversos, ese comprender debe ser algo así como un salto del uno hacia el otro. La comprensión de Ser tiene el carácter de un *transcender* más allá de todo ente, hacia esos esquemas como hacia un *horizonte*, es decir, hacia lo primero que divisa el comprender y a partir de lo cual puede éste avistar al ente en cuanto tal. Por esto llama Heidegger, en sus primeras obras, a la comprensión de Ser *transcendencia* (SyT § 69, EF 18 ss.).

La historia de la comprensión del Ser, que se encuentra decantada en la filosofía occidental, nos revela, por otra parte, que el hombre comprende fácticamente lo que quieren decir "ser" y "ente" en vista de caracteres temporales como presencia y permanencia. Ello indica para SyT que esa comprensión tiene su fundamento último en algo así como el *tiempo*. Ese comprender ha de tener por ello el carácter de una dimensión. Recíprocamente, por ser fundamento de tal comprender el tiempo ha de tener un carácter transcendental-horizontal, que permanece oculto a la concepción tradicional. En ese carácter ekstático-horizontal se refleja la "relación" que constituye la diferencia ontológica. A su vez, esa diferencia, la unidad y alteridad de Ser y ente, se despliega y *es en* el ámbito de la transcendencia y de su fundamento, la temporalidad. En efecto, mi transcendencia es no sólo el lugar de las referencias que existen entre el ente que yo mismo soy y mi modo de Ser (*Existenz*), sino también el lugar de las referencias entre los otros entes (humanos o no humanos) y sus modos de Ser (*Mitdasein, Realität*).

¿Pero qué significa "Ser" para SyT? Ciertamente, Heidegger se reserva la exposición de la idea de Ser en general para la 3a. Sección de la 1ª. Mitad de esa obra. Esa sección, como se sabe, nunca fue publicada. Sin embargo, las secciones publicadas de SyT nos revelan implícitamente una determinada interpretación del Ser. Así, por ejemplo, leemos en el § 1 de SyT que al *Dasein* "le va en su Ser este Ser mismo". Las palabras "en su Ser" significan aquí: en su comprender. El comprender es, así pues, un fenómeno de Ser. Ello significa, recíprocamente, que Ser es al menos en parte algo así como *comprender* y *hacer patente*. Además, modos de Ser como el Ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*), el Ser de la cosa que Heidegger llama *Vorhandenheit*, en general la realidad como título para el Ser de los entes no humanos, son todos ellos modos de *estar descubiertos* esos entes en el descubrir humano (cf. p. e., pp. 32 ss.).

Que "Ser" signifique tal cosa, no es una suposición arbitraria de Heidegger. Si el Ser está patente en el comprender humano, es necesario

para SyT apropiarse y hacer expresa la significación de "ser" que se encuentra decantada en la historia de la filosofía occidental. Una interpretación del pensamiento de Aristóteles, por ejemplo, nos revelaría que éste concibe al modo de Ser más alto (*ἐνέργεια*) como presencia en el sentido de un *estar patente*. Nuestra fáctica comprensión de Ser proporciona así pues el testimonio de una unidad entre *Ser (diferencia), tiempo y "verdad"*. Ese estar-patente, esa "verdad", no puede ser, sin embargo, la verdad en el sentido de la adecuación del juicio con la cosa, pues el juicio y su adecuación se fundan en fenómenos de verdad más originarios. La esencia de esa verdad ha sido entrevista, según SyT, en el ámbito de la lengua griega, donde ese fenómeno recibe el nombre de *ἀλήθεια*: estar-no-oculto, estar-descubierto (SyT § 44). El intento de rescatar la esencia de la verdad (Ser) como estar-no-oculto es llevado a cabo en Sy T sobre la base de un giro, encubierto entonces todavía para Heidegger, que se inicia en la antigüedad y comienza su culminación con Descartes, y conduce a la tesis, hoy en día aún dominante, de que *toda patencia tiene su origen y sede en el alma o, dicho modernamente, en la subjetividad*. En efecto, si bien Heidegger supera en SyT la estructura sujeto-objeto, él interpreta todavía a la *ἀλήθεια* como la estructura ontológica del *Da-sein* mismo (SyT § 44, b).

Esa interpretación significa: *Ser es la verdad en el sentido del estar-no-oculto y éste tiene su origen en el comprender, en el Ser del hombre*. El comprender es tal origen en tanto él es un des-ocultar. Por ello, es consecuente afirmar no sólo que el *comprender* es Ser, sino es necesario decir que él es un fenómeno de Ser de la más alta relevancia. Ahora bien, si *ello es así*, el horizonte de Ser que ese comprender divisa no es una cosa, con la cual éste se topa, sino un conjunto de esquemas de des-cerrar (*Erschliessen*), descubrir (*Entdecken*) y estar-descubierto (*Entdecktheit*), que el comprender instaura como reglas ante sí mismo. Y si el horizonte recibe el nombre de Ser en sentido estricto y se encuentra "por encima" del trascender, ello no es sino porque éste se lo ha impuesto a sí mismo. El Ser como horizonte tiene así pues su raíz en la transcendencia como libertad. Esa tesis, que es próxima a la *filosofía trascendental* de Kant, permanece implícita en SyT, para convertirse luego en EF en una concepción central expresa (EF, 36-44).

¿Cómo es la transcendencia así concebida el *lugar* de la diferencia entre Ser y ente? ¿Qué es esa diferencia misma?

Hemos hablado hasta ahora sólo de comprender y comprensión

de Ser. Pero el comprender (*Verstehen*) es sólo uno de los tres momentos constitutivos de la transcendencia. Esta es además un *encontrarse* (*Sichbe- finden*) y un *dejar* que el ente *salga al encuentro* (*Begegnenlassen*) para el comportamiento del *Dasein*. Cada uno de esos momentos es trascen- dental-horizontal. Cada uno de ellos es un des-ocultar y hacer patente que se da a sí mismo, como regla, un peculiar horizonte de Ser, a partir del cual puede hacerse patente el ente.

Si bien esos tres momentos son todos ellos estructuras transcenden- tales, el comprender (cf. cap. 6, B) ostenta en forma preeminente el carácter ekstático-horizontal de la transcendencia. Transcendiendo, el comprender da origen a esquemas de verdad que él pone a lo lejos, ante sí mismo. En tanto es tal origen, el comprender es un poder y esos esque- mas son lo podido por él. Lo que ese transcender pone ante sí mismo son esquemas de su propio descubrir y descerrar, es decir, posibilidades de sí mismo. Ellas rigen sobre él, como aquello en vista de lo cual (*worum- willen* = aquello por querer al cual...) el comprender descubre y hace patente. En cuanto tal fundamento del comprender, ellas son posibili- dades también en el sentido de condiciones de posibilidad de la patencia (Ser) de los entes. En ellas, como reglas de esa patencia, está prescrita además la entidad (*Seindheit*), es decir, *lo que* cada tipo de ente ha de ser estructuralmente en tanto patente en esa patencia.

Transcendiendo de tal modo, el comprender se comprende a sí mismo en su horizonte, es decir, hace patente al Ser del ente comprensor, así como también al Ser de los restantes entes. El comprender que hace pa- tentes a los entes es en sí mismo posible sólo como comprensión de esos esquemas del Ser. En consecuencia, es lícito preguntar si no alberga él una peculiar referencia entre Ser y ente. Esa referencia misma no es una nada sino el propio comprender, es decir: Ser. Y los modos de Ser que hacen de correlato de esa referencia son las posibilidades, es decir, la patencia (Ser) prescrita en ellas. ¿En qué consiste esa referencia? En que *a partir de* esas posibilidades patentes viene a estar patente el ente. Ellas son el *fundamento* del ente en cuanto a su Ser. Esa referencia es una pecu- liar y originaria *unidad y alteridad entre tal fundamento y lo así fundado por él*. No se trata de dos cosas que, algunas veces y por añadidura, en- tran en relación, sino de una copertenencia necesaria: Ser es aquí sólo como posibilidad del ente y ente es sólo en tanto lo posibilitado por tal fundamento. Al hablar así de Ser y ente en general, hemos puesto de re- lieve tácitamente una cierta analogía entre la co-referencia del existente

y su modo de ser, por un lado, y la co-referencia del ente no existente y su modo de ser, por el otro (cf. p. 94).

También el segundo momento de la transcendencia, el encontrarse, (cap. 6 A), es un trascender que pone ante sí un horizonte, mediante el cual ese hacer-patente se da un esquema o regla a sí mismo. Sin embargo, mientras la patencia de las posibilidades a lo lejos es el carácter dominante en el comprender, aquí el horizonte parece retirarse a un segundo plano, para dejar que se ponga de manifiesto el ente en su Ser. Ello es así porque el hacer-patente que Heidegger llama "encontrarse" es diverso del comprender. La misma verdad (Ser) que era en el comprender fundamento de lo patente en cuanto tal, es ahora, en otro sentido, *no-fundamento* de lo patente. Es cierto que también el encontrarse hace posible que, por ejemplo, el ente natural esté patente, pero *no* es la causa de *que lo patente sea*, más bien que no sea. Lo patente es, en este sentido, *independiente* de su patencia. Y esto caracteriza justamente a ese modo transcendental de hacer patente. Como éste no puede crear los entes o hacer que yo mismo esté en mi Ser, ese hacer patente es simplemente un *encontrar* por ejemplo *que* el ente es. Heidegger reinterpreta lo que la tradición ha llamado *existentia*, es decir, el Ser-de-hecho de la cosa o la facticidad humana, en el sentido de esa patencia de que algo es y no es una nada.

El encontrarse recibe ese nombre, porque en él se encuentra a sí mismo el ente que trasciende y con él esa transcendencia (Ser), en el *factum* de su Ser y por cierto en medio de un todo de entes, que son a su vez de hecho.

¿Qué referencias entre ente y Ser están contenidas en el encontrarse? En este modo de la transcendencia el ente viene a mostrarse en su facticidad y Ser-de-hecho como independiente de la patencia (Ser). Esta es, por su parte, en ese sentido, impotente frente al ente. Más aún, como la transcendencia no se crea a sí misma, sino es sólo fácticamente como Ser de un ente humano, la patencia (Ser) se funda de múltiples modos en el ente. Las referencias entre Ser y ente son, en esta dimensión, en cierto sentido inversas que en el comprender: el Ser es fundamento impotente frente al ente, mientras éste es fundamento independiente respecto del Ser. Esto es lo análogo en las diversas relaciones que hay entre cada tipo de ente (humano, no-humano) y su correspondiente modo de Ser (existencia, realidad) (cf. 74-75).

El tercer momento de la transcendencia es también un movimiento hacia un horizonte. Esa patencia constituye el ámbito en el cual los entes intra-mundanos (las cosas, los utensilios, los prójimos) pueden hacer

frente para un comportamiento del *Dasein* respecto de ellos. Ese comportamiento no es simplemente un descubrir esos entes, sino tiene las más de las veces el carácter de un absorberse y perderse en ellos, lo cual es un momento constitutivo de cierta no-verdad (impropiedad) del *Dasein*. En tal comercio entre el *Dasein* y esos entes reina la tendencia a un ocultamiento del Ser del *Dasein* y por ello de todo Ser en cuanto tal, en beneficio de una ambigua patencia de las cosas. ¿En qué referencia están allí los diversos tipos de entes con sus respectivos modos de Ser? Esas referencias son diversas unas de otras, pero reina entre ellas cierta analogía. En efecto, este modo de la transcendencia (Ser) hace posible que el ente humano y el ente real se entreguen uno al otro y permite así que la mera patencia de éstos encubra el todo transcendental-horizontal, para flotar, entonces, como entes sin fundamento aparente (cf. 119).

Estas fugaces consideraciones sobre los tres momentos constitutivos de la transcendencia nos muestran en qué sentido es ella la sede de la diferencia ontológica y nos proporciona una primera noticia acerca de la esencia de esa diferencia.

En efecto, las consideraciones precedentes nos indican que *cada uno de esos tres momentos es en sí mismo una co-referencia* entre cada modo de Ser (verdad) prescrito en el horizonte y sus respectivos entes. Ya esto nos indica que esa co-referencia no es algo óptico, sino por el contrario, en tanto transcendencia, algo *ontológico*.

Por otra parte, las consideraciones precedentes nos revelan que el título "diferencia ontológica" no significa una distinción entre dos cosas, producto del entendimiento, ni algo así como una diferencia entre especies diversas. La palabra "diferencia" indica, en primer lugar, no una mera separación, sino más bien *tanto identidad como alteridad* entre Ser y ente. ¿En qué dirección piensa Heidegger esa diferencia en SyT y en sus obras restantes hasta 1929? *En la perspectiva del fundamento*.

La unidad y alteridad entre Ser y ente consiste, como hemos visto, por una parte, en la referencia entre lo que es patente por sí mismo y lo que no es patente por sí mismo, sino gracias a aquél. Esa es la referencia entre tal fundamento y lo que se funda en él. Por otro lado, en tanto está así fundado, el ente es, en otro sentido, independiente de esa patencia, mientras ésta, por su parte, es algo no-fundante, impotente, que necesita fundarse incluso en el ente. En tercer lugar, esa patencia permite que el ente humano y los entes no-humanos, absorbiéndose en su referencia mutua, la encubran a ella misma, se vuelvan así pues contra ella como fun-

damento, mientras esa patencia, dejándose encubrir por esos entes, los abandona a sí mismos, les niega en cierto sentido fundamento.

Todo esto nos revela que "diferencia ontológica" es el título para una multiforme unidad y diversidad. Estas no son, además, algo estático, sino un acaecer en el cual Ser y ente se fundan uno al otro y se anulan a la vez recíprocamente como fundamentos. Esa diferencia es más bien una *controersia* (*Streit*) entre ambos fundamentos. En relación a esto baste recordar que Heidegger nombra por primera vez expresamente el término "diferencia ontológica" en su tratado *De la Esencia del Fundamento*, donde él interpreta además ese fenómeno como *Überschwingung und Entzug* (excederse y privación) de Ser y ente como fundamentos (EF, 46-47).

La diferencia ontológica así esbozada no es un invento de Heidegger. El *factum* de nuestra comprensión de Ser, decantado en la tradición del pensamiento occidental, es la base fenoménica de esa interpretación. Sin embargo, es necesario preguntar por qué tiene que haber tal diferencia.

Entre las referencias mencionadas poseen cierta preeminencia las que constituyen el comprender y el encontrarse. En efecto, el Ser está patente en el comprender en su carácter primordial, como condición de posibilidad de la patencia del ente, mientras el encontrarse descubre cada vez al ente humano en medio del ente en total. Es en esa unidad de comprender y encontrarse y no en cada uno de ellos por separado, donde emerge por primera vez la diferencia y con ella algo así como Ser y ente. En efecto, el Ser no es mero fundamento y poder, sino también impotencia. Esa impotencia no es algo accidental; ella nos revela incluso que el *Ser es finito*. El Ser no puede dar origen al ente respecto de que éste sea y no sea una nada. En consecuencia, el Ser no puede estar patente en cuanto tal, como fundamento finito, si no está patente a la vez como no-fundamento, así pues respecto de algo independiente, que es por ello mismo algo diferente de él. Y recíprocamente, como el ente es únicamente en tanto está fundado en la patencia (Ser), no puede estar patente como ente, es decir como otro respecto del Ser, si no está manifiesta su independencia respecto de éste. Uno y otro *son* únicamente *en* y *a partir de* esa su alteridad (cfr. 100 ss.). En tanto esa diferencia no sólo es, como dijimos, Ser, sino también el modo en el cual el Ser puede "ser" (= estar patente), recibe ella el nombre de diferencia *ontológica*.

El Ser sólo puede ser en tanto diferencia ontológica, porque él es finito. Y es debido a esa finitud que el Ser es la verdad en el sentido de la *ἀλήθεια*, tal como la entendía SyT, es decir, como la patencia que no crea al ente, sino tan sólo descubre al ente que ya era, pero encubierto.

El todo transcendental-horizontal (Ser) es la esencia de la finitud humana. Las consideraciones precedentes contienen en efecto la indicación de que los tres momentos de la transcendencia no son posibles sino en tanto ellos están *en unidad*. Esa unidad, que SyT llama la "cura" (*Sorge*) es la esencia (fundamento) de la transcendencia. En tanto ésta acaece en la forma de la controversia entre Ser y ente, *esa unidad es también el fundamento de la diferencia ontológica* (cf. cap. 10).

La transcendencia y su unidad no son, sin embargo, el fundamento último. El *factum* de la comprensión de Ser nos indica que esa comprensión se funda en el tiempo. Ello significaba para SyT la tarea de pensar el tiempo como origen de un ámbito de patencia transcendental-horizontal para la controversia entre Ser y ente. Ese tiempo no es algo diverso del Ser, sino el Ser mismo, no entendido en el sentido del mero horizonte, sino como el todo de la verdad transcendental-horizontal (cf. 125 ss.). Ese todo no es sólo uno de los extremos de la diferencia, sino la diferencia misma. Más exactamente: ese todo es aquella articulación en la cual el Ser se hace posible a sí mismo como diferencia ontológica.

¿Pero no era la meta de Heidegger, al menos hasta sus obras de 1929, exponer al tiempo como el sentido del Ser en general? Si la interpretación aquí esbozada penetra un buen trecho por el camino de su pensamiento, ella debe darnos alguna luz sobre esa meta, la cual, como sabemos, ha permanecido oculta, debido a que SyT ha quedado inconcluso. En efecto, en el curso de las consideraciones precedentes, no nos hemos limitado a hablar de los modos de Ser (existencia, realidad) y de sus respectivos entes, sino que hemos hecho alusión frecuente a Ser y ente *en general*. Ello no ha ocurrido por casualidad. La problemática de la diferencia ontológica conduce en efecto al planteamiento de la pregunta por el Ser en general. Sin tratar de resumir aquí una disquisición (cf. 150-53, 225-26) que rebasaría los linderos de estas observaciones, nos limitamos a señalar que si cada uno de los modos de Ser nombrados es lo que él es en su referencia a sus entes respectivos, entonces se plantea necesariamente la pregunta de si el Ser en general, que abarca a esos modos como algo "común" a ellos, no es visible ya *en esas referencias*. En efecto, al exponer los momentos constitutivos de la transcendencia, hemos puesto de relieve lo análogo en esas referencias. No sólo las referencias son análogas dentro de cada momento de la transcendencia, sino también los correlatos de tales referencias. Así por ejemplo la *posibilidad en general*, en el sentido arriba esbozado, tiene que ser uno de los momentos constitutivos del Ser

en general. Según esto, la exposición precedente de las referencias que constituyen la diferencia ontológica nos revela ya el contenido de las ideas de Ser en general y ente (entidad) en general. Y si el tiempo es el sentido (fundamento) de esa diferencia, tiene que serlo también del Ser en general.

Esto no significa que nuestra interpretación trate de retrotraer la problemática del Ser en general a la teoría tradicional de la analogía. Los lectores atentos de SyT y EF saben que Heidegger no sólo dirige su mirada crítica a esa teoría, sino que sugiere también, en la última de esas obras (EF, 50-51), que la analogía tiene su origen en la cura, es decir, en el fundamento de la diferencia ontológica, y en la temporalidad (cf. 277 ss.). Ello significa entonces más bien, que la vetusta doctrina de la analogía vuelve a convertirse en un *problema*.

Ser en general sería, según esa interpretación, un *análogon* de los modos de Ser (*Seinsarten*) principales, la existencia y la realidad. Ese *análogon* no es un punto medio, a igual distancia de ambos, pues el estar-descubierto (realidad), como Ser de los entes no-humanos, está fundado en el des-cerrar y descubrir como modos de ser del *Dasein* (SyT § 43c). Si bien es imposible, por otra parte, reducir el Ser en general al *Dasein*, es innegable que el Ser en general es más próximo a éste que a la realidad (cf. 152, 164-165). Toda patencia, la de las cosas o la del hombre, está contenida en el todo transcendental-horizontal, que es el Ser *del hombre*. Ello es así, porque SyT, al pensar al Ser como la verdad, está determinado por un giro en la esencia de la verdad, que culmina en la tesis moderna de que toda patencia tiene su origen en el Ser del hombre. Sin embargo, al rescatar del olvido a la verdad como *ἀλήθεια* y tratar de reinterpretarla en esa perspectiva moderna, albergaba SyT un explosivo capaz de hacer volar por los aires ese supuesto acerca del origen de la verdad. En efecto, de acuerdo con la esencia de la *ἀλήθεια*, tal como la interpretaba SyT, esa obra debía concebir la verdad transcendental-horizontal del Ser como un estar-no-oculto, que surge cuando un desocultar, el trans-eender mismo, extrae al horizonte del Ser de un previo ocultamiento (cf. 305 ss.)

Una reflexión reposada y profunda de esta cuestión revela que tratar de pensar el estar-no-oculto del Ser en la perspectiva transcendental-horizontal era una empresa imposible. Ese es el motivo más importante que condujo a Heidegger a dejar inconcluso a SyT. Esa crisis de la posición transcendental de sus primeras obras hasta 1929, es el inicio de una

"*ruella*" (*Kehre*) en su pensamiento, de un giro hacia la verdad del Ser, cuyas consecuencias seguirán siendo enigmáticas y sin fundamento aparente, mientras nuestros contemporáneos no se tomen el trabajo de meditar sobre el origen de ese giro(\*). Baste añadir, finalmente, que ese nuevo planteamiento del problema del Ser trae consigo una interpretación de la diferencia ontológica que se aparta bastante de la que contienen implícitamente sus primeras obras(\*\*).

\* Heidegger ha sugerido el motivo fundamental de su "vuelta" en su Conferencia de 1930 "*Sobre la Esencia de la Verdad*", publicada con importantes modificaciones en 1943. Nosotros nos limitamos aquí a sugerir la esencia de ese giro, porque esperamos ofrecer en fecha próxima una interpretación detallada de esa obra, bajo el título de "*Verdad y No-Verdad*". Esa interpretación se basa tanto en el texto publicado en 1943, como en dos versiones inéditas de la Conferencia de 1930.

\*\* Cf. por ejemplo "*La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*" en su obra *Identidad y Diferencia* (1957).



## HEIDEGGER Y EL ESSE TOMISTA

Por Raúl Echaúri

**S**IN duda alguna, la filosofía actual debe a Martin Heidegger el renacimiento del problema del ser que vive nuestro tiempo. Pero si bien la metafísica está reconquistando su originaria dignidad gracias al esfuerzo del pensador alemán, sería injusto no mencionar también a los numerosos tomistas que, animados con el mismo espíritu, han colaborado y colaboran hoy eficazmente a restaurar la filosofía primera.

Desde antiguo, la metafísica ha sido definida como la ciencia del ser. Pero esta breve palabra "ser", no se deja apresar tan fácilmente y las dificultades comienzan cuando se trata de circunscribir su contenido. El ser por el que pregunta Heidegger no se vincula, según sus constantes afirmaciones, con el ser de la ontología tradicional. Por ello, resulta menester esclarecer previamente lo que se entendía con el término "ser" en la metafísica clásica.

Según Heidegger, y salvo algunas excepciones, la filosofía ha determinado el "ser" como "lo que es". En este caso, el "ser" indica simplemente el "ente", o sea, cualquiera de las cosas que nos rodean y circundan.

Y, en efecto, Platón y Aristóteles han hecho del ente ( $\delta\upsilon$ ) el tema central de sus reflexiones. Del mismo modo, en opinión de Heidegger, también Santo Tomás ha considerado el ser como ente (*ens*), estableciéndolo, igual que Aristóteles, como el objeto específico de la filosofía primera.

Por ello, el "ser" ha señalado casi siempre el ente y la metafísica ha poseído una naturaleza óntica, en tanto que se ha nutrido exclusivamente de "lo que es", o sea, del ente.

Pero Heidegger insiste en que su meditación no gira en torno al ente, sino al "ser del ente" (*das Sein des Seienden*). En tal caso, resulta necesario distinguir el "ser" de la ontología tradicional y el "ser" por el que interroga Heidegger. En una primera aproximación, diremos que el ser de Heidegger no es el ente que inspeccionaba la filosofía clásica, sino que

indica aquello que hace ser al ente o, retomando sus propios términos, el ser (*das Sein*) es "lo que hace del ente, un ente".<sup>1</sup>

En efecto, el ente ejerce el ser y es justamente el ejercicio del ser lo que hace del ente, un ente, pues si éste no ejerciera el ser, no sería y, por lo tanto, no habría nada en absoluto. Si hay entes, si hay realidad, y no más bien nada, ello se debe al ser que los entes están ejerciendo primaria y constitutivamente.

Por ello, el ser es aquello que atañe, compete e incumbe radicalmente a los entes, pues las cosas, antes que nada, *son*. El universo *es*, y los entes que lo pueblan, *son*; las cosas *están siendo*, desde la más humilde hasta la más sublime; y sin el ser estarían diluidas en la nada. Sin el ser, no podríamos admirar, ni contemplar el maravilloso espectáculo de los entes, ni sorprendernos ante lo que Heidegger ha llamado "el milagro de todos los milagros: que el ente sea".<sup>2</sup>

Como ya dijera Parménides, en los albores del quehacer filosófico, "hay ser" (*εἶναι γὰρ εἶναι*), y ello encierra, como asegura Heidegger, "el misterio de todo pensar".<sup>3</sup> Si el ente es digno de atención, más digno de reflexión resulta su ser, pues en virtud del ser el ente es. Y como el ser o estar siendo afecta al ente y es propio de él, dado que el ente *es* y *está siendo*, ¿qué significa, para el ente, ser? ¿Qué significa, para el ente, estar siendo? Dicho de otro modo, ¿qué es el ser del ente?

He aquí el sentido de la interrogación heideggeriana, que no apunta al ente, sino al ser del ente. La reflexión de Heidegger se dirige entonces al verbo "ser", pues se interesa por el "es" que toda cosa conjuga.

En primer lugar, cabe decir que el ser no es conceptualizable. Según Heidegger, cuando la ontología habla del "concepto de ser", no se está refiriendo al ser mismo, al ser como verbo (*das Sein*), sino al concepto de ente, o sea, al ser como nombre (*das Seiende*). Incluso, la filosofía tradicional ha dicho que el ser es el concepto más general, puesto que conviene a todo lo que es. Pero Heidegger advierte claramente, que cuando la metafísica determina el ser como lo más general, está apuntando al concepto de ente y no al ser mismo: "A través de la interpretación del ser como lo más general, no se dice nada sobre el ser mismo, sino sobre el modo cómo la metafísica piensa sobre el concepto de ser".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (Pfullingen, Neske, 1961), t. 1, p. 459.

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1949), pp. 46-47.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"* (Bern, Francke, 1954), p. 80.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, p. 212.

Asimismo, la metafísica tradicional ha propuesto el *ens commune* como su objeto propio. Pero el *ens commune* señala nuevamente la idea de *ens* en tanto que común a todo ente y Heidegger recalca, una vez más, que el ser nada tiene que ver con lo general, ni con lo común. Lo general y lo común son caracteres de la *idea* o *concepto* de *ens*, pero no alcanzan al ser mismo.

Cabe observar, sin embargo, que cuando la metafísica tomista, incluida por Heidegger en lo que él llama metafísica tradicional, habla del ser como lo más general y común a todo ente, tiene clara conciencia de estar refiriéndose a la idea de *ens*; y sabe muy bien, además, que, de tal modo, no ha expresado aún nada sobre el ser mismo, pues el ser (*esse*) de Santo Tomás no es un ente, ni la idea general y común de *ens*.

De esta manera, el pensamiento tomista no reduce sus afirmaciones sobre el ser como verbo al ser como nombre, o sea, no habla del ser como si fuera el ente o la idea de *ens*. Por ello, Tomás de Aquino ha distinguido claramente, contra la opinión de Heidegger, el ser como nombre (*ens*) del ser como verbo (*esse*).

En efecto, si bien el *ens* resulta el objeto mismo de la filosofía primera para Santo Tomás, ello no significa que su reflexión se haya detenido en el ente, pues explorando el ente ha descubierto en su seno la presencia del ser (*esse*) como aquello que hace ser al ente, confiriéndole a éste toda su realidad.

Los tomistas actuales no cesan de repetir que el *esse* constituye el corazón mismo de lo real y la intuición vertebral de Tomás de Aquino. Por tal motivo, la metafísica tomista ha sido calificada de "existencial", dado el primado que confiere al *esse* en la estructura ontológica de la realidad.

Para apreciar debidamente la originalidad de esta noción, nos bastará hacer una rápida incursión por los sistemas clásicos de Platón y Aristóteles, centrados en la noción de forma (*eidos*).

Platón había reconocido que las formas constituyen lo "realmente real", en tanto que no devienen, ni cambian en ese reino trascendente de lo inmutable; y que el mundo inmediato no es verdaderamente real, en tanto que está afectado por el movimiento. Sin embargo, el mundo sensible es, y es en tanto que participa de las ideas o formas, en virtud de las cuales cada ente resulta lo que él es.

La forma hace, por ende, que el ente sea lo que es y el ser de un ente, para retomar el vocabulario de Heidegger, no se distingue de lo que ese ente es. De tal modo, la forma constituye el ser del ente y el ser del ente

se identifica, por ello, con la forma o esencia (*οὐσία*), de la que el ente participa para poder ser lo que es.

Análogamente, Aristóteles ha establecido que la forma designa la raíz última de lo real, pues al actualizar la materia, hace ser al ente lo que él es. La novedad, con respecto al pensamiento platónico, consiste en haber definido la forma (*εἶδος*) como un "acto", esto es, como una perfección immanente a lo que es. Y la forma constituye para el Estagirita el ser del ente, pues al hacer que el ente sea lo que es, le otorga a éste su misma entidad (*οὐσία*). Por ello, también ahora, el ser se identifica con la forma o esencia.

En ambos casos, por lo tanto, el ser (*εἶναι*) se disuelve en la esencia (*οὐσία*) y no se distingue de ella. Pero al no distinguirse de lo que el ente es (*οὐσία*), el ser no se diferencia entonces del ente (*ὄν*), pues entre el ente y lo que él es, no media evidentemente ninguna diferencia. Si el ser de un ente señala lo que él es, no se puede hablar de diferencia entre el ente y su ser, porque entre el ente y lo que él es, no existe efectivamente ninguna diferencia.

Para Tomás de Aquino, en cambio, el ser (*esse*) no constituye la forma, ni la esencia, pues no indica lo que hace que el ente sea lo que es, ni tampoco lo que el ente es. El *esse* es aquello que hace que el ente sea, que el ente exista, y no se reduce por ello ni a la forma, ni a la esencia.

En virtud de su forma el ente es *tal o cual*; en virtud de su *esse* el ente es o *existe*. Por ello, la forma es la raíz última de lo que el ente es, o sea, de la *esencia* del ente, en tanto que el *esse* resulta el fundamento supremo de la *realidad* misma del ente, pues la forma hace tan sólo que el ente sea lo que es y que, con ello, tenga tal o cual esencia, mientras que el *esse* hace que la cosa exista y, de ese modo, le confiere al ente toda su realidad.

Por ello, el ser del ente es para Santo Tomás el *esse*, pues al hacer que el ente sea, le otorga a éste su misma existencia. Y así como la forma es un acto, el acto de la materia, el *esse* también es un acto, a saber, el acto de la esencia; dicho de otra manera, el *esse* actualiza a la esencia, o sea, a la materia y a la forma juntas, haciéndolas reales, esto es, haciendo de ellas y con ellas, un ente real y concreto.

Así como para Platón y Aristóteles, el ser como verbo (*εἶναι*) se identifica con la esencia (*οὐσία*), o sea, con lo que el ente es, para Tomás de Aquino el ser (*esse*) se distingue de la esencia, o sea, de lo que el ente es. Por ello, podemos expresar la tesis capital de la metafísica tomista, a saber, la distinción real en todo ente creado entre la *essentia* y el *esse*, en términos heideggerianos, diciendo que, para Tomás de Aquino, el

ser (*esse*) del ente se distingue real y metafísicamente de lo que el ente es (*essentia*).

Por otra parte, la fuente suprema del *esse* de los entes es Dios, concebido por Santo Tomás como el *ipsum purum Esse*, esto es, como el ser mismo en su absoluta pureza. Dios no es por ello un ente para el Aquinate, sino el acto puro de ser, del cual participan las creaturas, no tan sólo para ser lo que son, como para Platón, sino para poder existir.

Desde esta perspectiva, las esencias resultan limitaciones del *esse*, que restringen y "aminoran", según la expresión de Gilson, esa suprema perfección. Dicho de otro modo, las esencias determinan y especifican el *esse*, permitiendo que haya algo distinto de Dios. Por ello, Gilson ha dicho que la esencia "es la condición de posibilidad de seres que no sean el acto puro de existir".<sup>4</sup>

Heidegger desconoce lamentablemente todo esto, y lo decimos no como un reproche, sino porque estamos absolutamente convencidos de que tales ideas habrían fecundado su especulación e incluso la habrían hecho progresar en su misma senda.

Bástenos citar, al respecto, uno de los textos más significativos de Heidegger, en el cual se palpa netamente su desconocimiento del *esse* tomista: "*Esse*, a diferencia de la *essentia*, es *esse actu*".<sup>5</sup>

El *esse actu* mencionado aquí, no es más que el ente en acto y no el ser como acto (*esse ut actus*) de Santo Tomás. De ese modo, Heidegger identifica simplemente el *esse* con el *ens*, cosa que el Aquinate ha negado explícitamente: *esse non est ens, sed est quo ens est* (*De Hebdomadibus*, 1.2).

En efecto, el ser (*esse*) no es el ente, sino aquello por lo cual el ente existe. Por tal motivo, la noción de *esse* dispensa a Santo Tomás del reproche de olvido del ser formulado por Heidegger.

Pero el "olvido del ser" se emparenta, a nuestro entender, con lo que Fabro ha llamado el "oscurecimiento del *esse* tomista", ocurrido al atardecer de la Edad Media.

Por razones que no señalaremos aquí, la auténtica dupla tomista *essentia-esse* fue reemplazada por el binomio *essentia-existentia*, con lo cual el *esse* tomista desapareció del horizonte especulativo. Mientras que *essentia* y *esse* son elementos constitutivos de todo ente creado, *essentia* y *existentia* indican respectivamente "lo posible" y "lo actual" y, por ende, no son co-principios del *ens*, sino modalidades del *ens*.

<sup>4</sup> E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris, Vrin, 1960), p. 192.

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, p. 415.

La *essentia* tomista, por el contrario, no es "lo posible", sino lo que la cosa concreta y existente es; y el *esse* no indica "lo actual", a saber, la esencia actualizada o en acto, sino el acto de la esencia, o sea, aquello que la actualiza interiormente, haciendo de ella y con ella un ente real.

Nuevamente, Heidegger manifiesta al respecto su equívoco, cuando afirma que la distinción entre *essentia* y *existentia* ha dominado todo el pensamiento occidental, pero que aún no se conoce su origen.<sup>7</sup>

Hoy ya no cabe ninguna duda, y basta para ello leer los últimos estudios realizados en tal sentido,<sup>8</sup> que la citada distinción entre *essentia* y *existentia* nació de una ofensiva contra la auténtica distinción real, concluyendo con la tergiversación de ésta. Y como tal oscurecimiento aconteció en el seno mismo de la escuela tomista, el desconocimiento de Heidegger queda en cierto modo justificado.

Pero Heidegger está exigiendo la presencia del *esse* tomista y poniendo el dedo en la llaga, al afirmar que su tan pregonado olvido del ser no es más que el olvido del origen de la distinción entre la *essentia* y la *existentia*: "Olvido del ser significa: el ocultamiento del origen del ser diferenciado en ser-tal y ser-de-hecho en beneficio del ser que ilumina al ente como ente y permanece sin cuestionar *como ser*".

La diferenciación en ser-tal y ser-de-hecho no encierra solamente un fragmento doctrinal del pensamiento metafísico. Ella señala un acontecimiento en la historia del ser".<sup>9</sup>

El ser-tal y el ser-de-hecho no son más que la *essentia* y la *existentia* de la escolástica tardía y el origen de esta diferenciación, que señala, según Heidegger, un "olvido del ser", se explica por el "oscurecimiento" del *esse* tomista, cuyas consecuencias filosóficas se están viendo cada vez con mayor claridad.

Por todo ello, resulta lícito vincular a Heidegger con Tomás de Aquino, pues tanto el *Sein* como el *esse* presentan notables puntos de contacto. En primer lugar, ni el *esse*, ni el *Sein* indican el ente, sino que se distinguen de él. Uno y otro constituyen y establecen el ente, pues lo hacen ser. Asimismo, el *esse* y el *Sein* resultan reacios al orden lógico, pues son inconceptualizables. Según Heidegger, no hay concepto del *Sein*, porque

<sup>7</sup> Cf. *Über den "Humanismus"*, ed. cit., p. 73.

<sup>8</sup> Entre otros, podemos citar: C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain, Nauwelaerts, 1961); E. GILSON, "Cajetan et l'existence", *Tijdschrift voor Philosophie*, 15, 1953; J. HEGVI, *Die Bedeutung des Seins* (Pullach, Berchman-skolleg, 1959).

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, p. 402.

el concepto sólo apresa o representa el ente. Según Tomás de Aquino, no hay concepto del *esse*, porque el concepto tiene por tarea capturar la esencia, pero no aquello que, al actualizar la esencia, la establece como un ente.

Por otra parte, tanto el *esse* como el *Sein* se entran en el ente. Santo Tomás dice, al respecto, que el "*esse* es lo más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está",<sup>10</sup> y Heidegger afirma que el *Sein* es "lo que se oculta en el *δν*".<sup>11</sup>

Y no sólo el *esse* tomista y el *Sein* heideggeriano resultan especulativamente próximos, sino que también es notable la vecindad filosófica entre la "distinción real" de Santo Tomás y la "diferencia ontológica" de Heidegger.

La diferencia ontológica, cuya importancia en el pensamiento heideggeriano nadie desconoce, señala la diferencia que se brinda en el ente, o sea, en "lo que es", entre el "lo que" y el "es". Por un lado, se da el sujeto, el algo (lo que) que ejerce el ser y, por el otro, el ser (es) ejercido por el sujeto. La metafísica, según Heidegger, se ha preocupado exclusivamente del "lo que", o sea, del ente, y se ha olvidado del "es", o sea, del ser del ente.

Pero la distinción real de Santo Tomás, tesis capital de su filosofía, afirma justamente que en todo ente resulta necesario distinguir un "algo" (*essentia*) que está siendo, y el estar siendo o ser (*esse*) de esa esencia.

Bástenos citar un texto de Gilson, que pone de relieve la proximidad que estamos señalando entre la distinción real y la diferencia ontológica: "En un *id quod est* o un *esse habens*, se puede acentuar espontáneamente, sea el *id quod* y el *habens*, sea el *esse* y el *est*. No sólo se puede hacer, sino que uno lo hace, y es generalmente el *id quod* y el *habens* lo que se acentúa, porque ellos representan la *res* que existe, es decir, el ser en tanto que objeto de concepto".<sup>12</sup>

Efectivamente, así como el *Sein* corre el riesgo de ser identificado con el ente, el *esse* tomista ha sido confundido frecuentemente con el *id quod*, o sea, con la esencia que ejerce el ser. Tal peligro ha asediado al tomismo y amenaza también a Heidegger; y es en el esfuerzo por respetar los derechos propios del ser (*esse* o *Sein*) frente a la esencia o al ente que intenta devorarlo, donde Tomás de Aquino y Heidegger coinciden

<sup>10</sup> S. TOMÁS, *Summa theologiae* (Roma, Marietti, 1950), 1.ª pars, q. 8, a. 1.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 20.

<sup>12</sup> E. GILSON, *Le thomisme* (Paris, Vrin, 1965), 6e. ed., p. 449.

admirablemente. Dicho de otro modo, ambos pensadores han proclamado la irreductibilidad del ser, tanto al orden óntico, como al conceptual.

Pero si bien existen semejanzas, se dan también apreciables diferencias, pues mientras que Santo Tomás se mueve en un clima decididamente metafísico, Heidegger queda ligado a su proceder fenomenológico. En tal sentido, Santo Tomás dice que el *esse* "actualiza" el ente, en tanto que Heidegger afirma que el *Sein* "desoculta" el ente. Así, para Tomás de Aquino el ser es el acto de la esencia (*actus essentiae*) y se compone con ella real y metafísicamente para constituir el ente. El *Sein*, por el contrario, no ha sido determinado metafísicamente como "*actus*", ni se compone con nada. De acuerdo con esto, la determinación heideggeriana del ser como "presencia" (*Anwesen*) es de carácter fenomenológico y descriptivo, en tanto que la tomista de "acto" resulta de naturaleza metafísica.

Por otra parte, Santo Tomás ha definido a Dios como el ser mismo subsistente (*ipsum Esse subsistens*) y Heidegger está muy lejos de llegar a semejante concepción; por lo cual, el acontecimiento del ser es explicado por Heidegger como el "surgimiento de lo oculto hacia el desocultamiento",<sup>12</sup> en tanto que para Santo Tomás está expresado en términos creacionistas de participación y causalidad.

Por todo lo expuesto, creemos que no es sólo legítimo, sino también sumamente fecundo hablar de Heidegger y el *esse* tomista, pues la filosofía actual debe a ellos, en gran parte, el esclarecimiento del problema mismo del ser.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 46.

## EL ORIGEN DE LA NOCIÓN VULGAR DEL TIEMPO

Por Eugenio Pucciarelli

### 1

La imagen de un tiempo que precedió a la aparición del mundo, que acompaña a éste en el curso de su desenvolvimiento y que habrá de sobrevivirle, cuando el mundo surgido de la nada retorne a ella, no es extraña al pensamiento occidental. Nacida al calor de estímulos que sería largo y delicado averiguar, dado que no es posible excluir una parte de conjetura, persiste a través de la historia y se la encuentra entre las creencias del vulgo. No ha sido ajena tampoco a las construcciones de algunos filósofos, aunque no se hayan adherido a ella y, por el contrario, se esforzaran en mostrar su falsedad. Tal ocurre, por ejemplo, en la primera antinomia de la cosmología racional, como ha sido expuesta por Kant en la *Crítica de la razón pura* (A 426, B 454). Junto a la afirmación de que el mundo tiene límites en el espacio, la tesis sostiene que tuvo también un comienzo en el tiempo. Y como no es posible valerse de una prueba empírica, que ponga al observador en presencia de los hechos que se alegan, ni de una demostración racional que extraiga conclusiones verdaderas de premisas evidentes, Kant apeló al método apagógico fundando la demostración de la tesis por el absurdo de su contradictoria. En el desarrollo de su argumenación, ajustada a las reglas más exigentes de la lógica formal, Kant no pudo eludir la mención de un tiempo vacío, supuesto del comienzo del mundo, pero del cual nada habría podido surgir (A 433, B 461) en virtud del principio de causalidad que antepone a todo efecto una causa productora. Y aunque Kant no vaciló en calificar de absurdo tal concepto no se le ocultaba que el mismo se le aparecía como un medio homogéneo, que consta de partes de naturaleza temporal que se suceden y son, por lo tanto, exteriores unas a otras. ¿No coincide, acaso, esta imagen con la representación del tiempo que corresponde a su noción vulgar?

Es cierto que en el curso de la historia el tiempo ha sido interpretado por los filósofos como sustancia, accidente, cualidad, relación y forma, y mientras unas veces se le ha atribuido realidad,

otras le ha sido expresamente negada.<sup>1</sup> Pero los rasgos de su noción vulgar se han mezclado extrañamente, por lo común para no separarse, en las concepciones forjadas por los filósofos a pesar de las diferencias de orientación doctrinal. Se impone, pues, la necesidad de transitar, esta vez con mirada crítica, por las vías que conducen a esta noción, que parece tan hondamente arraigada en el espíritu humano, hasta el punto que el análisis filosófico no puede evitar que se desemboque en ella. Pero antes de hacerlo conviene poner en claro los términos mismos —origen, noción, vulgar— en que se ofrece el problema, y los contextos en los cuales aparece.

1.2 Dos significados suelen asociarse a la palabra 'origen', según que se refiera a procesos reales o a filiaciones ideales de aquellas entidades o conceptos cuya naturaleza y desarrollo se intenta poner en claro por vía genealógica, en el esfuerzo siempre renovado de la filosofía por 'volver a las fuentes'.

Origen puede ser equivalente de comienzo y, en tal carácter, designa el límite inicial de un proceso, cuya marcha puede proseguirse hasta alcanzar su culminación o su fin. Supone, por lo tanto, la existencia de un tiempo real, en uno de cuyos instantes se desencadena, por así decirlo, el proceso que habrá de desenvolverse luego. Implica también una fecha, aunque sólo por vía de conjetura pueda calcularse. Es un corte abstracto en el tiempo, que autoriza a hablar de 'antes' del comienzo y 'después' del mismo. Comienzo y fin son los dos extremos de un segmento temporal recorrido por un proceso o colmado con un contenido determinado. Este tipo de consideración entra en la esfera de la ciencia: historia, psicología evolutiva, biología genética, lingüística diacrónica, etc. Sobre el fondo de un tiempo, pensado de antemano como un medio que acoge procesos de cualesquier índole, empieza, en cierto momento, a desarrollarse la serie de hechos que antes no existía. La psicología, por ejemplo, nos invita a asistir al origen de la noción de tiempo en el niño y muestra el juego de los factores comprometidos en su formación.

Origen puede entenderse también, y en filosofía es el caso más

<sup>1</sup> Para la historia de las ideas acerca de la naturaleza del tiempo remito a JOSEPH SIVADJIAN, *Le Temps, Etude philosophique, physiologique et psychologique* (Paris, Hermann y Cie., 1938). WERNER GENT, *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung* (1935; 2a. ed., Hildesheim, G. Olms, 1965). RICHARD M. GALE, (comp.), *The Philosophy of Time* (London - Melbourne, Macmillan 1966).

frecuente, como un punto de partida absoluto, que no corresponde a una fecha determinada ni es un comienzo arbitrario. Las preguntas por el origen de la filosofía —ya se atribuya al asombro, la duda o la desesperación—, por lo absoluto como sustentáculo de toda apariencia, por el bien supremo como motor último del obrar moral, por el fundamento apodictico del conocimiento —experiencia inmediata, conciencia, yo trascendental—, etc. invitan a establecer una genealogía que nada tiene que ver con procesos temporales ni con fechas a determinar. Retroceder al origen es averiguar una filiación que permite fundar —y, por lo tanto, esclarecer de manera definitiva—, el tema filosófico en cuestión. También en este sentido corresponde hablar del origen de la noción vulgar del tiempo, para lo cual será menester desentrañar todos los factores que constituyen la trama, por lo demás siempre compleja, de los distintos contextos filosóficos en los cuales surge la pregunta.

La lógica, tal como se la cultiva actualmente, emancipada de la psicología y sin contactos con la metafísica, parece ajena a toda consideración genética. Entendida como “un sistema de signos con las reglas de su empleo”<sup>2</sup> ni siquiera es presentada como una teoría, es decir, un conjunto de aserciones sobre objetos, sino meramente como un lenguaje o, mejor aún, “un esquema o esqueleto de lenguaje”, al que una vez construido pueden ser traducidas las proposiciones de cualquier teoría, con tal que los signos admitan determinadas interpretaciones que aseguren su correspondencia con los conceptos básicos de la teoría en cuestión.

Esto no impide, sin embargo, que en otro nivel de análisis se intente averiguar “la genealogía de la lógica”, tarea que no incumbiría a la psicología y que, según opinión de uno de sus más autorizados intérpretes, Husserl,<sup>3</sup> corresponde a la lógica misma. Al asumir esta actitud no se niega que la lógica pueda constituirse y desarrollarse operatoriamente, como la matemática, sin más exigencia ineludible que la coherencia intrínseca. Como sistema de las “formas posibles” (de proposiciones y aun de objetos), su misión consistiría

<sup>2</sup> R. CARNAP, *Einführung in die symbolische Logik* (Wien, Springer Verlag, 1954), p. 1.

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Untersuchungen zur Genealogie der Logik (2. ed., Hamburg, Claassen Verlag, 1954), § 1, 2, 6, 9, 10, 11. Cf. ENZO MELANDRI, *Logica e esperienza in Husserl* (Bologna, Il Mulino, 1960), pp. 22 ss.

en mostrar las formas más elementales, definir las operaciones fundamentales, aplicar tales operaciones a las formas, reiterar indefinidamente cada operación y obtener siempre nuevas formas. Pero es posible también recorrer el camino inverso: partir de las formas complejas y retroceder hasta las formas elementales, trazando, por así decirlo, la "historia" de la forma. Deslizándose por esta pendiente, que corresponde al momento regresivo del análisis intencional, sería posible reconstruir la "historia" de las formas lógicas, movimiento opuesto y complementario del que, por procedimientos de construcción, había permitido asistir a su "génesis". Siguiendo hasta el fin el análisis regresivo se llegaría a las proposiciones categoriales más simples. Si a la vez se realizara igual tarea en lo que respecta a las formas de objetos se alcanzarían los objetos individuales que no han sufrido aún ninguna configuración lógica, es decir, los sustratos últimos que se presentan en la experiencia pre-predicativa, remoto origen, según Husserl, de las proposiciones categóricas últimas. Este descenso a través de todos los niveles de formalización permitiría dar una justificación definitiva de la lógica. En última instancia, la lógica presupone un mundo, que a su vez presupone una conciencia, de la que el primero es el correlato intencional. Rasgo fundamental de esta conciencia es la intencionalidad constitutiva. La lógica no excluiría, pues, la consideración genética, lo cual equivale a sostener que la lógica formal se funda sobre la lógica trascendental y que ésta arraiga en la experiencia y, por lo tanto, aquélla, pese a su aparente independencia, no se reduce a un mero juego entre signos movidos por los hilos sutiles de un sistema de reglas, ni a una tautología que reitera indefinidamente la misma forma bajo apariencias distintas.

Como quiera que sea, génesis e historia, no han de concebirse como procesos temporales, por mucho que ocurran también en una conciencia humana, y en nada contribuyen a esclarecer la naturaleza del tiempo, sea originario o derivado.<sup>4</sup> La vinculación entre los di-

<sup>4</sup> Nada tienen que ver estas consideraciones con la noción de "tiempo lógico", tal como ha sido propuesta por Jacques Lacan a propósito del análisis estructural de los procesos vinculados con la aserción de certidumbre anticipada. Allí se atribuye al tiempo una estructura topológica en razón de habersele transferido los rasgos de las etapas de un proceso psicológico. Cf. J. LACAN, "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", *Écrits* (Paris, Ed. du Seuil, 1966), pp. 197-213. No ha faltado la tentativa de describir un "tiempo del logos", que no se re-

ferentes estratos o niveles es de otro orden, pero no excluye la inquisición del origen, sino que más bien la reclama y acoge. Puede, pues, legítimamente hablarse de origen en el plano lógico.

1.3 El término de 'noción', aplicado al tiempo, alude a la representación intelectual que se ha forjado un sujeto, a la figura casi espectral, despojada de todo atavío sensible y reducida a un complejo de elementos puros: un sistema de relaciones, una sucesión evanescente, la referencia a algo de naturaleza huidiza. Por grande que haya sido el cuidado de mantenerse fiel a los hechos, siempre existe un abismo entre la noción y la experiencia. Aunque no se desprenda del apoyo de la imagen, la noción intelectualiza y empobrece la experiencia, la despoja de lo que en cada caso tiene de singular y de concreto, la reduce a una estructura inteligible, en una palabra, la somete a la doble operación de la abstracción y la generalización. Es dudoso que la experiencia directa de la temporalidad pueda conservarse más o menos intacta dentro de la cáscara conceptual en que se ha intentado encerrarla. Poco importa que la noción se entienda como la representación de un número indefinido de objetos mediante un acto único del pensar, que al retener los rasgos comunes elimina los individuales; o como un procedimiento para ordenar experiencias concretas destinadas a fijarse en determinadas palabras; o como las últimas unidades de significación en que es dable descomponer un pensamiento. ¿Cómo negar que la noción empobrece la experiencia y sustituye los hechos concretos por pálidos duplicados intelectuales?

1.4 Al calificar de 'vulgar' una noción se piensa que es patrimonio de la mayoría de los hombres, la imagen corriente de algo que circula como moneda de buena ley por las manos del número más grande de personas. Y esta consideración incita a desecharla, a tenerla por bastarda o, en el mejor de los casos, por algo derivado y secundario, por la corrupción o degradación de lo que estaba situado en un nivel más elevado.

La calificación de vulgar, aplicada a una noción de tiempo, entraña, pues, dos equívocos. El primero se vincula con el juicio de

duciría a ser una modalidad del tiempo psíquico, ya que ostenta rasgos específicos que permiten distinguirlo del tiempo real, a la vez que invitan a definir la lógica como "la ciencia del tiempo puro". Cf. CONSTANTIN NOICA, "Tiempo de lo real y tiempo del logos", *Diálogos* (Buenos Aires, 1971), n° 74, pp. 31-44.

valor implícito en la oposición 'selecto-vulgar', equivalente a la distinción correlativa entre noble y plebeyo. Se tiende siempre, en virtud de la polaridad de los términos, a preferir uno de los extremos y posponer al otro. Pero tal vez sea imprudente, en la mayoría de los casos, creer que el favor haya de otorgarse al término que parece ostentar más carga positiva: selecto, noble. Acaso la preferencia dependa de la condición social o económica del que juzga. ¿Cómo negar al morador de extramuros, al no conformista, al proletario empobrecido una actitud de desconfianza y de recelo frente a lo noble y una preferencia decidida por lo vulgar? Positivo y negativo no serían términos absolutos, como lo pretenden algunas axiologías, sino que dependerían del punto de vista del que juzga, sin que la relatividad de las apreciaciones pueda imputarse siempre a ceguera para la percepción del valor más alto.

Pero aun prescindiendo de estas consideraciones que relativizan la vigencia de los valores, cabría señalar, aunque no sin relación con ellas, el segundo equívoco. Se estima que la representación vulgar ha de ser la corriente que, aunque no sea universalmente compartida, es la que profesa, no siempre con conciencia clara, una mayoría que puede abarcar un número considerable de individuos. Pero ¿es lícito referirse sin más a 'una' noción vulgar, como si fuera la única? ¿No dependerá la noción vulgar del sistema de creencias, es decir, de la suma de suposiciones básicas que parece detentar el privilegio de la evidencia en algunas comunidades humanas o en ciertos momentos de la historia? Variando el subsuelo de creencias, ¿no cambiará también el contenido de la noción vulgar? Es siempre imprudente atribuir universalidad a los juicios de apreciación enunciados dentro del área de una cultura.

No sólo habrá de considerarse el marco de creencias que encuadran una noción o contribuyen a sostenerla, sino también el de las interpretaciones filosóficas, cuando éstas aparecen. Lo que se juzga como vulgar y, por lo tanto acreedor de rechazo, en una posición vitalista (Bergson), fenomenológica (Husserl) o existencialista (Heidegger), tal vez no lo sea en una ontología crítica (N. Hartmann), en algunas formas de racionalismo (Hamelin) o de empirismo (Piaget).

Con arreglo a los anteriores análisis el contenido de la noción vulgar no sería constante.

2.1 No son pocos los autores que admiten la existencia de una noción vulgar del tiempo y que, a su vez, insisten en señalar su carácter secundario y derivado. El pensamiento contemporáneo registra los nombres de algunas figuras sobresalientes —Bradley, Bergson, Husserl, Heidegger— y de investigadores igualmente rigurosos aunque de menor notoriedad —Bachelard, Berger, etc.— comprometidos en la defensa de ambas tesis.

Todos tenemos experiencias, por lo demás muy variadas, de la temporalidad y, a tono con ellas, forjamos imágenes y conceptos del tiempo. Es cierto que los procesos mentales con cuya colaboración construimos, por lo general sin darnos claramente cuenta de ello, tales imágenes y conceptos, están lejos de ser espontáneos y de merecer la calificación de neutrales: nunca estamos exentos de interpretaciones previas que determinan los resultados. Sobre éstos inciden nuestras creencias, los hábitos mentales sedimentados a lo largo de la vida, las palabras que empleamos para nombrarlos y que arrastran e introducen significados a través de los cuales interpretamos los datos empíricos.

La experiencia de la temporalidad arraiga en la existencia humana, de cuya doble actividad, teórica y práctica, brotan el conocimiento y la acción. Asistimos al cambio de todas las cosas: somos testigos de la generación y la corrupción, del movimiento en el espacio y de las transformaciones cualitativas. Pero, a la vez, nos sentimos envejecer: percibimos el pasado como una carga que nos agobia y que entorpece nuestros movimientos, sin contar con que, a veces, actualizamos mediante el recuerdo episodios vividos que en su momento nos llenaron de júbilo o de dolor. También anticipamos el futuro: nos asaltan temores y deseos, la esperanza nos sostiene en medio de la inseguridad del presente, y planes y proyectos, que en más de una ocasión agujijonean nuestra impaciencia, nos adelantan el rostro del porvenir. De esas experiencias de la temporalidad nace la noción vulgar del tiempo. Por preceder a los resultados de la ciencia y de la filosofía, que implican sendas actitudes críticas, aquella noción integra el acervo de confusos contenidos del realismo ingenuo. En sus cuadros el tiempo aparece como una fluencia que desde el pasado avanza hacia el porvenir o que desde el porvenir viene al encuentro del presente para hundirse en el pasado. No tiene

límites por ninguno de sus extremos. El presente, lámina delgada y móvil, que separa el pasado del futuro, se destaca sobre ellos por el mayor peso de su realidad. El tiempo se presenta como una línea infinita, una dimensión horizontal única, que afecta al universo y a la vida humana, cauce que prescribe de antemano el itinerario y el orden de la sucesión.<sup>5</sup>

Hay derecho a preguntar si esta imagen es correcta y, en todo caso, si corresponde verdaderamente al tiempo o si se trata de un producto derivado. Aun en el caso de que los filósofos coincidan en reconocer que la descripción anterior es correcta, las discrepancias surgen a propósito de la concepción del tiempo originario y del proceso en cuya virtud éste se transforma o se degrada hasta cargarse con los rasgos que se atribuyen a la noción vulgar del tiempo.

Una consideración comparativa de las distintas posiciones ayudará a arrojar luz sobre las maneras de entender el tiempo, condicionadas, sin duda, por la divergencia de las orientaciones y la heterogeneidad de los contenidos de los diferentes sistemas filosóficos.

## 3

3.1 La noción vulgar del tiempo ha de ser examinada desde perspectivas opuestas y en contextos filosóficos diferentes: la de los que se empeñan en afirmar la irrealidad del tiempo y no ahorran argumentos para demostrarlo porque, colocados en el terreno de la metafísica, conceden primado a lo absoluto y desvalorizan la apariencia en la cual se exhiben inequívocos rasgos temporales (F. H. Bradley), y la de los que asignan realidad al tiempo y le conceden un lugar de privilegio, tal como parece desprenderse de las experiencias originarias, no deformadas por prejuicios, de la vida (Bergson), la conciencia (Husserl, Gaston Berger), la existencia (Heidegger) o la subjetividad (Sartre, Merleau-Ponty). Los métodos para

<sup>5</sup> Aunque familiar, esta noción no deja de ser oscura, ya que abre muchos interrogantes, entre otros los que se refieren a la fluencia concebida como inseparable del tiempo y a la compatibilidad de persistencia y cambio. Esta noción vulgar ha sido definida en los siguientes términos: "Una duración sucesiva, continua, una realidad ideal o concreta, cuyas partes se hallan en perpetuo flujo, pasan sin interrupción del futuro al pasado por el intermedio siempre fugitivo de un inestable presente." D. NYS, *La notion de temps* (3ª ed., Louvain-Paris, 1925), p. 7.

el análisis de la experiencia y el esclarecimiento de la noción también varían: van desde la consideración puramente especulativa que opera en el plano del pensamiento, atendido a las exigencias del juicio y sin más regla que la sujeción al principio de no contradicción, hasta las descripciones que no renuncian a apoyarse en la experiencia, aunque ésta haya de entenderse de maneras muy distintas, según la orientación (metafísica o fenomenológica) de los diferentes autores.

3.2 Desde una posición metafísica que, con las reservas del caso, podría calificarse como monismo idealista, en que la tesis del primado de lo absoluto se sostiene con argumentos hostiles al empirismo, Bradley ha defendido su concepción de la irrealidad del tiempo. Se fundaba, para ello, en el carácter contradictorio de la apariencia, reino de la pluralidad donde se dan sustancia y accidente, relaciones y cualidades (primarias y secundarias), así como el espacio y el tiempo. El esfuerzo por superar los desgarramientos internos, que laceran la apariencia, conduce a reconocer que en su opuesto, la realidad, se acallan los conflictos por su doble condición de una y absoluta.

Los rasgos que individualizan la concepción vulgar del tiempo están señalados, en la obra de Bradley,<sup>6</sup> en el orden que le asigna la consideración crítica enderezada a negar su realidad. Esto invita a prescindir de los intentos realizados para explicar el origen psicológico del tiempo porque, en última instancia, su realidad no estaría necesariamente determinada por su proceso genético, y tanto importa para el caso que sea originario o derivado. La reconstrucción de su presunta génesis encierra, por otra parte, el riesgo de todas las hipótesis y no deja de ser siempre oscura.

La concepción vulgar del tiempo resalta en los rasgos que se le atribuyen, y que Bradley analiza críticamente siguiendo un orden: la imagen espacial que lo representa como una corriente que fluye sin cesar y, vinculada a ella, su interpretación en términos de relación, lo cual implica la existencia de partes que, por un lado, han de concebirse como afectadas de duración o carentes de ella, y, por otro, la diversidad del antes y el después, que proyecta su heterogeneidad

<sup>6</sup> F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality* (2nd. ed., Oxford, 1930), cap. IV y cap. XVIII; *The Principles of Logic* (2nd. ed., Oxford, 1958), I, cap. II, §§ 10-14, 19, 34, 36, 69; *Essays on Truth and Reality* (Oxford, 1950), pp. 146-148, 150, 356-358, 360 ss.

sobre el tiempo. Agréguese a ello las dificultades del ahora, ya sea extenso o puntual, y las preguntas, inevitables a esta altura del examen crítico, acerca de su persistencia y su continuidad. Sin entrar en los detalles de la crítica de Bradley, que acumula contradicciones a propósito de cada uno de los rasgos, cabe señalar que el tiempo, al que se niega realidad en virtud de la contradicción intrínseca de su noción, es ofrecido como la serie horizontal de ahora, susceptible de representarse en la imagen espacial de la corriente, que no excluye, a su vez, la imagen de la línea infinita, abierta por ambos extremos y cuyos puntos son exteriores unos a otros. Y como todo esto pertenece al orden de la apariencia, el tiempo resulta automáticamente desvalorizado frente a la realidad, que en su unidad absoluta excluye toda contradicción.

Después de haber contrapuesto apariencia y realidad, Bradley afirma que, no obstante considerar al tiempo como irreal, no es incompatible con lo absoluto y que, puesto que existe, debe, en alguna medida, ser admitido en un universo extratemporal, ya que la apariencia ha de poder resolverse en una armonía que la contiene y trasciende.<sup>7</sup>

¿Cómo se cae, sin embargo, en el tiempo? ¿En virtud de qué mecanismo se le atribuyen, junto con la realidad, los rasgos que configuran su noción vulgar? No importaría que cada rasgo entrañe contradicciones que deterioran su imagen total y obligan a relegar el tiempo al reino de la apariencia. Lo cierto es que la experiencia inmediata nos pone en presencia del tiempo, pero también es verdad que esta misma experiencia inmediata obstruye la visión de lo absoluto, que sólo es accesible al pensamiento por el camino de la crítica. Quedarse en el plano de la experiencia inmediata, anterior a la reflexión crítica, o volver a caer en él después de haber pasado por la crítica, son modos de permanecer aprisionado en la noción vulgar del tiempo.

3.3 La obra filosófica de Bergson encierra, entre otros aspectos originales, un esfuerzo coherente para explicar el origen de la

<sup>7</sup> Sobre la contradicción de este punto remito a la aguda crítica de G. E. Moore, "The Conception of Reality" (1917-18), recogido en *Philosophical Studies* (Paterson, New Jersey, Littlefield, Adams & Co., 1959), pp. 197-219.

noción vulgar del tiempo.<sup>8</sup> Lo ofrece en el marco de una metafísica de la vida en la cual ocupa un lugar central la experiencia de la duración.

Los autores contemporáneos que se han asomado al tema del tiempo y han procurado trazar un cuadro sistemático y exhaustivo de sus rasgos fundamentales, suelen incluir a la duración entre los modos temporales y describirla como una de las maneras de ser del tiempo. Típico es el caso de Nicolai Hartmann quien distingue tres órdenes de modos temporales: al primero pertenecen el pasado, el presente y el futuro; el segundo incluye a la duración al lado de la simultaneidad y la sucesión; en tanto que la fluencia corresponde al tercero.<sup>9</sup> De la clasificación resulta disminuido el papel de la duración, que no tiene, en el esquema preparado por Hartmann, ni remotamente la importancia que le asigna Bergson.

Decepcionado por las contradicciones de la metafísica especulativa, obra de una razón que opera en el mundo abstracto de los conceptos y que forja sistemas que se suceden y se oponen a lo largo de la historia, sin ofrecer la posibilidad de decidir definitivamente acerca de sus pretensiones de verdad, Bergson se inclina hacia la experiencia. No parecía, al menos en su época, tarea fácil la conciliación de la metafísica, que se refiere al ámbito de lo transempírico, con la experiencia, que parece anclada en el terreno de la percepción accesible inmediatamente al sujeto del conocimiento. Las dificultades empiezan a disiparse cuando se inicia la crítica de la experiencia corriente y se incita al sujeto a desembarazarse de los prejuicios que deforman los datos a fin de aprehenderlos en toda su pureza. La vía ordinaria de acceso a los hechos habrá de ser ensanchada a fin de lograr un contacto con sectores normalmente excluidos de la experiencia.

Dos términos —vida y duración— bastarían para caracterizar la filosofía de Bergson, a condición de mostrar al nexo íntimo que los une. A través de la duración del yo —tal como es experimentada cuando descendemos al plano más profundo de nuestra vida interior,

<sup>8</sup> HENRI BERGSON, *Durée et simultanéité* (1922; 5ª ed., Paris, Alcan, 1929), pp. 54-90.

<sup>9</sup> NICOLAI HARTMANN, *Philosophie der Natur* (Berlin, Walter de Gruyter, 1950), cap. 13 c, pp. 174-176. [*Ontología, IV. Filosofía de la naturaleza*, trad. esp. de José GAON (México, F. C. E., 1960), pp. 192-195].

sustraída a las influencias deformadoras del espacio, el concepto y la palabra— alcanzamos, como brotando de su fuente, el fluir mismo de la vida, no en la totalidad que abrazaría el universo en su conjunto, sino en los límites que le impone nuestra propia individualidad. La idea de vida es central, en el pensamiento de Bergson, aunque necesite ser aclarada desde la experiencia de la duración, tal como acontece en nosotros cuando la crítica filosófica nos ayuda a liberarnos de los obstáculos que nos impone la orientación pragmática de nuestras actividades en el mundo de la materia, que inciden sobre los órganos mismos del conocimiento filosófico.

En su búsqueda del dato inmediato, ajeno a toda contaminación, Bergson procura rescatarlo en su pureza y ofrecer al lector, junto con la crítica de las posiciones tradicionales, los instrumentos metodológicos que ayudarán a ponerlo en su presencia, más allá de las descripciones que, al no poder evitar los términos del lenguaje corriente, alteran su naturaleza y, de hecho, lo pierden de vista.

No es la inteligencia, que surge en la conciencia que acompaña a la vida, el órgano adecuado para apresar la vida en lo que tiene de original. Vuelta normalmente hacia las cosas materiales, adopta su forma, capta sus relaciones y, abstrayendo y generalizando, que son modos de huir de lo concreto, recoge sólo lo impersonal a la vez que inmoviliza su fluencia. Impone nombres, que son siempre términos genéricos, a los objetos que entran en su campo visual y, a través del lenguaje, que también participa de sus rasgos, hace posible la vida social de los hombres. Es el instrumento de toda acción eficaz en el mundo material: desarticula, descompone, mide y, cuando se esfuerza por reconstruir totalidades orgánicas, opera mecánicamente y lo hace a partir de fragmentos que yuxtapone en el medio homogéneo del espacio. Los sólidos constituyen sus temas predilectos, y el triunfo de su actividad está acreditado por una ciencia, la geometría, que es obra suya. No es extraño que al pensar la vida y su dimensión temporal la traduzca a términos espaciales, y se represente la sucesión de sus estados en el tiempo como una serie cuyos momentos son exteriores unos a otros.

La noción vulgar del tiempo es un producto de la inteligencia, a la que se sustrae la temporalidad real que es la vida misma en su concreción. No siendo creadora, sino analítica y, a lo sumo, combinadora, la inteligencia proyecta sobre la temporalidad real un

esquema general de tiempo, que es una forma vacía susceptible de ser representada en términos de espacio. Y como éste es el medio de la yuxtaposición, es lógico que el tiempo adopte la misma figura: exterioridad de sus momentos como si fueran otros tantos puntos que coexisten a lo largo de una línea. Así nace la noción vulgar del tiempo, que es un producto secundario y derivado. La temporalidad originaria es de índole distinta y sólo es accesible a nosotros en la vida misma, cuando nos identificamos con su oscura corriente por un esfuerzo de simpatía, que Bergson llama intuición.

La vida, tal como fluye espontáneamente por nosotros en el presente y de la que somos testigos en la interioridad psíquica, está animada de un impulso prospectivo: avanza hacia el futuro sin embarazarse de su pasado. No es una suma de momentos más o menos independientes, sino una unidad orgánica que se despliega al avanzar, mostrando aspectos inéditos, que eran imprevisibles desde los estados precedentes. En contraste con la vida, que es creadora de novedad, la inteligencia es analítica y repetidora: capta lo que ya existía, congela su movilidad y lo descompone en partes. La temporalidad originaria, que Bergson llama duración viviente, se transforma sin cesar por obra de la inteligencia en duración vivida y, finalmente, en tiempo abstracto. Este puede interpretarse como serie de intervalos que se adelgazan hasta convertirse en instantes sin duración. La inteligencia ofrece una visión retrospectiva de la realidad: reconstruye el tiempo vivido con auxilio de momentos, proyecta en el futuro la imagen abstracta de un pasado, que es como el precipitado inerte de la vida. A la inteligencia se le escapa la duración, lo concreto, el carácter viviente del tiempo, del que sólo puede ofrecer una imagen lineal. En la vida, el futuro y el pasado brotan del presente y son inseparables de su concreción. El presente no es el instante; tiene espesor y consistencia, es denso en cualidades.

El cuerpo humano, que es un trozo del mundo material, interviene de alguna manera en la génesis de la noción vulgar del tiempo. Por estar ligado al presente, el cuerpo es un límite movedido entre el futuro y el pasado. Toda acción en el mundo material requiere la intervención del cuerpo, que, a causa de esto, se posa sobre la línea del tiempo representado por la inteligencia para insertarse en la realidad y desplazarse entre las cosas a propósito de la acción que realiza.

En su intento de eludir la representación del tiempo como sucesión de instantes homogéneos, los filósofos que habían precedido a Bergson desembocaban en un suprat tiempo, que no implicaba sucesión, sino más bien inmovilidad, y cuyo nombre, siempre envuelto en prestigio, no era otro que eternidad. Bergson elude esa solución distinguiendo un tiempo abstracto, obra de la inteligencia analítica, de una duración viviente, de la que tenemos experiencia al descender a nuestro yo profundo y confundirnos con su movimiento creador. Pero, a su vez, concibe a esta duración viviente como una totalidad que trasciende al individuo, que rebasa sus límites, y que, considerada en su conjunto, es una vida absoluta, que no excluye la creación, sino que la reclama como su carácter más propio, y que puede ser concebida como un presente eterno. Este es interior a cada individuo como duración vivida, que se exterioriza como tiempo abstracto, para llegar a ser tiempo cósmico, tal como aparece en los cuadros de la ciencia, y detenerse y extenuarse, finalmente, como puro instante al nivel de una materia que excluye como irrelevantes el pasado y el futuro. La duración viviente es una totalidad a la que nada se sustrae; el instante, en el otro extremo de la escala, carece en absoluto de espesor temporal.<sup>10</sup>

La vida se pervierte al pasar por los moldes de la inteligencia; lo orgánico se trueca en mecánico, la cualidad en cantidad, lo heterogéneo en homogéneo, la libertad en determinismo. En la temporalidad originaria de la vida, pasado y futuro emergen del presente para no desprenderse de su fuente; en el tiempo abstracto, construido por la inteligencia, el pasado se disocia del futuro, y el presente se adelgaza hasta coincidir con un punto del espacio. Esta última imagen corresponde a la noción vulgar del tiempo.

3.4 A primera vista no parecía ser la determinación de la índole del tiempo —y mucho menos el examen crítico de su noción vulgar— el objetivo filosófico que perseguía en primer término Heidegger,<sup>11</sup>

<sup>10</sup> La más reciente interpretación de los términos de este problema aparece en la sugestiva obra de PIERRE TROTIGNON, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (Paris, P.U.F., 1968), p. 176 ss.

<sup>11</sup> Parecería indicar lo contrario el título de dos obras suyas —*Sein und Zeit* (1927) y *Zeit und Sein* (1962)— y la frecuencia con que el término tiempo y sus derivados aparecen en sus escritos, exhibiendo una riqueza de significaciones que se ocha de menos en otras líneas del pensamiento contemporáneo que han dado am-

aunque no puede ignorarse que su propósito confesado de destruir la ontología clásica obligaba a quebrantar la noción vulgar del tiempo, y esa tarea no podía realizarse sino sobre la base de una nueva concepción del tiempo fundada, en este caso, en la experiencia de la existencia humana. Pero su interés central estaba vuelto hacia la pregunta que interroga por el sentido del ser, a la que asignaba doble preeminencia —óntica y ontológica—, no sin insistir previamente en la necesidad y la urgencia de rescatarla del olvido y volver a formularla en toda su hondura.

La postergación y aun el abandono de la pregunta, acaecidos en el curso de la historia de la filosofía, traduce el olvido del ser como tema expreso de investigación y, correlativamente, la subestimación de la ontología, situación que, a juicio de Heidegger, es necesario corregir a fin de recuperar aquel saber fundamental cuya ausencia compromete la solidez de toda empresa filosófica.

Ninguna indagación filosófica se realiza al azar. La fenomenología, que Heidegger caracteriza como analítica, hermenéutica y trascendental, prescribe un método de investigación que, en este caso, conduce en la dirección de la temporalidad del ente que se considera privilegiado para este examen. Este ente no es otro que el hombre, que Heidegger prefiere llamar existente (*Dasein*) para evitar el equívoco de confundirlo con su noción genérica, centrada en exceso en su constitución estática con olvido de su fundamental dimensión temporal y, de paso, para arrancarlo a los dominios de la biología, la psicología y la antropología en que normalmente suele quedar encerrado y donde su fundamento ontológico permanece encubierto.

plia acogida al mismo tema. Lo revela el uso de ciertos vocablos, en función de sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios. Así, siguiendo las preferencias de la traducción de *El ser y el tiempo* (1951) realizada por José Gaos, que no ha omitido escrúpulos para mantener la fidelidad al lenguaje del original a fin de no oscurecer los más delicados matices del pensamiento de su autor, cabe recordar los términos: tiempo (*Zeit*), temporal (*zeitlich*), intemporal (*unzeitlich*), supratemporal (*überzeitlich*), temporacial (*zeitig*), temporación (*Zeitigung*), intratemporal (*innerzeitlich*), temporoso (*zeithaft*), atemporal (*Zeitlos*), temporario (*temporal*), temporalidad (*Temporalität*). Sobre los problemas que suscitan el vocabulario (especialmente homónimos y neologismos), el estilo y la sintaxis, lo mismo que sobre ciertas formas del pensar (paradoja, círculo, tautología), que reclaman una expresión verbal adecuada, desconcertante a veces para el lector novicio pero congruente con el esfuerzo de Heidegger enderezado a ampliar las posibilidades expresivas de la lengua alemana, remito a la obra de ERASMUS SCHÖRER, *Die Sprache Heideggers* (Pfullingen, G. Neske Verlag, 1962).

El hombre en tanto existente ostenta el privilegio de interesarse por sí mismo y por los demás entes, a la vez que de mostrarse a sí mismo y por sí mismo. Una investigación efectiva, practicada en este dominio, ha de arrancar a los fenómenos no sólo los términos concretos de la pregunta, sino la posible respuesta a la misma o, al menos, el camino que conduce a ella, ya que no sería lícito aplicar dogmáticamente ideas cualesquiera acerca del ser o imponer categorías extraídas de tales ideas.

Indagando en la pregunta, procurando "ver a través de ella", como suele decir ingeniosamente Heidegger, se advierte que el preguntar mismo es un modo de ser del ente que interroga. ¿No será conveniente perseverar en el análisis del hombre —ente interrogador— a fin de explorar su constitución óntica con vistas a despejar las condiciones de su posibilidad y franquear de esa manera el camino que conduce a la ontología? Y si la esencia del hombre no fuera otra que su existencia ¿no estaría la analítica existencial llamada a poner al desnudo los conceptos fundamentales que hacen posible la comprensión del ser?

En *Ser y tiempo*, al preguntar por el sentido del ser, es decir, por aquello que sin presentarse a la vista expresamente hace posible la comprensión de algo, Heidegger realiza una exégesis del tiempo como horizonte posible de toda comprensión, persuadido de que aquello desde lo cual el hombre comprende e interpreta es el tiempo. Un análisis del hombre en cuanto existente lo muestra como 'ser-en-el-mundo' cuya constitución fundamental, centrada en el 'estado de abierto', revela la presencia de una estructura peculiar, que Heidegger llama *cura* (*Sorge*) y que consiste en adelantarse a sí mismo, siendo de antemano aquello que llegará a ser, en estar arrojado en la existencia y dentro de un mundo que no ha elegido, y en hallarse en medio de entes extraños, absorbido por ellos y olvidado de sí mismo. Estas tres particularidades, que Heidegger llama existencialidad (*Existenzialität*), facticidad (*Faktizität*) y caída (*Verfallen*), se articulan en unidad gracias a la temporalidad. Esta constituye propiamente el sentido del ser del ente humano, y propio de ella es temporizarse (*Zeitigung*), es decir, salir fuera de sí misma, en tres éxtasis: advenir, sido y presentar, que se dan a la vez sin quebrar la unidad de la estructura. El hombre, como existente, al desplegarse, engendra el tiempo y lo hace de una manera peculiarísima, en tal forma que del advenir surge el sido no sin ingerencia del presentar. De ahí que, en trance de definir la tempora-

lidad, Heidegger la presente como el fenómeno unitario del "advenir presentando que va siendo sido".<sup>12</sup>

Es menester, por esto, abstenerse de concebir los éxtasis como partes y menos aun como si fueran mutuamente exteriores, vicio en que incurre la noción vulgar, siempre en acecho, y que los representa homogéneos y sucesivos, olvidando su imbricación. La temporalidad constituye un horizonte: algo asoma siempre más allá del presente. Pero esto no ha de interpretarse en términos de pluralidad, sino como un todo unificado que no obstruye el surgir de los éxtasis. Esta contradicción es inherente a la temporalidad y gracias a ella existe, aunque hay que advertir que la contradicción en cuanto tal sólo aparece a la luz de una consideración lógica cuando se representan separados los términos que la descripción muestra en la temporalidad, es decir, cuando se invierte el movimiento espontáneo del fenómeno y se pretende desde afuera hacerlos compatibles.

La unidad de los tres aspectos puede ilustrarse con un ejemplo cualquiera: todas las etapas de una operación en trance de ser realizada por alguien —el resultado que se aspira a obtener, el estado actual del proceso, la conservación de lo adquirido— se dan a la vez, y no es menester que se tenga conciencia de cada uno de ellos como momento de una actividad distinto de los otros. Por lo general, el existente suele estar tan entregado a su tarea que se pierde, por así decirlo, en el objeto de su preocupación, y todo —el objeto que se empeña en transformar (presente), el resultado que habrá de lograr (futuro) y los efectos ya conseguidos (pasado)— se dan a la vez consagrando, de esta manera, la unidad y triplicidad de la temporalidad. Estas consideraciones valen tanto en el dominio de la actividad práctica como en el de la más exigente teoría científica. La temporación es en todos los casos la misma e implica la unidad de los tres momentos. La activa exteriorización de la temporalidad de la cura exhibe el carácter de extática.

Dos formas —propia e impropia— muestra alternativamente la existencia. Cuando el hombre se comprende a sí mismo desde la segunda, aflora el tiempo correspondiente a la noción vulgar, con la exterioridad recíproca de sus momentos, que no son otros que pasado, pre-

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (6ª ed., Tübingen, Neomarius Verlag, 1949), § 65, p. 326. [*El Ser y el Tiempo*, trad. esp. de José Gaos (México, F. C. E., 1951), § 65, p. 375].

sente y futuro. No ocurre lo mismo cuando, en la existencia propia, la comprensión revela la imbricación de los tres éxtasis, que lejos de estar uno fuera de otro, se dan a la vez constituyendo el fenómeno unitario de la temporalidad.

Avanzando por esta senda, el análisis permite exhibir las estructuras fundamentales del hombre en tanto existente como temporales y, expresamente, como modos de temporación de la temporalidad. Pero a la vez excluye la posibilidad de interpretar el tiempo como una entidad, algo que puede ser contemplado desde el exterior, como si fuera lícito asomarse a ver la sucesión de los momentos que desfilan ante una mirada, como el ahora transeunte que viene del futuro, pasa por el presente para henchirse de realidad, y corre a hundirse en el pasado donde habrá de atenuar hasta perderla la efímera realidad que le había prestado el presente. Esa falsa imagen, que acopla en sucesión y como partes exteriores los tres aspectos del tiempo, obstruye propiamente la recta comprensión de la índole de la temporalidad. Todo hacer del hombre es comprensible desde la temporalidad que se despliega en los tres éxtasis del advenir, el sido y el presentar.<sup>13</sup>

El ser del hombre, contemplado en la perspectiva de la existencia, no ha de entenderse como cosa, sino como proceso de temporación; tampoco como una entidad lábil penetrada y arrastrada por el fluir del tiempo en que parece bañarse, sino, más bien, como un drama que se desarrolla por el tiempo. La pluralidad de modos de ser, que la experiencia humana pone de manifiesto, ¿no habrá de imputarse, acaso, a la multiplicidad de modos de temporación? Así parece afirmarlo Heidegger cuando se dispone a distinguir la existencia auténtica de

<sup>13</sup> La circunstancia de que la lengua alemana se nutra en dos fuentes, germánica y latina, permite distinguir con pulcritud terminológica los dos planos de los fenómenos del tiempo —el óntico-existencial, que no era desconocido para Kierkegaard, y el ontológico-existencial, explorado por Heidegger— y, de esta manera, no confundir lo temporal (*zeitlich*) con lo temporario (*temporal*), y, por este medio, facilitar la diferenciación radical del tiempo derivado y el tiempo originario. También Heidegger ha conservado el significado corriente de los vocablos futuro, pasado y presente cuando se emplean con referencia a los entes intramundanos en el contexto de la noción vulgar del tiempo. Pero al referirse a la temporalidad originaria ha preferido valerse de otros términos, que Gaos en la versión ya citada traduce por advenir, sido y presentar, los cuales evitan el equívoco en que podría incurrir el lector habituado al uso de los términos tradicionales. Heidegger había sugerido esta variante al distinguir el advenir (*Zukunft*) del futuro (*Zukunft*), el pasado (*Vergangenheit*) del sido (*Gewesenheit*), el presente (*Gegenwart*) del presentar (*gegenwärtigen*).

la inauténtica. Pero esto no le impide, en un esfuerzo por presentar lo que ambas tienen de común en lo que concierne al tiempo, investigar la temporalidad de la estructura indiferenciada del existente y mostrarla en la forma de un tiempo abstracto que se concretiza en la temporalidad auténtica, que corresponde al hombre que vive *sub specie mortis*, y en la inauténtica, que no es otra que la del hombre olvidado de sí mismo y cuya vida se desenvuelve sin originalidad y a la manera de los demás, como entidad anónima que refleja en sus pensamientos y en su conducta un modo de ser indiferente.

No podemos detenernos en los problemas que invita a considerar la temporalidad de la estructura indiferenciada del existente, ni los que le atañen en un sentido global, en cuanto afectan desde lo más hondo al hombre en su integridad, ni los que conciernen a los elementos que integran la estructura del estado de abierto: el encontrarse o disposición original, el comprender e interpretar y el habla y la discursividad, cada uno de los cuales es afectado de distinta manera por los éxtasis de la temporalidad.

La reiterada apelación al hombre, entendido como existente, cada vez que aparece una referencia al tiempo, invita a suponer una indisoluble conexión entre ambos términos. Esto se declara en un pasaje muy significativo, en que después de rechazar la idea según la cual hubo un tiempo en que el hombre no era, como si el tiempo fuera el ámbito de la aparición del hombre y, por lo tanto, preexistiera a su llegada, Heidegger agrega: "El hombre fue, es y será en todo tiempo, porque el tiempo (ha de entenderse: la temporalidad originaria) sólo se temporaría en cuanto el hombre es. No hubo tiempo en que el hombre no fuese, no porque el hombre sea desde la eternidad, sino porque el tiempo no es la eternidad, y el tiempo se temporaría, en cada caso, en un tiempo como existencia histórico-humana".<sup>14</sup> De aquí surge muy claramente la relación del tiempo con la temporalidad del ser del hombre, ya que toda conducta humana se explica, en definitiva, por el ser del hombre, es decir, por el rasgo fundamental de la cura. Este vínculo recuerda, a la distancia y en otro contexto filosófico, la conexión que había establecido Aristóteles entre el tiempo y el alma, pal-

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, M. Niemeyer, 1953), p. 64. [*Introducción a la Metafísica*, trad. esp. de Emilio Estiú (2ª ed., Buenos Aires, 1959), p. 124].

pable sobre todo cuando inquiría acerca de la cuestión que él mismo calificaba de embarazosa, a saber, "si, sin alma, existiría o no el tiempo" (*Phys.* IV 14, 223a 21). Y así como, casi a renglón seguido, Aristóteles enseñaba que "no puede haber tiempo sin alma", Heidegger hace desprender el tiempo de la temporalidad del ser del hombre en cuanto existente.

Nadie ha desechado con más energía que Heidegger —aunque Bergson le había precedido y Sartre había de seguirle—<sup>15</sup> la noción vulgar del tiempo, a la que por otra parte, procuró hacer justicia al mostrar el mecanismo que la engendra y, por lo tanto, la razón profunda que le asiste. Pero su impugnación tiene en vista las consecuencias que de ella han derivado para la metafísica en el curso de su historia.

Con arreglo a este rechazo corresponde señalar que se modifica sustancialmente la concepción de los llamados modos temporales (Nicolaï Hartmann) o dimensiones temporales (Sartre). Así, la reforma que introduce Heidegger lleva a dejar de concebir el futuro no como un ahora que todavía no es, pero que llegará a serlo en ocasión próxima o remota, para entenderlo como surgiendo del acto del existente que se proyecta sobre sus posibilidades, la primera y la más importante de las cuales es su propia muerte. El pasado deja de entenderse como un antes, es decir, como un hecho que por haberse ya consumado queda a nuestra espalda y es definitivamente inmodificable, para convertirse en la posibilidad de volver hacia él y reiterarlo indefinidamente. El presente no es el lapso, fugaz o dilatado, que se extiende ante nuestra mirada y que constituye una situación que se desplaza hacia un pasado para engendrar una serie inagotable de momentos mutuamente exteriores. Más bien, para Heidegger cada situación está presente en la medida en que un acto del existente le confiere presencia.

Al seguir el camino que conduce de lo empírico a lo trascendental, remontándose de lo óntico a lo ontológico, Heidegger logra emanciparse de los equívocos de la noción vulgar del tiempo. Esta no sólo se revela falsa, aunque existan razones que expliquen su aparición y su pertinacia, sino que acarrea consecuencias incómodas en el terreno de la filosofía. Esta noción, corriente en la metafísica occidental des-

<sup>15</sup> JOACHIM H. SEYFFEL, "A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's *Durée*", *Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles, 1956), n.º 38, pp. 503-508.

de sus orígenes helénicos hasta nuestro siglo, implica una interpretación del ser como presencia, ya que otorga privilegio al puro estar presente.

Con ocasión de referirse de una manera incidental a un pensamiento de Nietzsche, insiste Heidegger, una vez más, que la idea corriente del tiempo está centrada en el pasar, en el fluir, en el tránsito concebido como inseparable de todo lo temporal. En consecuencia, no sólo el presente, movedizo por naturaleza, sino también el pasado y el futuro son esenciales al tiempo, pero éste no ha de concebirse, según la gráfica e irritada expresión de Heidegger, como "un paquete dentro del cual están envueltos el pasado, el presente y el futuro juntos", ni como "un corral que encierra juntos el 'ya no', el 'todavía no' y el 'ahora'. Y si el avanzar es rasgo esencial del tiempo, ha de entenderse como un venir que está condenado a irse, un venir que apenas llega huye. "Lo venidero del tiempo nunca viene para quedarse, sino para irse",<sup>16</sup> porque lleva impreso en forma indeleble el sello del fluir y del pasar. Con expresiones aun más rotundas es dable describir la representación del tiempo vigente a lo largo de toda la metafísica occidental, como "un dejar pasar lo pasajero, aunque de manera tal que el tiempo mismo va pasando, lo cual, a su vez, sólo es posible si subsiste en el curso de todo el pasar." Y condensa esta idea alegando que "el tiempo subsiste pasando",<sup>17</sup> porque es un constante no-ser.

Para averiguar la razón de esta idea y su origen histórico sería necesario retroceder hasta las fuentes de la filosofía occidental. Al hacerlo se advierte fácilmente que al preguntar por lo que hay de entitativo en el tiempo se presupone, como algo comprensible de suyo, que el tiempo es un ente. Y cuando se interroga por su ser la respuesta pone énfasis en el presente como el momento decisivo, genuinamente real, cargado de máximo haber entitativo, frente al 'todavía no' del futuro y al 'ya no' del pasado, como si se tratase de modos deficientes de ser. De ello resulta que el no-ser de estos dos momentos se articula con el ser del primero para integrar la imagen del tiempo. ¿No será ésta, acaso, la condición del tiempo descrita por Aristóteles (*Phys.* IV 10, 218a)? Lo que carece de presencia —futuro y pasado— se añade

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst denken?* (Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1954), p. 39, [*¿Qué significa pensar?*, trad. esp. de Haraldo Kuhnemann (Buenos Aires, Nova, 1958), p. 94].

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 78, [trad. esp., p. 97].

misteriosamente al presente, pero queda fuera de él, como si se tratase de segmentos exteriores y más débiles, que si no rompen la continuidad tienen, por lo menos, un peso menor. "La esencia del tiempo —añade Heidegger— es representada a partir del ser" y, más significativamente, en conexión con una interpretación muy determinada del ser,<sup>16</sup> que lo concibe como presencia, la que, al no ser cuestionada, se sobreentiende como correcta e indiscutible. Pero la crítica que vulnera esta interpretación —y que es dable formular dentro del horizonte de la existencia y con los recursos que presta el método fenomenológico, adecuado para poner a luz lo que se anuncia a través de lo que aparece y permitir verlo en el espejo del habla, mostrándolo, extraído de su ocultamiento— afecta igualmente a la noción vulgar del tiempo. Al exhibir su solidaridad con una interpretación del ser, la crítica relativiza la pretensión de validez absoluta de la noción vulgar del tiempo y muestra, de paso, su origen a partir de un tiempo originario con mayor peso ontológico.

De las consideraciones críticas precedentes que afectan a la noción vulgar del tiempo y deterioran su validez se desprende que el tiempo no es una entidad que existe con independencia del hombre y que consienta en dejarse aprehender desde afuera; no es una realidad dada que se ofrezca a la contemplación de un sujeto; es, más bien, el despliegue de la temporalidad de la cura, ser del hombre en tanto existente, que origina las diversas maneras de ser, los éxtasis, que no han de concebirse como partes o segmentos, sino como exteriorizaciones de una unidad compleja y activa. Pero si bien el tiempo no quiebra la unidad de sus tres éxtasis, Heidegger asigna cierta primacía al advenir, desde que en la modalidad auténtica el existente corre al encuentro de su fin y, por lo tanto, en su forma original el tiempo surge de un futuro suscitador de un presente a través de un pasado. Sería imprudente calificar de dialéctica esta concepción, aunque su dinamismo recuerda de lejos esa oposición característica gracias a la cual se distinguen para unirse aspectos que inicialmente se rechazaban. Y contra la infinitud, que se asigna al tiempo en su noción vulgar, la temporalidad originaria es finita, porque en la existencia auténtica el advenir, que en cierto modo promueve las restantes modalidades, anticipa su término final, lo cual no puede menos que proyectar un porvenir finito.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 41, [trad. esp., p. 100].

¿Cómo se forma, a pesar de todo, la concepción vulgar, que reputamos errónea, del tiempo? Heidegger señala tres peldaños:<sup>19</sup> el itinerario que conduce de la temporalidad originaria (o tiempo de la *eura*), rasgo constitutivo esencial del existente, desemboca en la noción vulgar del tiempo atravesando el tramo intermedio del tiempo de la preocupación (cuya expresión pública constituye el tiempo mundano). No hay que olvidar que el hombre es un ente activo, en constante y renovada relación con las cosas en medio de un mundo de entidades que le resisten o le atraen. En su trato intelectual o manual con las cosas, el hombre usa ingenuamente el tiempo, aunque no conozca la noción correcta de temporalidad —que sólo un examen filosófico inspirado en una actitud crítica frente a sí mismo y al mundo podría revelar—, y se limita a anticipar el futuro, al planear acciones que habrán de ser emprendidas y realizadas más adelante, imaginando, de ese modo, una distancia, que puede ser muy grande, entre el momento en que traza sus planes y aquel en que asistirá a su pleno cumplimiento. Se limita también a referirse al pasado, al recordar estados vividos en épocas anteriores o hechos consumados en cualquier período de su historia, y, lo mismo que en el caso anterior, imagina la distancia que lo separa de ellos. Se limita a afirmar el presente, al tomar en cuenta los elementos de que dispone ahora mientras se encuentra obrando. En los tres casos pone énfasis en el presente, lapso en que comparecen lo que se anticipa y lo que se retiene, sin perjuicio de que los tres modos —futuro, pasado y presente— constituyan una unidad por segmentos dispuestos en sucesión horizontal y colocados en el mismo nivel.

La acción, imposible de realizarse en el instante, impone la exterioridad de cada uno de los pasos que obliga a dar al agente, sin contar con que unos son medios para alcanzar un fin que sólo aparece al cabo de la operación, una vez concluida la tarea que se había emprendido. Todo no puede, pues, hacerse a la vez. La fecha que se pone a cada uno de los momentos, correspondiente a los distintos pasos de la operación en vías de realizarse, no depende del calendario, y si el hombre construye este auxiliar u otro semejante que facilitan la planificación de tareas complejas, es porque dispone de la posibilidad de

<sup>19</sup> El análisis pormenorizado está expuesto en *Sein und Zeit*, § 78-82, pp. 404-436, [trad. esp., pp. 464-500]. Véase, además, la exposición de RAJENDER KUMAR GUPTA, "What is Heidegger's Notion of Time?", *Revue internationale de Philosophie* (Bruxelles, 1960), n° 52, pp. 163-193.

datar: proyecta sobre el tiempo, representado como una entidad independiente de él y de las cosas, una estructura topológica: antes, ahora, después. Cada uno de los momentos del tiempo de la acción está asignado a una función y, desde este punto de vista, que es ingenuo y espontáneo, es vivido y representado en conexión con una tarea. Pertenece, por lo tanto, al mundo en que el hombre desarrolla su acción.

Los entes intramundanos —ya sean considerados como instrumentos u objetos— guardan relación con el tiempo. ¿Acaso la consideración científica de los mismos ignora sus referencias temporales? La noción de causalidad, sea cual fuere la interpretación que le asigne una teoría del conocimiento, ¿no mienta una conexión necesaria en el tiempo? Y el hombre que, sobre todo en la vida moderna urgida por la prisa, consulta a cada momento el calendario y el reloj. ¿no registra y utiliza alguna forma de tiempo propia de los entes intramundanos? Contempladas desde el exterior, las acciones humanas corresponden a una fecha o, por lo menos, admiten una localización temporal: se instalan en el intervalo que se abre entre un antes y un después, comienzan en un ahora que ha sido precedido y acaso preparado por sucesos acaecidos en anteriores ahoras, se prolonga después hasta alcanzar su término, y cada una de sus fases consiente en ser adscrita a un momento determinado del tiempo. Y aunque todos los momentos se coloquen en ordenada serie, nadie podría negar que el primado corresponde al ahora, ya que en relación con él se antepone el antes y se pospone el después, de lo cual resulta que el pasado se concibe como un ahora que ha dejado de ser, y el futuro como un ahora que no es aun. Pero la separación de los momentos y su ordenación relativa no proviene de los entes intramundanos, sino de nuestro trato con ellos: entran en nuestros planes, figuran en nuestros cálculos y están presentes, gracias a nuestra actividad, en cada una de las manipulaciones a que los sometemos. No encontramos, pues, el tiempo en las cosas, sino que la índole extática de nuestra temporalidad traza, por así decirlo, la trayectoria temporal de acciones y procesos, poniendo unos fuera de otros los momentos que los constituyen.

Las fechas en que se fragmenta el tiempo de acciones y procesos no se descubren en las cosas mismas, no aparecen en el medio de la exterioridad: son el resultado de la preocupación que se vuelve hacia los objetos con que trata el hombre en su existencia cotidiana. Y como es propio del hombre olvidarse de sí mismo y perderse entre los obje-

tos de su mundo, acaba por considerar el tiempo, con las rígidas divisiones impuestas por el calendario y el reloj, como una entidad que se da en las cosas mismas y que, por lo tanto, le impone a su actividad una trayectoria de la que no puede prescindir y a la que tiene que someterse. El vínculo entre el objeto y el ahora puede oscurecerse, olvidar el objeto y no retener más que el ahora en que el objeto apareciera. Así terminamos por creer que el ahora subsiste aunque no aparezca ningún objeto. Sin darnos cuenta conferimos existencia sustantiva al ahora, es decir, lo reificamos, lo cosificamos, lo materializamos, lo transformamos en una entidad y sucumbimos a la ilusión de creer que esta entidad está fuera de nosotros y que es independiente de nuestra curiosidad, atención e interés. La yuxtaposición de los ahoras en serie, necesariamente móvil porque todo ahora es efímero por estar determinado por una presencia que se desvanece para ser sustituida por otra, engendra la imagen de un flujo preestablecido, exterior a las cosas y a nosotros mismos. Este flujo nos arrastra en su movimiento incontrolable, y lo mismo ocurre con las cosas que se bañan en él.

No ha de olvidarse, por otra parte, que el hombre no vive aislado sino en comunidad y, por lo tanto, en activa relación con sus semejantes, lo cual invita a forjar expresiones temporales comunes a todos. Esto confiere al tiempo un carácter público que facilita la comunicación entre los hombres y la utilización del tiempo. Hay señales objetivas —la luz del día que se extiende desde la aurora hasta el ocaso, y que traza los límites de la jornada de trabajo, las sucesivas posiciones del Sol a diferentes alturas del horizonte, las pausas de la actividad— que facilitan la periodización del tiempo público, lo tornan mensurable a la vez que permiten asignar un momento para cada tarea. Esto contribuye a afianzar la creencia de que el tiempo público, mundano y mensurable tiene una existencia objetiva independiente de nosotros.

El análisis ha demostrado, contra la aparente seguridad de esta creencia, que no hay tal cosa: el tiempo no es una entidad que esté aguardando nuestra llegada para regular nuestras actividades con su ritmo tiránico. Se funda, en última instancia, en la temporalidad del ser del existente, la cual se temporiza mediante la exteriorización de sus momentos, que parecen cobrar una realidad independiente que, en el fondo, no tienen.

4.1 El problema del origen de la noción vulgar del tiempo, que implica la distinción de un tiempo originario y un tiempo derivado, así como la justificación teórica del segundo, ha sido examinado con apasionamiento en el ámbito de la filosofía contemporánea. Bastaría mencionar los nombres de figuras ilustres —Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros— para probar que desde orientaciones distintas y con métodos diferentes ha sido planteado en toda su profundidad.

No es, sin embargo, un descubrimiento reciente. No sería difícil, aprovechando las aclaraciones que ofrece el pensamiento de nuestros días, encontrar el mismo problema en filosofías del pasado. Y aunque no alcance en ellas el relieve que hoy se le atribuye y no haya merecido una consideración que lo destacara al lado de otros problemas, su presencia sería innegable. Es, por ejemplo, lo que ha intentado mostrar Heidegger a propósito de su interpretación de Kant, que parte, principalmente, del análisis del texto de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

En su esfuerzo por descubrir las condiciones de la posibilidad de la ciencia, como saber universalmente válido y absolutamente necesario, Kant había realizado un análisis de las estructuras cognoscitivas del sujeto, que le llevaba a separar Sensibilidad, Entendimiento y Razón, en mérito a rasgos diferenciales que permitían dar cuenta de la contribución de las funciones de cada una para el logro del conocimiento. Pero la necesidad de unir las facultades separadas, a fin de no comprometer la unidad del sujeto y la unidad del sistema, le incitó a reconocer la existencia de facultades encargadas de restablecer la unidad: la Imaginación, entre las dos primeras, el Juicio, entre las dos últimas.

No las concebía, sin embargo, como piezas intermedias, limitadas a la función accesoria de recobrar una unidad comprometida por el análisis. En lo que concierne a la Imaginación, por ejemplo, la concebía como raíz oculta de la Sensibilidad y del Entendimiento, mostrando, de esa manera, una unidad más profunda que la reclamada desde los resultados del análisis. Y sobre esto se apoya Heidegger para mostrar que la Imaginación (trascendental), agente de la síntesis que se opera en las dos facultades que brotan desde su raíz, es jus-

tamente el tiempo originario. En cuanto intuición pura, es decir, forma a priori de la Sensibilidad, encargada de recibir las impresiones sensibles, el tiempo originario no sería otra cosa que la misma Imaginación en actividad. Pero como la receptividad, en tanto que rasgo definitorio de la Sensibilidad, tiene el aspecto del ahora, que en razón del fluir del tiempo se abre hacia el futuro y hacia el pasado, engendrando la serie de los ahoras, nace el tiempo derivado, es decir, el que corresponde a su noción vulgar: exterioridad recíproca de los momentos, que no pueden darse todos a la vez y que se dejan representar, al parecer sin violencia, en una imagen espacial, como formando una línea abierta al infinito.

Dado que para Kant la Imaginación trascendental era una facultad formadora, que forja las representaciones del presente, reproduce las del pasado y anticipa las del futuro, su actividad está vinculada con el tiempo. El imaginar puro, en la medida en que sin residuos empíricos llega espontáneamente a resultados, ¿no formará también al tiempo, que le está íntimamente relacionado? La respuesta de Heidegger a esta pregunta es afirmativa. Gracias a que la Imaginación es formadora, reproductora y preformadora, puede la intuición pura formar la sucesión de los ahoras, que como serie es el tiempo derivado. En consecuencia, parecería que sólo la Imaginación, capaz de engendrar la serie de los ahoras, puede reclamar para sí el título de tiempo originario.

Abundando en consideraciones parecidas, Heidegger recuerda que los tres modos de la síntesis cognoscitiva —aprehensión, reproducción, reconocimiento—, que reflejan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro, ya que cada uno exhibe un carácter temporal interno, encuentran en la Imaginación el fundamento de su posibilidad, todo lo cual vendría a corroborar que ella es el tiempo originario. De esta manera quedaría expuesta en la obra de Kant la distinción de dos planos temporales: el auténtico y originario, y el derivado y secundario, correspondiendo el último a la noción que es corriente designar como vulgar.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (3ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1965), pp. 157-171. [*Kant y el problema de la metafísica*, trad. esp. de Gerd I. Roth (México, F.C.E., 1954), pp. 147-159]. Se ha observado que al referir todas las facultades cognoscitivas a la imaginación trascendental, la interpretación de Heidegger incuba el peligro de reducirlo todo al campo de la experiencia temporal, con lo cual se disolvería la diferencia entre fenómeno y nou-

No es Kant el único ejemplo que depone en favor de la distinción de un tiempo originario y un tiempo derivado. Podría alegarse también, y sin mucho esfuerzo, el caso de Descartes, que separa expresamente dos maneras de considerar el tiempo: la que otorga primacía al instante, que se repite indefinidamente gracias a la creación continua, y la que lo considera desde un punto de vista abstracto en que aparece como duración que se prolonga indefinidamente. Poco importa para nuestro propósito que al instante se lo conciba como inextenso, sin espesor temporal, o como *brevissima tempora*, fragmento infinitamente pequeño de tiempo. Aunque estas dos maneras de entenderlo, que se apoyan en textos cartesianos no siempre del todo claros, hayan dado lugar a discusiones entre autorizados intérpretes, es cuestión secundaria cuando se trata de distinguir un tiempo originario, concebido en el plano metafísico, y un tiempo derivado, correspondiente a las cosas creadas.<sup>21</sup>

4.2 Aunque los problemas que plantea la noción vulgar del tiempo hayan sido examinados en el marco de la filosofía, siempre con relación a las experiencias o nociones que en cada orientación se consideran fundamentales, no faltan tentativas, surgidas también entre filósofos, para proponer explicaciones de raíz social y económica en un contexto histórico muy limitado. Esto suele ocurrir a quienes la preocupación política, en sí misma inobjetable, y el afán de enrolarse en un movimiento, aun absteniéndose de toda militancia partidaria, conspira contra la desinteresada y objetiva, hasta donde puede serlo dentro de los lindes de lo humano, elucidación de las cuestiones teóricas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Jean Paul Sartre.

meno, y el ser quedaría colocado en la dimensión del tiempo y, por lo tanto, afectado de finitud. De esta manera también se empobrece su noción de razón, que resulta contaminada por lo sensible. Así lo consigna Casairer en sus agudas observaciones al libro de Heidegger. Cf. ERNST CASSIRER, "Kant und das Problem der Metaphysik", *Kantstudien* (Berlín, 1931), Bd. XXVI, H. 1/2, S. 1-26. ["Kant y el problema de la metafísica", trad. esp. de Ernesto Garzón Valdés, *Humanitas* (Tucumán, 1957), año III, n° 8, pp. 167-193].

<sup>21</sup> Para la discusión de este punto remito a H. BERSON, *L'évolution créatrice* (41ª ed., París, Alcan, 1932), pp. 373-374; J. VIGIER, "Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes", *Revue philosophique* (París, 1920), pp. 196-233; JEAN WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (París, Alcan, 1920); JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (París, P.U.F., 1945), pp. 163-171; MARTIAL GUEBOULT, *Descartes selon l'ordre des raisons* (París, Aubier, 1953), tomo I, pp. 272-285.

La concepción del tiempo estaría lejos de ser neutral y, por lo tanto, no resultaría indiferente ni en el orden teórico del conocimiento puro, ni en el campo de la praxis política. Resulta de ello que una noción equívocada, aunque pueda ser legítima en un sector de la realidad y en un momento de la historia, acarrea consecuencias molestas. Así lo sugiere Sartre en su aguda crítica al marxismo contemporáneo, que en su opinión —y el reparo afecta tanto a los teorizadores como a los hombres de acción—, se ha detenido intelectualmente y ha quedado aprisionado en esquemas rígidos que obran como vallas para una comprensión correcta del proceso histórico y para el despliegue de una acción eficaz. Los intérpretes contemporáneos del marxismo, de acuerdo con las impugnaciones críticas de Sartre, no dejan de concebir a la historia como “totalización de las actividades humanas”, pero tienen el defecto de hacerlo a través de un tiempo representado como “un continuo homogéneo e infinitamente divisible”, que en la terminología corriente, que el autor no menciona, equivale a la noción vulgar del tiempo y, por lo tanto, al olvido de su estructura dialéctica. Pero esa manera de ver no sería del todo arbitraria, ya que correspondería a la manera de concebir “el proceso del capital”, porque, en el fondo, habría sido “engendada por la economía capitalista” y a tono con ella han de ser representados “la producción, la circulación monetaria, la repartición de los bienes, el crédito y los intereses compuestos.” Examinada a la luz de una perspectiva genética, semejante idea del tiempo puede considerarse lisa y llanamente como fruto legítimo del sistema económico y social correspondiente al capitalismo. A este “continente universal”, cuya razón de ser es histórica y, como tal, transitoria, opone Sartre “la temporalidad real”, que no puede ser más que de índole dialéctica y que permite apreciar en todo su alcance la genuina relación de los hombres con su pasado y su porvenir. Aunque Sartre rehusa examinar en detalle el problema de la temporalidad dialéctica inherente a la historia real como proceso vivo, no deja de señalar que el olvido de esta condición del tiempo, es decir, la gravitación del futuro sobre el presente en todo tiempo histórico humano, compromete el movimiento dialéctico de la realidad. Ello se advierte en el hecho que la concepción vulgar tiende a colocar toda actividad humana “en el tiempo”, olvidando que éste, como rasgo concreto de la historia es obra de los hombres y que, en una velada alusión al pensamiento de Heidegger, surgiría sobre la base de “la temporalización original”. Al criticar la noción de progreso, que ha dado en calificarse como bur-

guesa, es fácil mostrar que implica una concepción del tiempo como "continuo y homogéneo", en el cual todo proceso reconoce un punto de partida y otro de llegada. Al no advertir el carácter relativo e histórico de la noción vulgar del tiempo, el marxismo se ha apropiado de la idea de progreso, ha olvidado la condición dialéctica del tiempo, que Sartre atribuye a Marx descuidando el importante antecedente de Hegel, y ha quedado atrapado en el esquema de un tiempo "continuo y homogéneo". Al denunciar la existencia de estas dos representaciones del tiempo —vulgar y dialéctica—, Sartre ha señalado también la razón que asiste a la primera, es decir, su solidaridad con una estructura socio-económica de la realidad, y como la conciencia de los hombres, según opinión de Marx, es el reflejo de las condiciones de su vida social, parecería que Sartre ha querido poner al descubierto la raíz histórica y social de la concepción vulgar del tiempo.<sup>22</sup>

Si esta tentativa fuera acertada, y la concepción vulgar del tiempo resultara solidaria del capitalismo y de la burguesía, ascendente en los siglos XVII y XVIII y triunfante en el XIX, ¿cómo podría haber encontrado su primer expositor en Aristóteles, según pretende Heidegger, y mantener su vigencia a lo largo de toda la historia de la filosofía? La sociedad esclavista y la sociedad feudal, pagana una y cristiana otra, ya operaban con la noción vulgar del tiempo, a la que no habían faltado teorizadores autorizados. La tardía inclinación de Sartre por el marxismo, al que generosamente se propone inyectar nueva vida, ¿no le habrá obligado a hacer concesiones para proponer una explicación socio-económica en un dominio que se resiste a corroborarla?

4.3 Sería temerario afirmar que el tiempo originario precede al tiempo vulgar, en el sentido de que adquirimos primero conciencia de aquél para olvidarlo luego y quedar atrapados en las redes del segundo. En lo que concierne a nuestro conocimiento, por lo menos en el círculo de la cultura occidental, ocurre lo contrario: normalmente vivimos, experimentamos y nos representamos el tiempo bajo su faz vulgar. Sólo más tarde y a través de una crítica fundada en análisis filosóficos, tanto de la experiencia como de las teorías, se advierten las fallas inherentes a la noción vulgar del tiempo. Se procura, entonces, explicar su origen apelando a un mecanismo que aclare su génesis a

<sup>22</sup> JEAN PAUL SARTRE, *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960), pp. 63-64, nota 2.

partir de la temporalidad auténtica, que se alcanza cuando el sujeto cognoscente ha logrado desembarazarse de los ídolos del sentido común y de la coerción de la actitud pragmática.

No hay una sola explicación de este fenómeno; cada una tiene como marco de referencia el sistema filosófico que la prohiya, y en algunos casos la diferencia entre ambos tiempos parece reducirse hasta el extremo que la descripción del tiempo, sin más, repite en el más exigente nivel filosófico los principales caracteres que le atribuye la noción corriente.

Así, por ejemplo, para Nicolai Hartmann, que le ha consagrado un análisis tan extenso como pormenorizado, el tiempo es "una categoría dimensional de la realidad" válida tanto para el mundo interior como para el exterior. Aunque por escrúpulos de análisis distingue un tiempo ideal, que podría representarse como lineal, cíclico o periódico, insiste en acentuar la superioridad del tiempo real, e incluso al referirse a los tiempos históricos los considera meros "episodios del tiempo real". Es verdad que su análisis sobrepaja en profundidad y en riqueza de matices la información que se desprende de la representación corriente del tiempo, pero no es menos verdad que tampoco contradice sus rasgos esenciales. Y si bien lo considera como mera "condición de toda realidad" lo concibe como el escenario cósmico e histórico en que "surgen y sucumben las cosas reales y las relaciones entre ellas, en el que se desarrollan los sucesos reales, en el que también transcurre, tiene principio, fin y duración nuestra vida corporal y psíquica, tanto la vida personal como la colectiva e histórica".<sup>23</sup> Pero en todos los casos este tiempo exhibe la monótona figura de la línea horizontal, acaso sin más sobresalto que el mínimo relieve que puede prestarle el presente, y en que los momentos van unos en pos de otros. Esta descripción, que en la obra de Hartmann tiene muchos más rasgos dibujados tal vez con más energía, en poco se aparta de la imagen corriente del tiempo.

Las cosas cambian cuando el filósofo se coloca en la perspectiva de lo absoluto. Entonces la imagen del tiempo vulgar, saturada de contradicciones que la deterioran y comprometen su existencia misma, irrumpe, por así decirlo, cuando el filósofo cambia de actitud, relaja

<sup>23</sup> NICOLAI HARTMANN, *Philosophie der Natur* (Berlin, Walter de Gruyter, 1950), p. 144. Abundan las consideraciones sobre el tema en pp. 55-61 y 136-215. Trad. esp. de José Gaos, p. 160 y pp. 62-68 y 151-238.

su vigilancia crítica y en lugar de mantenerse con firmeza en el plano metafísico laboriosamente alcanzado, deja que su atención, atraída por el espectáculo cambiante de las apariencias, se deslice hacia la experiencia inmediata que, a su vez, cierra el camino a lo absoluto y hace olvidar la irrealdad del tiempo. En una palabra: la imagen vulgar del tiempo aparece cuando claudica el espíritu crítico. El sujeto cede a una ilusión y se pierde en un reino de apariencias. La realidad genuina, donde el tiempo no fluye, se ha esfumado. Todo el esfuerzo de Bradley, por ejemplo, va enderezado a explicar tres hechos solidarios: olvido de lo absoluto por relajación del sentido crítico, surgimiento de la imagen vulgar del tiempo e irrealdad de este tiempo en virtud de las contradicciones que encierra. No parece, sin embargo, muy convincente el resultado de su atrevido esfuerzo especulativo: queda siempre por explicar la presencia en el reino de las apariencias de un tiempo que, de alguna manera, ha de integrarse en lo absoluto, donde la índole de éste lo rechaza. Pero también la tesis que afirma la irrealdad del tiempo, concebido siempre en los términos de su noción vulgar, choca contra nuestra experiencia cotidiana de la temporalidad, para la cual el fluir y el cambio son tan reales como inextirpables.

Para muchos, que tampoco coinciden en las razones que llevan a formular sus disparidades, la noción vulgar no corresponde al tiempo verdadero: es su contrafigura, pero no le falta razón de ser. Su aparición y su vigencia, así como su arraigo, están condicionados por las funciones de la conciencia, las actitudes vitales, las actividades del hombre en general. Bergson y Heidegger, cada uno a su manera y dentro de contextos muy diferentes —vida, existencia— deponen en favor de esta tesis, que tiene también muchos adeptos.

4.4 En la respuesta a la pregunta por el origen de la noción vulgar del tiempo —y algo semejante podría alegarse respecto de la pregunta misma, que nunca se formula en iguales términos— no puede esperarse una coincidencia total entre otras razones porque cada autor o escuela la presenta dentro de contextos distintos —absoluto, vida, conciencia, subjetividad, existencia, sociedad, etc.—; no hay concordancia en las maneras de concebir la temporalidad originaria, tanto en lo que es en sí misma como en el modo de acceder a ella, y se deriva la noción vulgar siguiendo procedimientos que, en la mayoría de los casos, nada tienen de común. Los nombres de Bradley, Bergson, Lavelle, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Gaston Berger, que

aparecen con motivo del examen del problema, representan posiciones distintas, que no siempre tienen puntos comunes y en las que el diálogo, más que a atenuar las divergencias, contribuye a agravarlas.

La pretensión de superar estas oposiciones, mediante el descubrimiento de un recinto neutral al abrigo de las divergencias doctrinales, es una utopía que contradice no sólo el carácter personal de la filosofía, sino la existencia de su dimensión histórica —su apertura al futuro y su índole polémica—, a cuya luz se suceden las variaciones de las teorías que, como resultado de una crítica que se renueva sin cesar, se revelan siempre incompletas y necesitadas de superación. Tal vez una de las misiones de las teorías, y no precisamente la última, sea contribuir al ahondamiento de la conciencia de los problemas, al descubrimiento del carácter provisional de las soluciones frente a la permanente renovación de los interrogantes.



## RESEÑAS

*Martin Heidegger im Gespräch, herausgegeben von Richard Wisser, (Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970), 77 pp. y 4 fotografías.*

En septiembre de 1969 Heidegger cumplió ochenta años. Tal fecha dio motivo a que se sucedieran diversos homenajes entre los que se contó una transmisión del segundo canal de la televisión alemana, en la cual Richard Wisser, Privatdozent de la Universidad de Maguncia, dialogó con Heidegger, quien había aceptado ser objeto de un reportaje. Fechas como ésta suelen dar ocasión para que se plantee nuevamente la totalidad de sentido de la obra de un pensador. En este caso, el reportaje televisado ha sido la base para la publicación de un pequeño libro que adquiere cierta importancia dentro de la bibliografía heideggeriana. Esa importancia tiene dos fundamentos:

1) Ante todo, este libro muestra la influencia que Heidegger ha tenido en diversos ámbitos del pensamiento contemporáneo. Ello se ve a través de los testimonios recogidos en las páginas iniciales del volumen. Pensadores y científicos eminentes tratan allí de precisar cuál es la significación que la obra de Heidegger tiene sobre el desarrollo espiritual de nuestra época. En tal sentido, el físico y epistemólogo Carl-Friedrich von Weizsäcker llega incluso a decir que, en su opinión, Heidegger es el filósofo más importante del siglo XX; quizás el filósofo del siglo XX (p.

13; el subrayado está en el texto). A pesar de todo lo que en esto pueda haber de opinión personal —y todos los superlativos lo son—, hallamos aquí la indicación de un hecho indiscutible: el pensamiento de Heidegger, con su tensión, su constante rigor, ha ejercido influencia en diversos dominios del saber, a pesar de su carácter estricta y, diríase, herméticamente filosófico. No sabemos qué alcance pueda tener esta influencia. En lo cuantitativo, ella no ha sido aún justipreciada. Y en caso de que se llegara a hacerlo, siempre nos encontraríamos ante un dato accesorio. En lo cualitativo, es decir, en la experiencia del pensar que ella pueda haber desencadenado, es aún prematuro expedirse, porque sólo en la medida en que veamos que la experiencia heideggeriana del ser se ahonda y manifiesta, podremos considerarla como algo más que el resultado de un simple contacto circunstancial muy limitado en el espacio y en el tiempo. De todos modos, si se puede hablar de una influencia de Heidegger sobre pensadores contemporáneos, ello sólo puede significar que de su obra parte un impulso que encamina en cierta dirección: el descenso riguroso y atento hacia el sentido del ser. La influencia de Heidegger sólo puede ser, en lo fundamental,

indicación del camino que lleva hacia la experiencia del ser olvidado. Heidegger es la voz que remite hacia una ausencia de la que no se tenía noción, ausencia que, en principio, nada tiene que ver con el talento o la información de que se disponga. La voz de Heidegger abre el hueco de una experiencia vacía, irrealizada, sobre la cual, empero, se asienta nuestro fáctico ser. Su significación histórica, como acontecimiento y como destino, consiste en descubrir el hueco y meternos en él; en descubrir el hueco como la plenitud de la que brota nuestra vicisitud histórico-intelectual.

II) Además, este pequeño libro adquiere importancia porque contiene una sintética autointerpretación de Heidegger. Al responder a las preguntas que Wisser le presenta, Heidegger ofrece algo valioso para quienes estudian su pensamiento en procura de emprender el camino de una experiencia "ontológica". Heidegger no dice nada nuevo en sus respuestas, y sería ingenuo pretender que tal cosa hubiera ocurrido. El reportaje le permite, en cambio, insistir, simplificando y decantando la formulación, en ciertos puntos básicos de su pensar que han sido objeto de malos entendidos y en los cuales, sin embargo, se abre el camino de la experiencia del ser. Y es de hacer notar que el hecho mismo de que Heidegger formule sus aclaraciones en tal circunstancia es un indicio del carácter epocal de su pensamiento, esto es, de su concebir a nuestra situación histórica. Lo que tiene tal carácter no re-

quiere ámbitos especiales para su manifestación. "Sopla a donde quiere" y por donde quiere. Puede formularse como intrincado teorema o como llana respuesta en un reportaje. Pero en ambos casos es igualmente denso y fecundo, por que en ambos casos se habla de lo mismo. La experiencia está; se puede variarla y transponerla sin que desaparezca. No ocurre con las declaraciones de Heidegger lo que acontece en otros casos: formuladas las ideas en tono de divulgación, se hacen irreconocibles; pierden el significado que tienen en su formulación docta. El pensamiento de Heidegger no es un teorema para doctos sino un aceite para quienes piensan. Reducido a meros teoremas, puede parecer tanto trivial como artificiosamente complicado (cf. p. 77). Pero lo difícil es ponerse en camino hacia aquello que se piensa en el teorema. La noción de la cumbre de una montaña puede, para el docto geógrafo, ser algo claro y sin misterio. Lo profundo y riesgoso está en el ascenso que persigue llegar a la cumbre.

Las aclaraciones de Heidegger se refieren a los siguientes temas:

1. La ciencia y la técnica. Las ciencias han perdido el contacto con su fundamento esencial (pp. 67-68). En la estructura interna de la ciencia se halla lo siguiente: por una parte, pertenece a su esencia el estar remitida a lo que la filosofía piensa; por otra, olvida y no considera esto que hay que pensar (p. 72). La ciencia de la naturaleza se funda en el desarrollo de la técnica moderna y no a la inversa (*ibid.*). La técnica es, pues,

algo más que mero fenómeno sociológico. Es la esencia de nuestra época, desde el punto de vista de la historia del ser. Es el "evento" (*Ereignis*) que nos constituye (p. 73) y, en tal sentido, es un misterio cuya iluminación no puede prescindir del tiempo ni pretender superarlo.

2. El tiempo. Carecemos de la idea adecuada de tiempo para pensar el misterio y el evento. Por eso no nos están presentes; yacen profundamente olvidados. No tenemos una idea de tiempo que nos permita pensar la historia —y esto quiere decir, en primer lugar: que nos permita pensar nuestra propia situación. Dada la inutilidad de nuestro concepto de tiempo, que viene desde Aristóteles, la tarea ha sido, para Heidegger, pensar un nuevo concepto de tiempo. Tal el sentido de lo que intentó hacer en *Ser y tiempo*, al desarrollar la idea de la temporalidad en el sentido de la apertura extática del *Dasein* (p. 75).

3. La historia del ser. A ella pertenece la técnica como forma extremada de ocultación del ser en cuanto tal (de no-experiencia del ser). Pero esto no significa hablar de una época de decadencia sino indicar la forma como el ser se envía a su destino, el hombre, en esta época. Esa forma es la del sustraerse el ser mismo (*Entzug des Seins*) (p. 70). La señal más característica de esta sustracción —y tal es el significado del ya célebre olvido del ser— se halla en que la pregunta por el ser, tal como Heidegger la formula, es incompre-

sible para esta época: no ha sido aún entendida (p. 71; el subrayado está en el texto).

4. La pregunta por el ser. Es una pregunta con dos sentidos. Por una parte, es pregunta por el ente en cuanto ente, en la cual se determina qué es el ente. La respuesta da la determinación del ser (p. 74; yo subrayo). Pero hay otro sentido de la pregunta por el ser: ¿En qué se funda toda respuesta a la pregunta por el ente, es decir, en qué se funda, como tal, el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*) del ser? (pp. 74-75). Esto hace que una misma pregunta pueda ser central para la metafísica y, a la vez (pero subrayada de otra manera, por lo que es una pregunta totalmente distinta), pueda ser pregunta central para el pensar estricto, que abandona la metafísica. Tal el caso de la pregunta: ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? En sentido metafísico es pregunta por la causa y el fundamento de que el ente sea. Pero en el interrogar de Heidegger la pregunta adquiere otro sentido: ¿Por qué el ente tiene primacía? ¿Por qué la nada no es pensada como idéntica con el ser? Esto equivale a preguntar por la esencia misma de la metafísica (pp. 75-76).

5. La pregunta por el ser y el ser del hombre. Ser y hombre se implican mutuamente. No se puede pensar el uno sin el otro. (Tal el sentido, dicho sea de paso, del término *Da-sein*). El ser necesita (*braucht*) al hombre y éste sólo es hombre en tanto se halla en la manifestación del ser (p. 69; el subrayado está en el texto).

6. Sentido histórico y misión social de la filosofía. La filosofía es metafísica (p. 77); de ella hay que distinguir el pensar tal como Heidegger lo entiende, pensar que abandona la metafísica porque se sitúa en la recuperación del sentido de la pregunta por el ser y no se limita a preguntar por la determinación del ente. Pero, supuesto que tal pensar pudiera todavía ser llamado filosofía (cf. p. 68), ésta habría abandonado el punto de vista propio de la filosofía moderna. Ahora bien, la sociedad actual es la absolutización (*Verabsolutierung*) de la subjetividad moderna, lo que implica que el pensar (o la filosofía no metafísica), tal como lo entiende Heidegger, carece, por principio, de función en la sociedad actual (p. 68). Esto no significa, desde luego, que tal pensar carezca de sentido histórico. Se realiza en una relación originaria con la tradición (*Ueberlieferung*) (p. 76) y

es un pensamiento del que puede decirse que el propio Heidegger es aquel que intenta prepararlo (p. 77). Pero en tanto pensar del ser, brota, en el extremo sustraerse del ser que caracteriza a nuestra época, como el indicio de una nueva época, de una nueva relación con el ser.

Éstos son los puntos básicos de la sencilla y a la vez densa auto-interpretación que Heidegger lleva a cabo cuando su pensar ha madurado a través de una vida consagrada a la filosofía. Arribado al desasimiento respecto del ímpetu constructivista (cf. p. 77), el pensador ratifica su situación simple, elemental y enigmática. Y en ese estar situado abre para quienes piensan el camino de la experiencia. —Experiencia: in-(de)-terminada apertura de un arribar todavía posible.

Edgardo Aldizu

ORLANDO PUGLIESE, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 18 (Freiburg München, Verlag Karl Alber, 1965). 266 pp.

Los estudios acerca del pensamiento de Heidegger se han multiplicado. Ello no sólo significa que ahora se dispone de mayor cantidad de puntos de referencia para guiar los pasos del estudio sino que se cumple una decantación exegética que de a poco deja de lado opiniones apresuradas y pone al descubierto aquello que se trata de pensar junto con Heidegger, la cosa del pensar (*die Sache des Denkens*), es decir,

aquello de lo que verdaderamente se trata en sus obras. La literatura heideggeriana cuenta ya con algunas obras notables. Sin considerar los resúmenes, exposiciones de divulgación, biografías, análisis estilísticos, reportajes, artículos ocasionales y libelos, se puede clasificar a los trabajos que tienen como tema el pensamiento de Heidegger en dos grandes grupos: 1) exposiciones completos de su obra; 2) interpretaciones basadas en algún

rasgo esencial de su pensamiento, rasgo que permite ahondar en el sentido total. Estos últimos ponen de manifiesto, en general, cómo se desarrolla el pensar de filósofos maduros que encuentran en la obra de Heidegger no sólo y no tanto materia interesante para la exégesis sino la ocasión urgente de plantear los orígenes del propio pensamiento.

A este segundo grupo de obras pertenece el libro de Pugliese, que se consagra a analizar la posibilidad y el sentido de la *Kehre* (vuelta) en el pensamiento de Heidegger. Dicho de otra manera: Tal como el propio Heidegger lo ha presentado, su pensar no es sino pensar del ser; esto supone redescubrir el ser, arribar a la experiencia fundamental del ser, experiencia que no cabe confundir con ninguno de los conocimientos que se han ido forjando y cuyo objeto es el ente en alguno de sus caracteres entitativos. Pensar el ser es la extrema tarea del pensar, porque éste queda como liberación del asidero de las cosas, lanzado en un salto que lo lleva a un dominio olvidado por la filosofía. El salto del pensar hacia el ser, que de ningún modo es el momento más enraizado de un trascender abstracto, tiene su manifestación en la idea de la vuelta, que Heidegger ha puesto como horizonte de su pensar. Acerca de esta idea no ha faltado la discusión vana, el mal entendido, la incompreensión total. Pero basta una lectura de las obras que Heidegger ha publicado desde que terminó la segunda guerra mundial hasta los últimos años (más precisamente hasta 1969, con *Zur Sache des Denkens* —Niemeyer, Tübingen—), para poner en tela de juicio muchas interpretaciones apresuradas. El camino del pensar que Heidegger recorre desconoce la ruptura y el desmayo insuperable que se le han atribuido. Es una unidad articulada; más aún: como todo gran pensamiento, según lo ha visto el propio Heidegger, no es sino el pensar una idea, idea que se repite desplegándose desde distintos ángulos.

Tarea de Pugliese ha sido pensar la coherencia de la vuelta y, por consiguiente, mostrar uno de los rasgos principales del unitario pensar heideggeriano. Es una tarea de poco común densidad filosófica, de gran compromiso pero de necesidad impostergable. Y Pugliese ha realizado su trabajo de modo tal que tenemos derecho a colocar su libro entre los más serios ensayos del segundo tipo que antes señalábamos. Pugliese basa su interpretación en una minuciosa lectura de la obra de Heidegger, a lo cual se agrega, como esbozo del horizonte previo que permite desplegar la propia búsqueda, el conocimiento de los principales intérpretes de Heidegger. La lectura que ha hecho de los escritos del pensador es inteligente y orgánica, es decir, se despliega como interpretación que, ante todo, quiere ser fiel al pensamiento de Heidegger, y esto quiere decir: pensar con el filósofo, conquistar la mayor cercanía a su experiencia y pensar sus ideas con su mismo rigor. Esto es bastante difícil en el caso de la *Kehre*, pues se trata de poder fundamentar la tesis según la cual dicha vuelta es la esencia que hace posible lo específico, único e in-

transferible del pensamiento de Heidegger en tanto pensar-el-ser y consiguiente comprensión de la metafísica como fenómeno inherente al *Da-sein*. La vuelta, por lo tanto, se halla entretrejida como horizonte fundamental en el pensamiento de *Ser y tiempo*, esto es, en la investigación que busca conquistar fenomenológicamente el fundamento necesario para poder pensar el ser en cuanto tal, o mejor: para redescubrir la experiencia del ser en cuanto experiencia de la diferencia ontológica (cf. esp. pp. 128, 134, 156, 174, 179, 187, 193, 198). Es visible que ambas temáticas se suponen mutuamente y forman un círculo. La circularidad embiste inmediatamente en cuanto se trata de pensar el ser en cuanto tal. Detenerse ante el círculo y no continuar equivale a una renuncia a la posibilidad de pensar. Lo decisivo no es salir del círculo, ha dicho el propio Heidegger, sino entrar en él de modo correcto. La clave para comenzar a juzgar una interpretación se halla en la forma cómo ha resuelto hermenéuticamente la circularidad.

En la obra de Pugliese, la circularidad que implica el problema de la vuelta ha sido presentada de la siguiente manera: La primera aproximación se realiza en la *Introducción a la temática*, sobre todo mediante la confrontación de las opiniones de algunos intérpretes de Heidegger, en especial Löwith, Müller y Schulz. Tras ello, en la primera parte del libro, *Historicidad y facticidad*, se presentan los rasgos constitutivos de la idea de *Kehre*, tal como se encuentran en las obras del llamado segundo Heidegger. En la segunda parte, *Mediación e histo-*

*ricidad*, se retoma el desarrollo de la analítica existencial. Así se muestra de qué modo la vuelta tiene su primera fundamentación en aquella; más precisamente, cómo la vuelta supone la idea de historicidad que Heidegger ha desplegado en *Ser y tiempo*, lo que permite, a la vez, mostrar que la analítica de la historicidad es la cumbre y la plenitud de sentido de dicha obra (cf. pp. 29, 88). Esto, a su vez, permite pensar que, aun cuando haya quedado incompleta, la obra es de por sí una unidad cerrada que, si bien no agota el pensamiento de Heidegger, requiere, empero, ser interpretada desde un nuevo horizonte, el de un concepto ya aclarado del ser, interpretación que Heidegger ha ido esbozando en sus obras posteriores.

Cada una de las partes del libro de Pugliese consta de tres capítulos. En la primera parte se lleva a cabo un progresivo descenso al significado de la vuelta y a su fundamentación en la analítica existencial. En el primer capítulo se trata de la inversión *Tiempo y ser* y de la estructura circular del "hecho" ontológico. En el segundo se estudia la historicidad de la facticidad y en el tercero el tema es la realización metódico-metodológica de la *Kehre* en el dominio de la historicidad trascendental.

Bastan los títulos enunciados para comprender cómo la circularidad propia de toda interpretación exhaustiva de Heidegger se esboza desde un horizonte decisivo: el tiempo. Los conceptos de tiempo, verdad y fundamento muestran un característico movimiento "*im Kreis*", con lo cual se anuncia la esencia de la vuelta en su interna posibili-

dad (p. 42). Uno de los rasgos más importantes del análisis de Pugliese consiste en que el problema de su investigación se sitúa, desde el comienzo, en su lugar propio: el hecho de que el *Dasein* no es tal sin la vuelta al ser y ésta no acontece sino desde la aclaración del *Da-sein*. Por eso el pensamiento de Heidegger puede ser caracterizado como el pensamiento que, en tanto lleva a cabo la vuelta, "se encamina a reconducir las estructuras obtenidas por el análisis existencial y el horizonte de su manifestación al fundamento que no es, que las hace posible y que se denomina ser" (p. 34). La vuelta no es, pues, sino la realización del retorno pensante al fundamento que no es (p. 37). La vuelta se corresponde esencialmente con el modo de ser del *Dasein*, con su nihilidad y con el hecho de que su ser se da en la forma de la comprensión como apertura temporal finita del ser (cf. p. 43). La vuelta es vuelta al ser, vuelta al fundamento no-ente. Pero, en tanto tal, ella es, en principio, vuelta del *Dasein*, en su nada, hacia el ser. Con esto el análisis de la vuelta se encuentra con el tema de la circularidad, encuentro que habrá de prolongarse hasta que se reinteprete la circularidad en función de toda la analítica existencial. Pugliese aborda esta temática ante todo para señalar que la "esencia" del hombre se corresponde con la oculta esencia de ser (cf. pp. 43-45). Y así brota la tesis central del libro: la vuelta está ya en *Ser y tiempo*: Hay que aclarar "la vuelta como una posibilidad 'interna' del planteamiento existencial-preontológico" del pensamiento de Hei-

degger (p. 47; cf. 48). Esto es suficiente para comprender cómo la obra de Pugliese es un pensar con Heidegger, pues éste mismo ha aclarado que la vuelta abarca todo su pensamiento. La labor de Pugliese ha consistido en una re-construcción de esta estructura fundamental, reconstrucción fiel que de antemano renuncia a toda crítica (cf. p. 89).

La tesis central se despliega en el segundo capítulo de la primera parte. Aquí se muestra a la vuelta en el horizonte de la superación de la metafísica. Esta superación no tiene, en Heidegger, el sentido del acceso a una ciencia que extirpase la ingenuidad o la carencia de rigor que sería propia de la metafísica. La superación heideggeriana está pensada como paso-atrás (*Schritt-zurück*) a partir de la metafísica, y el paso-atrás sólo es posible como vuelta al sentido del ser en cuanto tal (cf. pp. 52-53). Ahora bien: este paso-atrás en el que se recupera la diferencia ontológica se halla involucrado en el ser del *Dasein*. Esto es claro si se piensa que la analítica existencial es abierta, en *Ser y tiempo*, en función de la programada destrucción de la historia de la ontología. Y *Kehre* es el "nombre" para todo este pensar, no para uno o varios de sus momentos. La vuelta ya se halla, pues, en la definición del *Dasein* contenida en *Ser y tiempo* (cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963<sup>10</sup>, p. 42). La comprensión y fundamentación de esto es uno de los valores del libro de Pugliese. El desarrollo del nexo que hay entre el *Dasein* y la superación de la metafísica lleva a considerar que la historicidad, tal

como es dilucidada en la analítica existencial, contiene la estructura ontológica básica de la vuelta como fenómeno inherente al ser (Pugliese, p. 179). Por eso Pugliese trata de mostrar que la superación, que es pensada como cambio fundamental en la determinación de la esencia del hombre, y por eso también la esencia de la vuelta, deben ser interpretadas a partir de la estructura básica de la historicidad, entendida como su posibilidad más íntima (p. 56). De ahí la tajante afirmación del autor: "El tema de la historicidad se revela, en una interpretación del pensamiento de Heidegger, como lo primario y filosóficamente más relevante" (*ibid.*, Cf. 123).

La palabra *Kehre* nombra, pues, tanto la posibilidad ontológica de la vuelta, posibilidad que es propia de la facticidad, como el giro históricamente condicionado de la comprensión del ser (p. 69); no se trata de dos significaciones distintas, sino que, más bien, ambas se originan en "dos momentos de un mismo fenómeno: la manifestación del ser" (p. 72). El tercer capítulo corona este análisis, en tanto integra la vuelta, pensada como acontecimiento histórico, en la realización del pensar de Heidegger. Esto equivale a mostrar de qué modo Heidegger aparece como factor decisivo en la constitución de una época en cuanto ella pertenece a la historia del ser. La vuelta heideggeriana es, según Pugliese, la conversión del pensamiento hacia su origen y el situarse en él (p. 75). Y, por otra parte, la circularidad de la vuelta muestra que la ontología no puede ser fun-

dada de manera *puramente ontológica*; tiene como base un fundamento óntico: el ente que comprende el ser (p. 76).

Con esto se puede realizar el tránsito a la segunda parte del estudio. En la primera se ha buscado poner en su conexión esencial la historicidad y la vuelta (p. 150). La segunda parte dilucida las condiciones que han hecho posible tal conexión. Se muestra, pues, cómo el pensamiento de Heidegger arriba a la aclaración de la historicidad. Los tres capítulos analizan de qué modo se da esta temática en *Ser y tiempo*. El objetivo es conquistar el suelo fenomenológico a partir del cual se pueda tener acceso a la experiencia heideggeriana del ser, experiencia pensada desde la vuelta como historia del ser, como juego de *Er-eignis* y *Eut-eignis*. En tal sentido, Pugliese logra franquear la entrada de una de las vías más seguras que conducen a la experiencia (heideggeriana) del pensar: la que lleva desde la temporalidad originaria de la existencia a la historicidad (cf. p. 123) y, de esa manera, al encontrarse en el envío que destina (*Geschick*).

El tema del tiempo es desplegado en el segundo capítulo. Aquí se puede alcanzar una clave para la comprensión de la vuelta en tanto se pasa de la analítica de la temporalidad, contenida en *Ser y tiempo*, al análisis de la constitución fundamental del tiempo contenido en la conferencia *Zeit und Sein* (ahora publicada en *Zur Sache des Denkens*, pp. 1-25). Hecho esto, siguiendo el hilo conductor de la analítica de la existencia, en el tercer capí-

tulo se aborda el tema de la estructura fundamental de la historicidad. Aquí aparecen algunas ideas básicas de la interpretación de Pugliese, que cierran los caminos abiertos en la primera parte. Se trata, ante todo, de la constitución trascendental de la existencia, que siempre implica algo más que una mera trascendencia del *Dasein* (cf. pp. 194, 197); en segundo lugar, se trata de la idea de *Wiederholung* (el re-tomar o repetición), cuyo papel como fundamento ontológico-fundamental de la vuelta y el paso-atrás comienzan a iluminarse aquí (cf. p. 191) para desplegarse en toda su amplitud en la conclusión de la obra (cf. esp. pp. 209-211, 213). En este punto, el análisis de Pugliese alcanza uno de sus mayores logros. Su interpretación puede mostrar la estructura de la historicidad como estructura de la comprensión del ser (p. 174) y hacer visible que la historicidad es el tema culminante de la ontología fundamental, la base que da sentido a la vuelta y el nexo a través del cual el pensamiento posterior de Heidegger se despliega desde los resultados de la analítica ontológico-fundamental (p. 179; cf. 186, 188, 207, 208). De ese modo, el autor puede insistir en el tránsito que lleva desde la historicidad a la historia del ser (p. 192), tránsito inscripto en la estructura misma del *Da-sein* y que es esencial para penetrar en la experiencia heideggeriana del ser. Y en este contexto la vuelta se manifiesta como condición para una ontología general de la historia en el sentido de una interpretación trascendental-ontológica sobre la base de la pro-

blemática del ser (p. 187). La historicidad es, pues, el concepto estructural, ontológicamente formulizado, de la trascendencia, lo que hace posible afirmar que en el fondo de la *Kehrburkeit* de la *Kehre* yace la trascendentalidad en cuanto historicidad (p. 198). Pugliese recurre a la idea de trascendencia, que desaparece en las últimas obras de Heidegger, para nombrar la todavía no experimentada verdad del ser en el sentido de su presencia (p. 199). Esto le permite introducir la idea de mediación, en tanto mediación de la mismidad de lo mismo (p. 201; cf. 216), con lo cual puede señalar rasgos característicos de la situación histórico-tradicional del pensar heideggeriano. Queda por resolver — y esto permanece abierto en el libro de Pugliese — el problema de la forma y los límites dentro de los cuales las palabras de la tradición permitan ingresar en la experiencia heideggeriana del ser y hasta dónde dichas palabras sean un obstáculo para ello.

La conclusión desarrolla los nexos que se fueron descubriendo en los análisis anteriores. La historicidad es mostrada como el todo ontológico del acontecer. Re-tomar, vuelta e historia del ser aparecen como aspectos coherentes de la misma idea fundamental en su despliegue circular. Este revalorar la idea de *Wiederholung*, por encima de las implicaciones "existencialistas" que se le dieron, es otro de los méritos de la interpretación de Pugliese. En suma: la historicidad trascendental, como dominio de la mediación de lo mismo y de la vuelta al fundamento no-ente, es, según Pu-

gliese, el ámbito en el que se puede construir la mismidad ontológica de la temporalización del ser del *Dasein* y la manifestación del ser (p. 214; cf. 216). En este ámbito, la repetición existencial y la repetición de la pregunta por el ser no son dos cosas distintas sino sólo dos momentos metódicamente diferenciables (*ibid.*): la repetición existencial adquiere todo su sentido en tanto repetición de la pregunta por el ser (pp. 214, 216, 217).

Se trata, como se ve, de un denso análisis que investiga minuciosamente y con fidelidad el despliegue del pensamiento de Heidegger en su dirección esencial. Ahora se podrían señalar sus limitaciones, que se hallan, sobre todo, en la interpretación del tiempo (no del tiempo originario, existencial, de *Ser y tiempo*, sino del tiempo en cuanto tal de *Tiempo y ser*) y, por ende, en

la interpretación del sentido y los alcances de la co-pertenencia ser y tiempo (cf. esp. pp. 204-205). Pero tales limitaciones son las del mismo pensamiento de Heidegger, que Pugliese expone con respeto y autoridad. Y esas limitaciones no son imputables a un descuido del pensador; más bien se trata de la cosa del pensar, que brota como falta o como ausencia en lo más cuidadosamente pensado, a saber: el significado que tiene el hecho de que el núcleo temporal de la historicidad sea la irrupción del ser. Pensar esto es comenzar a pensar según la *Kehre* y entrar en el más profundo diálogo con Heidegger. El libro de Pugliese, con su ejemplar precisión, contribuye a que esto pueda llegar a ser posible.

Edgardo Albizu

ALBERTO ROSALES, *Transzendenz und Differenz — Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1970), 320 pp.

La aparición de este libro debe ser saludada como un acontecimiento grato para los estudiosos del pensamiento de Heidegger. En su mayor parte está dedicado a *Ser y Tiempo* y consiste esencialmente en un estudio de la analítica del existir en función de la diferencia ontológica. No poseíamos todavía un trabajo de este tema, y, sin duda, hacía falta, pues en *Ser y Tiempo* la distinción entre ser y ente no aparece tratada en forma temática. Probablemente, como el autor nota, tal tratamiento

temático estaba reservado para la tercera sección, no publicada, de la primera parte de dicha obra. Pero Rosales no persigue, según él mismo manifiesta, una reconstrucción de ese fallido proyecto de publicación. (Ya veremos que, por el contrario, se desentiende demasiado de esa tercera sección, la cual, a nuestro entender, por lo menos en su idea capital, debía ser tenida en cuenta para la interpretación "de fondo" de las dos primeras secciones publicadas.)

El juicio que la lectura del libro

nos ha permitido formar acerca de la solución de los múltiples problemas interpretativos particulares es muy diferente del que cabría formular sobre lo que acabamos de llamar interpretación "de fondo", es decir, determinación del sentido último del pensamiento del filósofo estudiado. Por eso conviene tener presente la distinción entre esos dos planos de la exégesis. Comenzaremos nuestra consideración por el primero de ellos.

Dado que la tarea principal propuesta es repensar *Ser y Tiempo* incluyendo en ese pensamiento la explicitación de la doctrina de la diferencia ontológica, hay dos maneras de cumplirla. Una de ellas consiste en analizar primero la doctrina de la diferencia contenida en *La esencia del fundamento*, donde se halla más explícitamente expuesta, para injertarla después en *Ser y Tiempo*. La otra es la que se atiende exclusivamente a los textos de esta obra para encontrar en ellos la doctrina que contienen implícita sobre la diferencia. Esta segunda es la elegida por el autor. Evidentemente es la única que puede conducir a resultados útiles desde el punto de vista de la interpretación. La doctrina del opúsculo sobre la esencia del fundamento le servirá de confirmación en la medida en que coincida con ella, pero no de justificación. Sin embargo, es lógico suponer que dicho opúsculo haya servido en este caso de orientación previa.

El tema está desarrollado con un amplísimo bagaje de conocimientos acerca del Heidegger de la primera época, y esos conocimientos son sistemática, prolijamente explotados al

servicio de la finalidad interpretativa señalada. No sólo no se eluden las dificultades, sino que se va atinadamente a su encuentro, y el autor peca tal vez por su notorio deseo de no omitir nada que pueda arrojar alguna luz sobre los problemas que le salen al peso, por secundarios que sean. Pues esto conduce a un detallismo que puede considerarse excesivo y que sin duda perjudica la visibilidad de los objetivos principales y hace perder al lector con frecuencia el camino real de la investigación. Pero este inconveniente queda contrapesado con la buena calidad de los comentarios, como si fuera el precio que hay que pagar para que el libro cumpla, además de la finalidad expresada en su título, la de constituir un comentario del contenido fundamental de *Ser y Tiempo* y de otras obras tempranas de Heidegger, en especial *La esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*. En ese aspecto de la tarea el autor se pliega dócilmente al peculiar sesgo heideggeriano, y se ha apropiado en forma sorprendente su vocabulario, que maneja con libertad. En ninguna parte aflora el intento expreso de una posición crítica propia, lo que no ha de señalarse como censura, sino como la manera adecuada de ceñirse al objeto perseguido. Su actitud fundamental no es la de disentir, ni la de aprobar, sino la de comprender. Ello hace de su trabajo, buen fruto de artesanía filosófica, un libro útil.

La presencia del pensamiento de la diferencia ontológica en *Ser y Tiempo* es notaria ya desde los primeros capítulos, y el autor señala a ese efecto el énfasis que pone Hei-

degger en advertir que "el ser no es un ente", calificando el dar cuenta de tal distinción de "primer paso en la comprensión del problema del ser". Por eso, en la medida en que estamos en relación con el ser, hemos ya trascendido al ente; donde se pone de relieve la relación íntima e indisoluble entre el problema de la diferencia y el de la transcendencia (esta última tratada expresamente en *Ser y Tiempo* como *Dasein*, estar-en-el-mundo, comprender, hallarse en medio del ente, para mencionar sus modos principales). Ello justifica la unión de ambos términos en el título del libro que comentamos.

La comprensión de esa relación es el hilo conductor que guía al autor, pues los problemas de la transcendencia, totalmente desarrollados en *Ser y Tiempo*, contienen implícitamente todo el pensamiento de la diferencia. Se trata, pues, de profundizar en dicha relación y de hacer visibles sus múltiples articulaciones.

Para ello comienza por ocuparse de la relación entre ser y ente en toda su posible significación y dentro de cada tipo de ser (*Seinsart*), por ejemplo, *Erschlossenheit*, *Entdecktheit*, *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*; y poco a poco va concentrando su atención en aquella diferencia que Heidegger ha calificado expresamente como ontológico, es decir, en la diferencia entre el ser y el ente como tales. Hace a ese respecto una separación conceptual muy pertinente entre tipo de ser (*Seinsart*) y onticidad (*Seiendheit*), nombre este último de su propia elección para significar unitariamente algo que

Heidegger llama sólo con nombres especiales: la utensilidad (*Zughaftigkeit*) del utensilio, la sustancialidad de lo obsistente (*Vorhandenes*), y que es distinto respectivamente de la admanalidad (*Zuhandenheit*) y de la obsistencia (*Vorhandenheit*).

La investigación se define concretamente como estudio de la diferencia ontológica recién a partir del capítulo VI, que trata del lugar donde tal diferencia tiene su asiento. Dicho lugar es el ser del *Dasein*, su estar-en (*In-sein*), en el cual hay que distinguir dos momentos esenciales: el *comprender* (un liberar el ente para sus dos posibilidades principales, la *Erschlossenheit* y la *Entdecktheit*) y el *hallarse en medio del ente* (*Befindlichkeit*). Hay diferencia ontológica, porque hay diferencia entre *Verstehen* y *Befindlichkeit*, constituyentes de la transcendencia, o sea, de la apertura de mundo. Este paralismo entre diferencia ontológica y dualidad transcendental no se refiere al ser y al ente en su facticidad de cada caso, sino sólo a sus respectivos horizontes transcendentales del ser-qué (*Was-sein*) y del que-es (*Daß-sein*), los cuales, a su vez, posibilitan y fundan, primero, la diferencia entre ser de tal tipo (*Seinsart*) y ente de dicho tipo; después la diferencia entre el ser particular de cada caso y el ente de ese ser.

Al mismo tiempo descubre el autor la relación entre el existir decaído (*Verfallen*) y la diferencia. Pues la distinción de ser y ente fundada en *Verstehen* y *Befindlichkeit* acontece en la verdad del ser en que el *Dasein* está, según *Ser y Tiempo*, originariamente. Pero el *Dasein* no

se halla habitualmente en la verdad, sino en la no-verdad, o sea que su existir está decaído. Tal decaimiento, en cuanto ocultación de la verdad, es ocultación de la diferencia ontológica. Tal ocultamiento no consiste meramente en no comprender tal diferencia (en ese caso no habría nada que ocultar), sino en no comprenderla como diferencia, o sea, en no poder interpretarla sino como una diferencia entre entes.

Con la misma claridad se llega a radicar la diferencia ontológica y la diferencia transcendental entre *Verstehen* y *Befindlichkeit* en la finitud, que el autor interpreta exclusivamente como finitud humana. A ese respecto los dos citados modos de la transcendencia se revelan en su unidad como recíprocamente coperteneientes, pues el comprender, entendido como poder (libertad, poder de proyectar posibilidades) predibuja a la sensibilidad del hallarse (*Sichbefinden*) la posibilidad transcendental de un manifestar ente independiente de dicho manifestar. Es así que, al mismo tiempo que el comprender se muestra como fundamento del ente en su ser, ese fundamento fundamenta la carencia de fundamento (*Abgrund*) con que el ente se ofrece dentro del horizonte propio del *Sichbefinden*. Esta carencia de fundamento se verifica en el *factum* de que el ente es, en vez de no ser.

Al mismo tiempo se ofrece aquí la posibilidad de establecer una conexión entre *Ser y Tiempo* por un lado y *La esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?* por otro; pues en la segunda de esas obras, así lo hace constar el autor en los capí-

tulos finales, el fundamento, entendido como poder, libertad y *Grund des Abgrundes*, o sea, de la facticidad, será interpretado por Heidegger como *exigencia del fundamento que falta*, y, en consecuencia, como condición transcendental de todo *porqué* ontológico y óntico, o, lo que es lo mismo, como libertad (apertura de posibilidad) para el fundamento. Además, en el *factum* de ser, en vez de no ser, se funda la pregunta fundamental de la metafísica: ¿por qué hay ente y no nada?, que es el primer porqué de los así exigidos.

Pero lo mismo en la analítica existencial que en el opúsculo sobre el fundamento, el poder y la libertad son *poder de no poder* y *libertad de ligarse* (idea esta última que recibe un particular desarrollo en *La esencia de la verdad*). Tal libertad de no tener libertad es la condición de posibilidad de todo constreñimiento por la facticidad y de todo sometimiento al ente, en tanto que éste no es producido, sino encontrado (*vorgefunden*). Todo lo cual puede decirse con una palabra: que tal poder y libertad son *finitos*.

La finitud queda mostrada así como el fundamento remoto de la diferencia ontológica; no, sin embargo, como fundamento último, según el autor acertadamente señala, pues toda esta estructura existencial descansa, por su parte, en la temporalidad transcendental del *Dasein*, la cual contiene el sentido último del ser como tal, ser, a su vez, cuya verdad se da sólo en la medida en que se diferencia del ente.

La finitud no recibe, señala el autor en *Ser y Tiempo*, el trata-

miento expreso que corresponde a su función fundamentante, porque, igual que la diferencia, estaba probablemente reservada para la tercera sección de la primera parte de la obra mencionada. Pero lo que omite decir aquí Rosales es que esta finitud programada para la tercera sección no podía ser ya la finitud humana, y prueba de ello la tenemos en que el lugar de esa finitud, el *Da-sein*, se deshumaniza ya en los trabajos de Heidegger inmediatamente posteriores a *Ser y Tiempo*, sobre todo en *Kant y el problema de la metafísica*, donde se habla del *Dasein im Menschen*, como quien se refiere a lo no-humano en el hombre. No siendo la esencia del hombre nada humano, está franco el camino para el "deshumanismo" que debía campar en la referida tercera sección y que, después, transformado por la *Kehre*, aparece plenamente en la *Carta sobre el humanismo*. El autor del trabajo que comentamos no tiene en cuenta para nada esta segunda dimensión del *Dasein* y de la finitud, y ello repercute desfavorablemente sobre su interpretación "de fondo" del pensamiento heideggeriano. Pero con esto ya estamos de lleno en el anunciado segundo tema de nuestro comentario.

El autor describe con énfasis las estructuras de la "dependencia" (*Angewiesenheit*) en que se encuentra el *Dasein* respecto del ente, del echamiento (*Wurf*), que hace surgir al mismo tiempo de un lado el descubrir y de otro el ente descubierto como pre-dado; pone de relieve el fundamento que el *Dasein* recibe del ente y el papel de la libertad como fundadora del sometimiento a una medida exterior. Pero nada de eso

aminora en lo más mínimo lo que podríamos llamar primacía del *Da-sein* sobre el ser. Según la doctrina de *Ser y Tiempo* el ente tiene esa primacía sobre el *Dasein*, pero el ser no. El ser tiene su fundamento en el *Dasein*. Rosales se atiene estrechamente a esta doctrina.

Ciertamente la *Angewiesenheit*, la *Geworfenheit*, la facticidad, la libertad para el sometimiento, son todas estructuras existenciales y se resuelven en el ser del *Dasein*. Lo que, por ejemplo, el comportamiento (*Verhalten*) del *Dasein* descubre en épocas geológicas en que el hombre todavía no hollaba la superficie del planeta, tiene un ser sido que se reduce en última instancia a la temporalidad transcendental del *Dasein*. Pero, nos preguntamos, ¿es eso la última palabra de *Ser y Tiempo*? Sin duda que no. Sabido es que la parte publicada es sólo fragmento. En el todo de la obra, tal como estaba originariamente planificada, y cuyo sentido ha sido revelado por Heidegger con posterioridad a su publicación, esa subordinación del ser al *Dasein* pierde por completo su carácter aparente de tesis absoluta, pues igualmente verdadero es lo contrario, a saber, que el *Dasein* depende del ser. Y ello es así, porque esa doble dependencia significa una interdependencia, una recíproca copertenencia, que, por razones metodológicas y de condicionamiento histórico, no ha podido ser expuesta en forma conjunta y simultánea; más bien se ha elegido un camino de ida del ser a su fundamento en el tiempo, que debía ser completado por otro de vuelta del tiempo a su fundamento en el ser, porque el *Dasein*

y el ser son recíprocamente fundamento el uno del otro. Los conceptos de *Geworfenheit* y facticidad no son otra cosa que la puerta que el filósofo ha dejado ya desde el principio deliberadamente abierta para dar cabida a la *inversión complementaria* del punto de vista. Ciertamente, al ejecutarse esta inversión, no se produjo en el modo originariamente proyectado. En ocasión (y no por causa) de ella fue necesario hacer abandono del método de la hermenéutica transcendental. Obligó a ello una interpretación adecuada al carácter histórico-esencial del ser. Este abandono fue sí algo imprevisto en el plan original y significó una renovación a fondo de la totalidad del pensamiento. Los mismos objetivos fundamentales del plan original, imposibles de realizar con el instrumental hermenéutico, han sido, gracias a ese cambio (a esa *Kehre*) realizados de otra manera. Y dentro de esa mismidad de los objetivos fundamentales está la tesis de la *interdependencia* entre *Dasein* y ser, o, como se dice ahora en la nueva terminología también, entre la esencia del hombre y la esencia del ser.

Esta interdependencia es una *invariante* de ambas etapas del pensar heideggeriano.

Que el autor del libro que comentamos no lo entiende así lo muestra de modo evidente el pasaje de pp. 313-314, en el cual, pretendiendo exponer la motivación de la *Kehre*, la presenta como un movimiento de *abandono* de la tesis según la cual el origen del ser está en la transcendencia (*Dasein*) y de su *reemplazo* por la tesis contraria según la cual "el ser no tiene su origen en la transcendencia". En verdad, jamás estubo en la mente de Heidegger el reemplazar una de esas tesis por la otra, sino hacer valer las dos simultáneamente, aun cuando expositivamente, en el plan originario de su pensamiento, una de ellas sucediera a la otra. Por esta razón, queriéndolo o no, la posición interpretativa de Rosales en esta cuestión lo alinea entre los seguidores de Karl Löwith, quien parte de la base de la contradicción en Heidegger entre el primado del *Dasein* y el del ser.

ANTONIO FERNÁNDEZ PEREIRO

ASTRADA, CARLOS, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (Buenos Aires, Juárez Editor S. A., 1970).

La obra que comentamos es la última publicada en vida por ese gran pensador y maestro argentino que fue Carlos Astrada, la cual alcanzó a ver impresa poco tiempo antes de morir, a fines del año 1970.

A Astrada cabe el reconocimiento de ser el primer expositor e intérprete del pensamiento heideggeriano

en nuestro país, dedicando, a partir de 1930, notas, ensayos y libros a un abondamiento de su principal problemática. Ya en esa época, o sea a poco tiempo de la publicación de los primeros grandes títulos por parte de Heidegger, acertó al predecir la extraordinaria gravitación que habría de ejercer en nuestra época, só-

lo comparable con la que tuvo Hegel en la primera mitad del siglo pasado. Varios trabajos testimonian esta tarea de adhesión esclarecedora —cuando no de enfrentamiento abiertamente polémico, que es también una forma de clarificación—, desde la reseña de *Was ist Metaphysik?*, de 1930, aparecida en la Revista *Síntesis*, hasta este *Martin Heidegger* que ahora nos ocupa, pasando por *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *Ser, humanismo, "existencialismo"* (1949), *La revolución existencialista* (1952), *Fenomenología y praxia* (1967), para no citar sino los principales. Colaboró, además, en el volumen *Martin Heidegger Einfluss auf die Wissenschaften* (1949), publicación conjunta de homenaje a los sesenta años cumplidos por el maestro, con el ensayo titulado "Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis". Algunas veces hizo de intérprete ortodoxo, otras de apasionado crítico mordaz, pero siempre, por sobre todo, de lúcido buceador del muy difícil, por profundo, pensar heideggeriano. Alguna vez estuvo al lado, asimilando su poderosa influencia, de quien fue su maestro directo —privilegio del que pocos argentinos pudieron gozar—, otra se apartó de él, aunque continuando la lectura aguda de sus obras, siguiendo sus pasos con ánimo "pesquisidor" (el término es muy suyo), quizás, pensamos, con la secreta esperanza de poder encontrar nuevas coincidencias que superasen las pasadas diserepancias. Pero en cualesquiera de esos momentos, de aceptación o de rechazo, acertado o no, mostró Astrada su proverbial lealtad y sinceridad consigo mismo

y con lo que él estimaba verdadero en cada ocasión. Hoy, con este libro, Astrada vuelve a Heidegger, y su gesto no puede dejar de causarnos profunda impresión: lo sentimos como el reconocimiento final del hombre y del filósofo hacia quien, "con su palabra fértil en sugerencias, en la que seguimos percibiendo el timbre y la jerarquía de su mensaje especulativo", supo crear en su espíritu el "verdadero vínculo del discípulado". Y si el primer acercamiento fue hacia el Heidegger de los inicios de un pensar evolutivo, este actual busca la aproximación al último, en quien se ve la posibilidad de una apertura a la dimensión dialéctica a partir de la famosa Kehre, vuelta o inversión de un pensamiento que pretende así contribuir a la de toda la historia de la metafísica occidental.

Indudablemente, el libro que reseñamos comienza a ser novedoso a partir de esta segunda vinculación de Astrada con Heidegger. En efecto, tanto la Introducción como los primeros capítulos son reediciones, a veces retomadas por un nuevo pensar, de páginas publicadas con mucha anterioridad, especialmente extraídas de su ensayo de 1949, *Ser, humanismo y "existencialismo"*, que llevaba justamente por subtítulos: "Una aproximación a Heidegger". Creemos que con esta transcripción Astrada ha querido, a la par que presentar de una sola vez la visión total de su continuo repensar al maestro, convalidar hoy su posición primera, del mismo modo como va a intentar, a la luz de nuevas producciones aparecidas, fundamentar la que resultó última.

Entre ambas situaciones tempora-

les de vinculación, Astrada analiza, en sección aparte, la que llama "etapa de transición hacia la problemática de la vuelta", comentando sucintamente *Einführung in die Metaphysik*, curso de verano de 1935, publicado recién en 1953, y los diversos ensayos agrupados en *Holzwege*, de 1950, correspondientes a cursos y conferencias de la época subsiguiente, o sea de 1936 en adelante. Tanto en la *Einführung* como en los *Holzwege* hace notar nuestro autor, acertadamente, el comienzo de realización que alcanza ya a poseer la *Kehre* heideggeriana, que intenta ahora decididamente pensar en sí mismo el fundamento que pasó oculto y olvidado para la metafísica occidental: la dimensión ontológica del ente, aunque para llevar a cabo la tarea sea necesario seguir con peligro de extravío caminos aún no transitados, o abrir nuevos a sabiendas de que no conducirán a ninguna parte, pero con la seguridad de que, en alguna medida, han de contribuir a orientar el pensamiento venidero. A estos análisis siguen otros, referidos a publicaciones inmediatamente posteriores, pero ubicadas en la misma línea: *Was heisst Denken?*, de 1954, sobre cursos de 1951 y 1952; los ensayos reñidos en el volumen *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, de 1944, segunda edición ampliada de 1951; *Das Wesen der Wahrheit*, conferencia de 1930, publicada en 1943, segunda edición con nota final en 1949, que reviste gran importancia por realizar ya el giro de la problemática heideggeriana y completar así *Sein und Zeit* con lo allí expresamente omitido.

Astrada advierte en este momento de transición, a la par que el aspecto

positivo de constitución de un pensar directo e inmediato —no "metafísico"— de lo ontológico, el negativo —muchas veces subrayado en anteriores publicaciones— de una desviación de ese mismo pensar hacia lo mitológico y arcaizante, lo cual, al excluir toda referencia a la dimensión existencialmente humana, hace del ser una potencia trascendente e innominada, mítica y por tanto óptica. Aunque respetamos la opinión del autor —como respetamos y apreciamos siempre la autenticidad y consonancia de su vida y pensamiento— debemos acotar que nunca la compartimos, y en este mismo volumen dedicado al maestro alemán exponemos una interpretación fundada en la visión total y unitaria de su obra, la que, a nuestro juicio, descarta completamente la posibilidad de una tal aseveración.

Por el camino de la praxis existencial, unidad estructural de teoría y praxis, y de su desenvolvimiento alienante en el mundo de la técnica contemporánea, lo que posibilitaría una apertura al pensamiento marxista, Astrada esboza el nuevo vínculo que lo uniría a Heidegger. Esta conexión entre el concepto hegeliano-marxista de alienación y la praxis existencialmente humana, fundada en la esencial historicidad de la dimensión ontológica —posibilidad reconocida por el propio Heidegger en *Über den Humanismus*—, había sido intentada por nuestro autor en varios trabajos anteriores, desde una conferencia sobre "La praxis en Heidegger y en Marx", incorporada, como capítulo XIII, al libro que comentamos, hasta *La revolución existencialista*, de 1952. Ahora nos la presenta en forma quizás más or-

gánica y con mejor visión de las perspectivas ante la publicación de capitales títulos que han venido a cerrar (dentro de lo publicado hasta hoy) el curso evolutivo del pensamiento heideggeriano; tales, principalmente, *Der Satz vom Grund* (1957, sobre curso y conferencia de 1955 y 1956), *Identität und Differenz* (1957), *Grundsätze des Denkens* (1958), *Die Technik und die Kehre* (1962) y *Kants These über das Sein* (1962).

A la capital importancia revolucionaria en lo social y político que Astrada atribuía en 1952 a la praxis existencial, tal como surgía de *Sein und Zeit* y obras contemporáneas, se agrega ahora la misión transformadora (y salvadora) que ella puede y debe cumplir en el mundo histórico-planetary de la física atómica en su unidad con la técnica contemporánea, ante el peligro que ellas entrañan para el hombre del futuro. Entroncado el pensar de Heidegger, desde este ángulo de enfoque y en función de su apertura a la dimensión dialéctica, con los de Hegel y Marx, sus posibilidades ya no sólo interpretativas, sino fácticamente transformadoras y esencializadoras del hombre actual y de su mundo se renuevan y fortifican, tornándose en mayor medida factible su objetivo

fundamental de superar la metafísica de Occidente, y con ello, la recuperación de la dimensión ontológica del hombre, a punto hoy de ser ocultada para siempre.

El libro incluye, en Apéndice, las traducciones de dos textos de Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* y *Platons Lehre von der Wahrheit*; el primero vertido directamente por Astrada, supervisada por él la versión del segundo debida a Norberto V. Silveti. Ambas aparecieron originariamente en los *Cuadernos de Filosofía* de los años 1948 (n° I) y 1953 (n° VII), por ese entonces bajo su dirección. Cierra la obra un tercer Apéndice que resume, en traducción, la discutida entrevista mantenida por el periodista Towarnicki y el filósofo J.-M. Palmier, representando ambos a la revista francesa *L'Express*, con Heidegger, en ocasión de su ochenta aniversario, publicada en su número del 20 al 26 de octubre de 1969 con el título de *Entretien avec Heidegger*. El contenido de la misma, de gran interés por los temas planteados y la lucidez de las respuestas de Heidegger, quien revela poseer aún la misma agudeza revelada en todos sus escritos, torna superflua toda polémica acerca de su autenticidad.

Bruno L. G. Piccione

LAFFOUCRIÈRE, ODETTE: *Le destin de la pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger* (La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, 1968).

A la frondosa bibliografía heideggeriana —que entre libros y artículos publicados sobrepasa ya

los tres mil estudios— se suma esta obra de Mademoiselle Laffoucrière, discípula en Friburgo de Heidegger,

quien, en breves palabras preliminares, avala y recomienda elogiosamente la publicación del trabajo.

La autora centra su investigación en la interpretación y proyecciones de la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto" —más que mera frase, la expresión sintética de una de las formas del nihilismo nietzscheano—, analizada por Heidegger en varias de sus obras, pero especialmente en el ensayo homónimo del *Holzwege* y en los dos tomos del *Nietzsche*. El propósito de la autora es mostrar —siempre siguiendo las sendas abiertas por su maestro y muchas veces parafraseando sus asertos— que el mencionado dicho resume la decadencia del espíritu de Occidente, la que, en su esencia, no es otra cosa que la crisis de la metafísica toda. Que por tanto, si bien la frase, aunque conocida textualmente por Hegel en 1807, fue esgrimida como arma polémica por Nietzsche, sus antecedentes se remontan a los inicios mismos de la metafísica occidental, que ya nace decadente al ocultarse para sí misma el tema propio de su pensar. De ahí la tarea que toma a su cargo la autora de rastrear la constitución de esta metafísica a través de sus principales pensadores, desde Parménides en adelante, mostrando que el oscurecimiento y la muerte de Dios —y de todo el mundo suprasensible que él simboliza— corren parejos con el ocultamiento y olvido que la metafísica hace de su verdadero fundamento. La superación de esta metafísica pone el pensar en camino hacia el ser olvidado, camino que es "destino", destinación y envío del ser al hombre. Este encaminamiento del pensar representa a la par y

conjuntamente, según la tesis de la autora —tesis que, por otra parte, y con las debidas aclaraciones, ya está en Heidegger—, una orientación hacia el auténtico Dios, el Dios divino hasta ahora sepultado por el concebido como *causa sui* por la metafísica occidental. Desde esta perspectiva, la sentencia "Dios ha muerto" anuncia el nacimiento de la etapa superadora de esta metafísica, esto es, en términos heideggerianos, el advenimiento del puro pensar ontológico, que será sin Dios, pues ha abandonado el Dios de los filósofos, pero que quizás —y por lo mismo— es el que está más próximo al Dios Divino.

Apretada y valiosa síntesis interpretativa de la última fase del pensar heideggeriano realiza la autora en la *Introducción* a la obra; síntesis sobre todo de lo que aquí más viene al caso, que es la mostración de la constitución onto-theológica de la metafísica, de cómo, por lo tanto, Dios ingresa en la filosofía, y de la superación —descendiendo a sus ocultos y olvidados fundamentos— de esta metafísica onto-theológica a través del *paso atrás* que haga factible el reencuentro de la experiencia originaria del ser y la orientación del pensar hacia el verdadero ámbito de su destino.

La metafísica —que debe ser superada en tal sentido y por dicho proceder— encierra una concepción errada tanto del ser como del hombre. Del ser, por el clásico movimiento del filosofar que va del ente al ser, del ente a su entidad, y la consiguiente representación del ser como concepto supremo, universal, indefinible y comprensible de suyo. De aquí la substancialización del ser

como presencia de lo presente y la interpretación de su temporalidad en función del concepto vulgar de tiempo, que otorga prioridad y relevancia al presente por sobre los otros dos éxtasis, que de este modo se le subordinan. Concepción errada del hombre, por otra parte, en tanto es enfocado como subjetividad, ente aislado e independiente con posteriores relaciones con el mundo que lo enfrenta. En este esquema sujeto-objeto concluye la metafísica, de ahí su inevitable transformación en teoría del conocimiento, característica determinante de la filosofía moderna.

No quiere esto decir que la metafísica no haya pensado y hablado acerca del ser, así como no ha dejado tampoco de hacerlo sobre el tema del hombre; pero el ser en tanto ser ha permanecido impensado y, por ende, inexpresado. La verdad del ser, esto es, su apertura, revelación o manifestación que se temporiza desde sí misma y constituye todos los mundos y tiempos mundanos, este ser —que es el de Heidegger— no ha sido ni siquiera rozado por el pensamiento metafísico. Exactamente lo mismo ha sucedido con el hombre en tanto ámbito originario de presencialización ontológica. Y ello no puede ocurrir de otra manera dada la unidad estructural que ser y hombre configuran. Lo que significa *ser* sólo adquiere sentido en el espacio abierto por el *Da*, el *ahí* del *Dasein*, o bien, en otros términos, en la dimensión de la comprensión y del pensar ontológicos que revelan la irrupción del ser en los dominios propios del hombre. Quién es el hombre —dirá Heidegger en *Einführung in die*

*Metaphysik*— no es en modo alguno cuestión antropológica sino ontológica, en conexión esencial, por tanto, con la pregunta ¿qué pasa con el ser?

A través de la brecha abierta por esta concepción substancialista del ser como entidad, fundamento del ente, presencia permanente, se introduce Dios en la metafísica occidental. Porque esta entidad, surgida por abstracción a partir del ente, es transportada a la jerarquía del más alto ente, del ente supremo, quien reúne en sí todas las perfecciones y es, por consiguiente, divino. El ser deviene así Dios, y Dios primer principio y causa de sí mismo. La metafísica, que comenzó onto-lógicamente como ciencia de la entidad del ente, se torna theo-lógica. Ambas son lógicas en tanto profundizan el ente como tal y lo fundan en el ser entendido como fundamento o razón del ente. Por esta forma lógica de operar que posee el pensamiento, de ahondar en el ente y fundarlo en el ser como razón, Dios, a la par que ente supremo o entidad del ente, es también concebido como *causa prima*, *causa causarum*, *causa sui*. Es la representación metafísica de Dios que nace ya, completa y perfecta, del cerebro del padre legal de la metafísica occidental.

La superación heideggeriana de este enfoque, el *paso atrás* y nueva visión —no metafísica— del ser, y con ello nueva aprehensión —divina— de Dios, supone la “destrucción” de la historia de la ontología reclamada ya por Heidegger en la “Introducción” a *Sein und Zeit*; destrucción que no significa otra cosa que una “reiteración” histórica: liberación y develamiento de las po-

sibilidades ocultas en la tradición filosófica en base de las experiencias originarias a través de las cuales fueron vislumbradas las primarias connotaciones ontológicas; pensamiento de lo no pensado pero implícito en las tempranas soluciones acerca del problema del ser; reencontro, en fin, con lo dicho por los pensadores primeros, dichos tergiversados y definitivamente bloqueados por las sucesivas traducciones e interpretaciones de sus pensamientos.

El *paso atrás* no significa arenismo ni restauración de lo antiguo ni refugio en una ciudad dorada —nada más alejado que todo esto de un pensar de lo originaria e irrepitiblemente histórico—, sino demostración de las primeras manifestaciones occultantes del ser en el ámbito de la historia de la metafísica, y, en función de ellas, la interpretación de todo el devenir histórico, el que ahora resulta especialmente el histórico advenimiento del ser al hombre, sede de su irrupción y destino. El hombre y el pensar —movimiento de transmisión de ser— configuran la faz mandana de la historia del ser: hombre y ser no como dos algo relacionados, sino unidos indisolublemente en una única estructura abarcadora, en la que ambos se corresponden y coexisten recíprocamente.

En la última parte del volumen que comentamos la autora extrae y defiende las conclusiones a las que ha apuntado desde un comienzo. La metafísica, a raíz de su erróneo enfoque, no sólo ha occultado el ser del ente tras éste, sino también, en su transcurso, el hombre ha ido alejando de sí mismo toda posible re-

velación auténticamente divina. La verdadera demostración de la estructura hombre-mundo es la única capaz de mantener la originaria trascendencia de Dios. El problema de Dios, de tal manera, reenvía al del hombre; y hasta tanto este problema no esté suficientemente elucidado —lo cual supone, como hemos visto, un previo esclarecimiento de la pregunta ontológica— es menester callar acerca de Dios. Según la autora, esto es lo que ha hecho hasta ahora Heidegger y lo que ha motivado tan frecuentes como infundados reproches de ateísmo o, por lo menos, indiferentismo ante el problema religioso. Heidegger ha mostrado, a través de gran parte de su obra, cómo Dios entra en la filosofía y, por lo mismo, se convierte en su propia negación. Por ello es que se puede afirmar, con razón, que no es desde una posición alta que Heidegger revela el carácter onto-theo-lógico de la metafísica y, por lo tanto, el culto a un Dios falso, sino a partir de una nueva experiencia del pensar, la única que ha de posibilitar una auténtica experiencia religiosa y, sobre su base, una nueva y verdadera teología.

Conviene aquí traer a colación algunos textos que avalan —pero también esclarecen— lo dicho por la autora. Heidegger, en breves pero terminantes aclaraciones, pronto salió al paso de las versiones torcidas de su pensamiento que inmediatamente después de *Sein und Zeit* echaron a volar. Respecto a su ubicación frente al problema de Dios, una nota a pie de página en *Vom Wesen des Grundes* (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1955, p. 39, n. 56), reformada y comentada en *Über*

*den Humanismus* (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1947, p. 36), resulta decisiva no obstante su poca extensión. En ella se manifiesta que la interpretación ontológica del *Dasein* como *In-der-Welt-sein* nada resuelve —ni positiva ni negativamente— sobre un posible *Sein zu Gott*; pero lo que sí se obtiene —a través de la iluminación del concepto de trascendencia— es una *noción suficiente* del *Dasein*, en mérito a la cual será posible en adelante *preguntar* por la constitución ontológica de la relación *Dasein-Dios*. En *Über den Humanismus* agrega (ed. cit., p. 37), refiriéndose al pensar de la verdad del ser, que él no se ha decidido en modo alguno por el teísmo, pues no puede ser teísta como tampoco ateo; y no lo puede ser, no por una actitud de indiferencia, sino precisamente por respeto a los límites fijados al pensar como pensar, límites impuestos por aquello mismo que se presenta como lo que debe ser pensado: la verdad del ser. Y termina el párrafo declarando que pensar la verdad del ser significa, simultáneamente, pensar la *humanitas* del *homo humanus*.

Lo afirmado por nuestra autora resulta así suficientemente certificado con estos y otros textos que se podrían mencionar, pero siempre que el acento de la conclusión se ponga en donde debe ir, esto es, en el ámbito de un pensar de lo que Heidegger llama machaconamente *verdad del ser*, que no es otra cosa que su mostración histórica como presencia originariamente temporal, oculta y olvidada en sí misma por la filosofía. De ese ocultamiento y olvido proviene todo posterior —o simultáneo— bloqueamiento, desde

la verdad del ente más insignificante hasta la de Dios —ente y no ser— concebido por el hombre como supremo. La conclusión teológica, como se advierte, surge de un modo implícito y como por añadidura, siempre a la zaga del pensar estrictamente ontológico. Por si hubiera todavía posibilidad de interpretación distinta, un texto más de Heidegger confirma claramente todo lo antedicho. Al final de la conferencia *Die Kehre* se lee: "Si el Dios vive o está muerto no se decide por la religiosidad de los hombres y menos aún por las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios sea Dios acontece desde la constelación del ser y dentro de ella" (*Die Technik und die Kehre*, p. 48).

Por otra parte, respecto al no poder hablar de Dios, al callarse frente al verdadero problema divino, Heidegger —comentando a Hölderlin— ha explicado esta actitud como determinada por una doble carencia y negación: por el *ya no* de los viejos dioses de la metafísica, y por el *aún no* del nuevo Dios por venir (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 44). El Dios de la metafísica ha de ser superado juntamente con la superación de la metafísica misma, superación que aquí significa profundización en busca del suelo o fundamento en que se apoya —sin investigar— la actual concepción metafísica de Dios, vale decir, el ámbito de lo divino. Hasta tanto no se produzca esa superación —supeditada, desde luego, a la ontológica y dependiendo de ella—, el pensar no puede hacer otra cosa que callar acerca de Dios. Pero, a través de este decir

callado, el pensar de la verdad del ser prepara el advenimiento de la auténtica revelación de lo divino. El pensar ontológico, que piensa y descuenta de ese mudo al ser en su verdad, posee por ello la máxima de las prioridades; le sigue el dominio de la esencia de lo sagrado, inteligible sólo a partir de la revelada verdad del ser; viene luego la esencia de lo divino, avistable gracias a la perspectiva abierta por lo sagrado; por fin, la esencia de Dios, lo que significa el término "Dios", únicamente podrá manifestárenos dentro y en función de lo divino. Recién entonces será dable pensar *teológicamente* y hablar

sobre Dios; pero ahora desde una experiencia nueva y auténticamente divina. Dios dejará de ser concebido como causa primera y de sí misma, primer principio y razón última de la realidad, para pasar a ser definitiva y exclusivamente Dios: Dios será Dios. Hasta que ello ocurra deberá el hombre resignarse a estos tiempos de indigencia, de los cuales el Dios y los dioses han huido y toda revelación divina permanece absolutamente bloqueada. La ausencia del Dios es también, como toda la historia de la metafísica, producto del destino del ser.

BRUNO L. G. PICCIONE

REUBEN GUILÉAD, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, préface de Paul Ricoeur (Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1965), 184 pp.

La filosofía de Heidegger es siempre una meditación sobre el ser, mas también es un pensar acerca de la esencia del hombre, el *logos* y el lenguaje. Tomando esta idea como punto de partida R. Guilead se propone mostrar cómo los temas del ser y de la libertad están presentes en todos los escritos de Heidegger, explícitamente siempre el primero, no tan evidente en el pensamiento posterior el segundo. Mas es también su propósito aprehender la estructura esencial de ese pensar a través de la noción de lo 'místico', utilizada en sentido amplio y apoyándose en la definición que de ella da Carl Albrecht como "l'arrivée dans la conscience d'une chose englobante que nous submerge" (p. 15), y señalando que

la elección de esta palabra no es de ninguna manera antojadiza, ya que el mismo filósofo la emplea en su obra sobre Duns Scoto.

En función de esta tesis estudia (primera parte: "La liberté dans les premières ouvrages de Heidegger") en el momento anterior a la *Kehre* las obras que se centran fundamentalmente en el análisis del *Dasein* —*Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes, Was ist Metaphysik?*—, y finalmente, en el borde mismo de la *Kehre*, *Vom Wesen der Wahrheit*. La libertad se buscará en el paso de la existencia inauténtica a la auténtica, en relación con la trascendencia y finalmente con la verdad.

La existencia inauténtica es el dominio del uno (*man*): "Le On

signifie la compréhension de l'Être au niveau des 'badauds publics' que remplaçaient la pensée par le bavardage" (p. 30). La libertad está, aquí, ausente. Sólo el salto hacia la existencia auténtica y el enfrentamiento con la angustia, la nada y la muerte revelarán que "la naissance de l'ipse proprement dit présuppose la mort du man-selbst. Et la libération consiste précisément dans ce mouvement dialectique" (p. 41).

*De la esencia del fundamento y ¿Qué es metafísica?* nos ubican en el problema de la trascendencia, que abre el horizonte de un mundo y nos constituye; fucda así la libertad de un ipse. Mas también en el porqué de la trascendencia está incluida una voluntad (es el poder-querer que hace posible todas las capacidades humanas) y "c'est à la Volonté ainsi conçue que Heidegger donne l'attribut de liberté. 'Le dépassement vers le monde, c'est la liberté elle-même'" (*Vom Wesen des Grundes*, p. 43, cit. por Guilead p. 52). La libertad se comprende sólo a partir de la relación obligación-libertad, pues "es la libertad la que es la fuente de la obligación en general" (*ib.*, p. 44; *ib.*, p. 53).

La relación verdad-libertad se esclarece a través de dos frases heideggerianas. La primera: "La esencia de la verdad es la libertad". La institución de un mundo da a cada ente su sentido; sentido que permite hablar de su verdad. Ahora bien, al *Dasein* sólo se le puede mostrar el ente si él es ya apertura, y a esta condición del *Dasein* Heidegger la llama libertad. La segunda frase dice: "La libertad es lo que deja ser el ente". Aquí el acento recae

sobre el "dejar" (*lassen*), porque se exige del *Dasein* el destierro de todo intento de dominar al ente; el dejar-ser es la libertad, es exposición al ente, es "ek-sistente". La ek-sistencia es lo que hace posible el desvelamiento del ente en su conjunto, y del ente en cuanto tal, es decir, la libertad.

*Vom Wesen der Wahrheit* une a las tesis de que la libertad es posible en tanto *Dasein* ek-sistente y que la verdad lo es en tanto *alétheia*, la afirmación de una humanidad histórica junto con la institución de la verdad. Esta historia, "royaume de l'errance", pensada a partir del *Dasein* desgarrado entre lo único y lo ontológico, está vista como un combate entre la ek-sistencia y la in-sistencia. Este enfoque de la historia anuncia ya la *Kehre*.

La segunda parte, "Le dépassement de la subjectivité et de la détermination métaphysique de l'homme en général", nos mostrará la historia de la destrucción de la noción de libertad en los tiempos modernos, desde Descartes y Leibniz hasta ubicarnos en nuestra época, dominada por la técnica. Signada por el olvido de los dioses. Fuente de toda medida, es nuestra época el tiempo de la desmesura. Y bajo el imperio del pensar técnico se consuma la deformación de la esencia del hombre, pues olvidamos que nuestra actitud hacia los entes no debe ser de mando, sino la *Gelassenheit*.

En la tercera parte, "La liberté dans la pensée actuelle de Heidegger", se observará que la relación ser-hombre constituye el tema de la *Kehre*, y Guilead buscará en este

estadio del pensamiento heideggeriano el tema de la libertad a través de los distintos temas de la *Ereignis*: el hombre en el interior del destino del ser (cap. I); lenguaje del ser y lenguaje humano (cap. II), y el problema de la existencia auténtica a través de la habitación humana, el pensar original y la poesía (cap. III) ¿De qué se trata en el destino o historia del ser, cuál es el papel del hombre? Es la historia del llamado del ser, por un lado, y del responder de aquellos que son convocados para hacerlo, por el otro. La historia, concebida como destino del ser, no se cumple sin la intervención de los hombres, representada por los pensadores y los poetas. Ambos se revelan como necesarios intérpretes del ser, mas no pueden expresar totalmente su mensaje, ¿se encuentran limitados interiormente? Siempre queda un margen de silencio en el llamado del ser. En el juego entre el llamado y el límite se muestra la dialéctica de la libertad.

El tema del lenguaje, a partir de la *Ereignis*, se estudia principalmente en *Unterwegs zur Sprache*. El lenguaje asume un carácter destinal (ya que reviste la forma de lengua histórica) y es esencialmente desvelamiento y velamiento (al señalar los límites del hablar humano). La esencia del lenguaje se aclarará a partir de la indicación (*Zeige*), anterior a todo hablar. Mientras más el hombre renuncia a su propio decir, más cerca está del decir silencioso, de la *Gelassenheit*. Y es esta actitud la que nos llevará a la libertad: "cette apparente suppression de la liberté en libérant

l'Être, seule conquerrait le vrai domaine de la liberté" (p. 117).

La habitación humana, el pensar originario y la poesía constituyen los modos a través de los cuales se enfoca el problema de la existencia auténtica después de la *Kehre*.

En su conferencia "Bauen, Wohnen, Denken" (en *Vorträge und Aufsätze*), Heidegger habla del habitar como ser del hombre. El ser de los mortales es "ser habitando" en el "cuarteto" (*das Gerviert*), unidad originaria del cielo, la tierra, los hombres y los dioses. El verdadero sentido del habitar nos exige salvar la tierra devastada por la técnica, aegormos al ritmo de la naturaleza, acompañar a los hombres, esperar a los dioses. Mas la técnica es el pensar metafísico de la subjetividad, del querer y poder ser del hombre; necesitamos renunciar a ellos. La dialéctica entre esta idea expresada como "l'invitation à 'entrer dans la mort'" y "la naissance de l'homme non-métaphysique" (p. 128), permitirá la verdadera liberación del hombre.

Ha dicho Heidegger que "el pensar cambiará la faz del mundo" (*Vorträge und Aufsätze*, p. 161, cit. por Guiland, p. 131), pero ¿cuál es el ser de este pensar? A través de la meditación sobre el derecho de la lógica considerada como único juez del pensar, Heidegger va a distinguir dos tipos de pensamiento: el técnico o tradicional, donde la lógica puede valer como medida del justo pensar (pero no del pensar verdadero), y el pensar originario. Es necesario remontarnos a los presocráticos para encontrar un pensamiento ejemplar al

que, sin embargo, se precisa añadir la dimensión histórica. Ese pensar es un don de la libertad, por la que el hombre se libra de todo lo que le es extraño y llega a sí, rasgo éste que, junto con la *Gelassenheit*, indicaría, a juicio de Guilead, el parentesco del pensar originario con el pensar místico. El pensar originario pretende sobrepasar el *logos* (que ha dominado el pensar occidental en tanto fundamento y razón), gracias al "salto fuera de la metafísica" que se da a través del *An-denken* y del *Vor-denken* y en el que se revela la historia de la metafísica como destino del ser. Con el "salto" se abre la región esencial de la libertad.

Tanto el pensar originario cuanto la poesía (entendida como *ποίησις*, creación) pertenecen al "decir silencioso del ser". La libertad se nos muestra al buscar el lugar que le corresponde al poeta, puesto que está situado entre lo divino y lo humano. En ese "decir", "il s'agit du mode d'être de l'homme qui est celui de la différence ontologique: appartenant à l'Être, il reste nécessairement un étranger à l'étant. Cet 'entre' circonscrit exactement l'essence de la liberté humaine" (p. 162).

Dos tesis condensan, según Guilead, el aporte de Heidegger al problema de la libertad: "a) l'essence de l'homme n'est pas encore constatée, b) l'essence de l'homme n'a plus le caractère de quelque chose d'humain"... "Elles montrent la structure essentiellement théologique et mystique de la conception heideggerienne, sans émaner d'une véritable théologie" (p. 170).

Aun más, a su juicio el pensa-

miento de Heidegger es un nuevo modo "d'une pensée de salut" (p. 99), lo que explicaría la tonalidad religiosa de la ek-sistencia y nos revelaría la estructura fundamentalmente mística de ese pensar. Se acercaría a una experiencia de este tipo, como lo prueba el uso del término *Gelassenheit* como decir silencioso, como abandono al otro. "Il nous semble qu'elle correspond essentiellement à une expérience chrétienne-mystique. Il s'agit, bien entendu, d'une structure théologique, non d'un contenu théologique. Le vocabulaire heideggerien: écoute, correspondance, reconnaissance, en porte témoignage" (p. 116). Refuerza su tesis con el aporte de Egon Vietta, quien usa un lenguaje plotiniano para explicar al Heidegger anterior y posterior a la *Kehre*, y con el hecho de que el mismo pensador alemán recurra a San Agustín, M. Eckhart, Novalis, Angelus Silesius, cuando alude a sus experiencias más profundas entre ser y hombre.

Parece, sin embargo, que la noción de lo "místico" (aun en la definición apuntada), está empleada con demasiada amplitud. Esto lo lleva a Guilead a colocar bajo esta palabra términos y experiencias que responden, creemos, a distintas comprensiones del ser, para decirlo con palabras heideggerianas. Mística va inseparablemente unida a lo suprasensible, lo divino, a *henosis*; salir de estas relaciones trae como consecuencia confusiones y generalizaciones que sería preferible evitar.

Aludiendo a las críticas hechas a Heidegger por Hommes, Levinas,

Diemer, Sartre, Guilead expresa las suyas, concernientes al problema de la libertad y a la ontología fundamental. Con respecto a lo primero, nos dice (Heidegger) "méconnait en effet le problème du véritablement autre" (p. 175), lo que lo lleva a desconocer al otro y la obligación debida. En relación a lo segundo afirma que Heidegger ha agrandado el problema del ser y se pregunta si "même en parlant ce langage d'une théologie négative a l'égard de l'Être, peut éviter le danger d'une hypostase de l'Être comme un étant d'une certaine manière" (p. 176). ¿Puede el ser revelarse puramente? ¿Puede el hombre, escindido entre lo óntico y lo ontológico, encontrar su esencia y

libertad? Nos encontramos frente a una "ontodiéee" (p. 177).

Dignas de mención, en este libro con cotejos críticos e históricos, son las relaciones Hegel-Heidegger, de las que mencionamos las concernientes al aspecto temporal de la esencia (p. 65), la técnica en relación con el hombre (p. 91), al puesto de la historia en la filosofía (pp. 103/4/6), la relación entre pensar y libertad (p. 141/2). Son de lamentar las frecuentes erratas en los términos alemanes.

*Blanca H. Parfait*

\* Este libro ha sido traducido al castellano por Carlos Díaz Hornández y publicado en Madrid por G. del Toro, 1969.

PÖGGELER, OTTO: *La pensée de Martin Heidegger* (Paris, Aubier-Montaigne, 1967). Trad. de Marianna Simon.

A pesar de la inmensa bibliografía existente sobre el pensamiento, el difícil pensamiento de Martín Heidegger, sigue ocurriendo con éste lo que el propio Heidegger dice que ocurre con el preguntar metafísico: es más lo que él hace con nosotros que lo que nosotros podemos hacer con él. Desde el momento que su pensar adquiere la dimensión esencial del interrogar que está siempre en camino, la filosofía de Heidegger obliga a sus intérpretes a un esfuerzo que trasciende con mucho el mero comentario, clasificación, sistematización y ordenamiento de su problemática. No es casual que sea el mismo Heidegger el que contundentemente afirma que, de los peligros que amenazan al pensar ac-

tual, "el mal peligro, el peligro confuso, es la producción filosófica" ("L'expérience de la pensée", *Questions III*, p. 29).

Es precisamente entonces por una exigencia interna del pensamiento de Heidegger que toda obra filosófica dedicada al análisis de sus cuestiones requiere, por parte del que la emprende, la posibilidad y la necesidad de recrear y abrir la problemática a la cual Heidegger tan magistralmente necesita. Creemos que, desde esta perspectiva, la obra de Otto Pöggeler cumple en parte con este cometido, en la medida en que el autor es consciente de que "una comprensión del pensamiento de Heidegger no puede realizarse más que si el lector comprende a

cada instante lo que él lee como un paso hacia lo que debe ser pensado y hacia lo cual Heidegger está en camino". Comprender el pensamiento de Heidegger como un pensar que intenta dilucidar la cuestión del ser, abordándola desde la multiplicidad de sus facetas, tanto desde la perspectiva de su olvido en toda la historia de la metafísica, como en la de su patentización en la obra de arte y en el poetizar del poeta, es precisamente lo que le permite a Pöggeler ubicarse "dentro" de la problemática de Heidegger y acompañarlo en su inacabado filosofar. Lo que en este camino del pensar se esclarece es nada menos que el fundamento inconsciente de la metafísica occidental, aquella cuestión oculta que sin embargo, al ocultarse, ha determinado según Heidegger el decurso de la historia de Occidente y la reflexión de sus pensadores, desde Platón a Nietzsche. La cuestión del ser y de su historia, pues de ella se trata, será entonces aquella cuestión privilegiada frente a la cual el propio pensar de Heidegger, y así lo entiende Pöggeler, es también una introducción. Una tarea de tal envergadura ha debido necesariamente producir equívocos, despertar rechazos, caer en errores, dado que, según Heidegger "quien piensa grandemente es necesario que se equivoque grandemente". Pero también ha provocado adhesiones ciegas e incondicionales, acérricas, adhesiones y rechazos que han contribuido por igual a ocultar más que a esclarecer los reales términos de las cuestiones tratadas por Heidegger. Es por ello que Pöggeler concibe la tarea que realiza en su libro con una saludable

humildad: "La tarea de una introducción al pensamiento de Heidegger no puede consistir más que en plantear algunos jalones que tornen perceptible, sobre algunos recorridos y rodeos, el camino seguido por Heidegger. La introducción debe siempre concebir las tentativas del pensamiento de Heidegger como pasos sobre una ruta y así familiarizar al lector, de una manera primera y provisional, con los caminos de los campos y de los bosques, con todos los caminos en sí mismos diversos que emprende Heidegger", nos dice Pöggeler en la introducción de su obra.

En su fundamentado trabajo, Pöggeler reconstruye y expone con absoluta claridad (u oscuridad, según lo exija la cuestión analizada) las grandes "estaciones" que configuran el vasto horizonte en el que se mueve la problemática heideggeriana. Al mismo tiempo, la reconstrucción del pensar de Heidegger que hace Pöggeler en su libro, y que es expresión de su peculiar y fiel lectura de Heidegger, posibilita seguir y comprender cabalmente las relaciones de la filosofía de Heidegger con la totalidad del pensamiento occidental, desde la Biblia y los presocráticos hasta Dilthey, Husserl y Brentano, permitiendo de ese modo reconocer el "suelo" ideológico sobre el que se constituyó la problemática de Heidegger. Contando con una fundamentación bibliográfica de primer orden, Pöggeler puede así realizar una exposición inmanente que permite dejar ver a través de sí los puntos fundamentales de la reflexión de Heidegger. Las relaciones entre metafísica e historia, la fenomenología

y su función metodológica en *Ser y Tiempo*, los análisis del "ser en el mundo", la temporalidad y la historicidad del "Dasein", la cuestión del ser en la superación de la metafísica y el problema del lenguaje son algunos de los temas a partir de los cuales Pöggeler muestra cómo opera el filosofar de Heidegger. En definitiva, la importancia del libro de Pöggeler radica en que junto con una elogiada erudición e inteligencia expositiva se encuentra también un reconocimiento del autor de los límites de su propia tarea: "Simple introducción al pensamiento de Heidegger, esta exposición no desarrolla el decir del lugar de la verdad del ser, que Heidegger puede darse como tarea hoy en día, sino que conduce solamente hasta él".

Por otra parte, los límites del trabajo de Pöggeler han sido ya marcados, de rebote, por el propio Heidegger, cuando en un reciente

reportaje aparecido en la revista francesa *L'express*, en el que le preguntaron si era posible repetir a Heidegger, éste respondió que lo que hoy en día es necesario "es que no se me imite, sino que cada uno cree sus propias cuestiones. Es necesario, o bien prolongar mi problemática en otras direcciones o bien contradecirla". Y ésta es quizás la verdadera herencia de Heidegger, la herencia que nos obliga no sólo a divulgar lo pensado por él sino también a generar, a partir de los caminos ya abiertos, las cuestiones que hagan posible la constitución de un pensamiento crítico, superador de la metafísica, que sea capaz de dar cuenta de la totalidad de lo real y que no traicione al mundo, mistificándolo, en el mismo momento y en el mismo acto en que intenta explicarlo.

EDGARDO TRILNICK

CORVEZ, MAURICE, *La filosofía de Heidegger*, traducción de Agustín Ezcurdia Hajar (México, F.C.E., Breviario nº 211, 1970), 136 pp.

Las publicaciones sobre la obra de Heidegger se suceden sin cesar. En su *Heidegger-Bibliographie* publicada en 1968 (Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan), H. M. Sass incluía 2201 títulos; desde entonces ese número ha seguido aumentando. Sin embargo, a pesar de la cantidad, son raros, escasos, los trabajos en los que sea tomado en consideración y dilucidado, el único tema que ocupa a Heidegger: la cuestión del ser.

Conocíamos ya a M. Corvez por

artículos suyos publicados en 1953, 1954 y 1955 en la *Revue Thomiste* referentes a Heidegger; con este libro sistematiza sus reflexiones. La obra se divide en cuatro capítulos: 1) El problema del ser; 2) el ser-en-el-mundo; 3) el ser mismo; 4) el ser y el existente; 5) notas críticas. El volumen se completa con una bibliografía sumaria.

Centrar la exposición, como lo muestra el índice, en el problema del ser, hace que se aborde la lectura con expectativa e interés.

En esta reseña nos fijaremos especialmente en los capítulos tercero y cuarto, por tratarse en ellos los problemas fundamentales.

El tercero lleva como título: "El ser mismo"; quien esté familiarizado con la obra heideggeriana sabe que es justamente ese punto aquel sobre el cual el pensador friburgués se ha mostrado más parco. Él concibe su tarea como una "propedéutica", que intenta desbrozar el camino para llegar un día a pensar "das Sein Selbst", el ser mismo, cosa que hoy no acontece, ya que, como él dice, "todavía no pensamos".

Teniendo presentes esas indicaciones heideggerianas, el lector no puede menos que sentirse intrigado por las 38 páginas en que Corvez anuncia tratar acerca del "ser mismo". La lectura del capítulo confirma la reticencia: en él se nos habla de la trascendencia, la libertad y la nada, temas todos con los cuales Heidegger únicamente se aproximaba hacia su problema. Es digno de notar, además, que los textos más utilizados en este capítulo son *Vom Wesen des Grundes* y *Vom Wesen der Wahrheit*, que proceden de 1929 y 1930, respectivamente, es decir de una época y un lenguaje que Heidegger ha dejado posteriormente de lado.

El capítulo cuarto trata acerca del "ser y el existente". "Existente" es la traducción española de "l'Éxistant" del original francés; el traductor ha traducido correctamente la expresión original, pero ésta es equívoca. Traducir el "Seiend" alemán por "l'Éxistant" provoca una confusión análoga a los equívocos producidos a raíz de la misma pala-

bra en la traducción española de *Holzwege (Sendas perdidas)*, trad. de J. R. Armengol, Losada, Bs. As., 1960).

Esta equivocación la nota también Corvez (p. 3 del original), cuando utiliza por única vez la palabra "étant", para luego continuar con "l'Éxistant". Gilson, en cambio, no dudó en utilizar "étant" para traducir el "Seiend" germano (ver *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris, 1962, p. 350).

En español lo corriente es traducirlo por "ente", pero esta palabra, derivada del "ens" latino, no permite ver el carácter verbal de "Seiend" y su relación con "Sein", ser. Análogamente a lo realizado por Gilson, habría que buscar una palabra española que muestre la relación de "Seiend", lo que está siendo, con el infinitivo "ser". A título experimental traduciré "Seiend" por "siente"<sup>1</sup>.

En el capítulo que nos ocupa, se trata de la relación que se da entre el hecho de ser y el "siente". De esa relación dice Corvez que "el Ser no es un existente, sino que "es" en grado supremo" (p. 92); esta frase es ambigua, ya que si "el Ser" se diferencia de los "sientes" por "grados", por constituir la plenitud del

<sup>1</sup> Después de entregadas estas líneas veo que R. Echaurre en su *Heidegger y la metafísica tomista* (Eudeba, Bs. As., 1970), emplea también la palabra "siente" (p. 26); me alegra hacer constar esta prioridad y coincidencia pero, a diferencia de Echaurre, creo que este neologismo o eventualmente otro más apropiado, por desacostumbrado y chocante que resulte en un primer momento, es necesario para la comprensión del asunto.

ser, éste no sería aquél de que habla Heidegger, sino el "siente" supremo, Dios.

La relación entre "ser" y "siente" es de "diferencia"; como dice Heidegger "ser es en todo enso el ser de un ente" (*El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1962, p. 18), pero añade que "el ser" no es un "ente" (*Ibid.*, pp. 13 y 14). "Ser" es algo que jamás se encuentra en aquellos que están siendo, sino que éstos lo presuponen.

Corvez afirma que la diferencia "distingue el existente en su ser y el ser del existente" (p. 105); ¿cómo puede afirmar que en eso consiste la "diferencia ontológica" cuando él mismo, en la página 63, utilizando las indicaciones de Max Müller, ha mostrado que el ámbito de la diferencia es más simple? Éste, según Müller, sería triple: 1° distinguir al "siente" (*Seiend*) de su "sientidad" (*Seiendheit*); 2° distinguir el "siente" y su "sientidad" del ser mismo; y, aparentemente, existiría un tercer nivel que diferenciaría a Dios de los dos anteriores. Es erróneo entonces afirmar, como lo hace Corvez, que Heidegger distingue al "existente" de su "ser". El capítulo termina analizando la finitud y la "subjetividad" del ser.

Heidegger había escrito que "el ser mismo es finito en su esencia" (*Was ist Metaphysik*, Klostermann, 1960, p. 40). Ahora bien, ¿cómo hay que interpretar esta tesis?

Según Corvez, la finitud del ser se debe a "que el Ser está condensado a manifestarse en la trascendencia de un *Dasein* radicalmente finito y retenido en la Nada. El sentido del Ser, y el Ser mismo es engen-

drado de alguna manera por nuestras posibilidades que son finitas" (p. 109). El ser es engendrado por el *Dasein*, y al ser éste finito, lo es en consecuencia aquél. Ahora bien, ¿qué quiere decir "finitud", tanto del *Dasein* como del ser?

Del estar sostenido o engendrado por el *Dasein*, Corvez deduce además la "subjetividad" del ser; ésta consistiría en que "el Ser no existe sino en la comprensión, en el entendimiento, en la inteligencia del ser. El ser no es sino en el hombre..." (p. 110). ¿Es esto cierto? ¿Ha afirmado Heidegger alguna vez algo así? ¿Cómo comprende Heidegger la relación entre "ser" y "Dasein"?

Heidegger ha dicho que los "sientes" (*Scienden*) lo son de una manera determinada. Todo aquello que es tiene una forma de ser que le es propia. Ahora bien, y esto es lo decisivo, lo que Heidegger quiere saber es qué significa ese "ser", del cual los "sientes" son distintos modos o formas. Antes de preguntar qué es algo, Heidegger quiere saber simplemente qué significa su hecho de ser, así, a secas. "Ser" es lo propio de los "sientes", pero no se confunde con ninguno, no "es" ninguno. Determinado el sentido de la búsqueda heideggeriana cabe preguntar cómo se llega a saber qué significa "ser". En 1927, en *Sein und Zeit*, Heidegger tomó como vía la búsqueda de un "siente" ejemplar: el *Dasein*. Ello se debería a que éste posee un modo de ser especial y aparte: el de ser "compreensor" del ser. Este "siente" que somos nosotros mismos, tiene como singularidad el que su ser consista

en enfrentarse con el enigma que significa ser. Esta singularidad la denomina Heidegger "preeminencia", ya que comprender su ser es comprender el sentido de ser en general, y el *Dasein* puede luego en consecuencia, sacar a luz el ser de los "sientes" de forma de ser distinta de la suya. Es sabido que esta analítica del *Dasein* era sólo provisional: su meta era llegar a mostrar que la constitución ontológico-existencial del *Dasein* se hallaba en la temporalidad. Desde el tiempo originario Heidegger intentaba llegar al sentido del ser, mostrar al tiempo como horizonte del ser.

A la luz de estas consideraciones, decir, como lo hace Corvez, que "el Ser... no es sin el *Dasein*: un elemento «subjetivo» le es esencial" (p. 119), o que "el conocimiento finito está irremediamente fijo en el fenómeno, limitado a él" (p. 121), o hablar de un "Ser en sí" (*Ibid.*), significa no haber comprendido ni la meta buscada, ni el método empleado. No tiene sentido tampoco hablar de un "existente bruto mismo", que no es antes de ser iluminado por el *Dasein* (p. 123), y atribuirle esa doctrina a Heidegger. Decir que "este Ser es una realidad en el hombre, un modo de su propio ser, pero Heidegger no sabe nada de lo que podría corresponderle fuera del *Dasein*" (p. 129), es entender el problema al revés, ya que Hei-

degger había dejado establecido que el *Dasein* es uno de los "sientes" o modos del ser (*El Ser y el Tiempo*, ed. cit., p. 16).

La traducción al español no es desgraciadamente muy correcta; da la impresión de apresurada y poco cuidadosa, abundan los galicismos y la estructura de las oraciones muestra que están pensadas en francés y no en español. La lectura se hace entonces confusa, y para comprender es preciso a menudo recurrir al original.

Al final de éste figura una bibliografía dividida en tres secciones: principales obras de Heidegger, dispuestas por orden cronológico, la traducción al francés de obras de Heidegger, y por fin una selección de obras de consulta. En la edición que reseñamos las obras de Heidegger figuran sin seguir ningún orden, sea cronológico o alfabético, y sin indicar ya sea editorial o fecha. Se indican solamente algunas de las traducciones al español, y las indicadas lo son sin señalar sea el traductor, el año o el lugar. La bibliografía sobre Heidegger simplemente desaparece.

Una última observación: el libro de Corvez es publicado en 1961; los textos de Heidegger que cita sólo llegan a 1950.

Adolfo Murgúa

ECHAURI, RAÚL, *Heidegger y la filosofía tomista* (Buenos Aires, Eudeba, Colección Ensayos, 1971).

Sobre la base de un análisis comparativo entre el planteo filosófico heideggeriano y los conceptos

ontológicos y gnoseológicos en S. Tomás de Aquino, el autor desea mostrar cómo S. Tomás debería ser

excluido del reproche de olvido del ser, que Heidegger dirige al pensamiento occidental o metafísico a partir de la filosofía clásica griega hasta nuestros días.

Un prefacio de E. Gilson lo corrobora: S. Tomás guardaría afinidad con Heidegger en cuanto encara el problema del ser en sí mismo, mientras éste, debido a lo ametafísico del tiempo, al desconocimiento de la auténtica visión tomista que le llega sólo a través de Cayetano, Suárez y otros ontologistas, y a las dificultades inherentes a la noción misma de ser, pareciera ignorarlo y buscar la justificación filosófica de una noción de ser cuyo origen no es únicamente filosófico, sino que se ha modelado sobre la concepción religiosa del Dios del Antiguo Testamento.

Heidegger denuncia un logicizarse del ser en la ontología antigua y medieval en el que S. Tomás no debería ser incluido, afirma el autor. Su concepto de ser como lo más universal se refiere al ente y no lo dispensa de preguntarse por el ser mismo como acto, trascendiendo así la ontología aristotélica. La noción de *ens commune*, que para S. Tomás constituye el objeto mismo de la filosofía primera, no significa la mera idea general y común de ente, sino lo actualmente común en la realidad, no una simple abstracción sino una estructura metafísica aconceptual común a todo ente. Por lo tanto, habría también en él un pensamiento trans-óntico, la intuición profunda de la irreductibilidad del ser al orden del ente, la diferencia ontológica presentada por Heidegger.

A pesar de tal proximidad especulativa, el autor advierte asimismo que el *Sein* de Heidegger no es el *esse* de S. Tomás. El primero es simple presencia, el segundo es acto de la esencia, principio interior realmente distinto de la esencia. El *esse* tomista radicalizaría la diferencia ontológica; con respecto a él el *Sein* heideggeriano se movería en el ámbito de un primer sentido, débil, de ser, sin alcanzar la estructura constitutiva del ente. El ser caracterizado como presencia queda, según el autor, ligado a la conciencia del hombre a lo largo de toda la obra heideggeriana, y aún no guardando un sentido subjetivo, es ambiguo, tal vez a causa de la actitud fenomenológica que recusa distinguir entre el orden lógico y el del ser por considerarlo a éste como apariencia. La noción tomista de Dios, *ipsum esse subsistens*, acto puro de ser, que excede todo orden óntico, donde la esencia limita y determina la existencia, y de conocimiento humano, al que es imposible concebir un acto de ser sin un algo o esencia que lo ejerza, permitiría, por el contrario, a Heidegger, satisfacer las exigencias más íntimas de su reflexión. Pero se observa en él un mal entendido al respecto, dado que considera al Dios de los pensadores medievales como el ente sumo, la realización plena de algo consistente. Ignora también la doctrina tomista de la analogía, que escapa al reproche de que la ontología medieval en su discusión acerca del significado del *es* no se habría cuestionado más que la antigua por lo que quiere decir el ser mismo, considerándolo comprensible de suyo. S.

Tomás habría alcanzado un planteo que excede enormemente el de la ontología antigua y el de Descartes, citado por Heidegger. El ser común a Dios y a los entes finitos es el ser concebido como acto, que ambos ejercen análogamente, Dios por esencia y las creaturas por participación, siendo la razón última de tal analogía el acto de ser. Ello representaría avance y originalidad frente a la analogía aristotélica dada sólo en el plano predicamental entre la sustancia y los accidentes, por atribuirseles a ambos la entidad de manera intrínseca, a la sustancia que es en sí y por sí *per prius* y a los accidentes que son en otro y por otro *per posterius*. S. Tomás superaría este plano y alcanzaría el trascendental, en cuanto que lo que confiere unidad a lo real no es ya la razón de ente sino el hecho de que todas las sustancias ejercen el acto de ser, aunque de diverso modo, según su esencia o grado de participación del *esse* divino; la analogía es entonces de atribución intrínseca y de proporcionalidad y su razón última reside en la relación del *esse* con las esencias que multiplican el acto de ser determinándolo y haciendo surgir el orden óntico.

Es de observarse, sin embargo, que aunque Heidegger desconozca el verdadero planteo tomista del ser, en el suyo se dan otros acentos, una perspectiva intencionalmente otra: la de la pregunta explícita por el sentido del ser, abstrayendo de toda determinación metafísica, a través de la tradición considerada como manifestaciones del ser y deteniéndose en la visión de los primeros griegos del *elvas*, presencia

que permanece, por cuanto aquí se habla del ser mismo. Si S. Tomás pudo pensar en éste al presentarlo como *esse ut actus*, al caracterizarlo además como *ipsum esse subsistens* lo determina ya con la subsistencia, que introduce el orden óntico —no en el sentido de ser limitado sino de entidad—; en ello se incluye la analogía y la participación. Heidegger parece más bien considerar al ser como realidad que se va manifestando en los entes y de la cual no se puede decir sino que es presencia. La visión estructural de S. Tomás no puede ser juzgada entonces, desde un punto de vista puramente filosófico, más profunda y la de Heidegger epidérmica. Es, asimismo, privativo de Heidegger y enriquecedor, el planteo del ser como histórico manifestarse en los entes en un juego de oculto desocultamiento que da lugar a la historia del pensar.

El autor hace hincapié en el desconocimiento de Heidegger de la alianza entre razón y fe, que puede enriquecer e iluminar sin que los dos planos se confundan, en cuanto según él el asentimiento a la revelación impide la pregunta por el ser, la hace superflua, por dar ya una respuesta acerca del ser del ente: la de ser creado por Dios. Según el primero esto no incluye comprensión alguna del ser del ente, porque la idea de creación sólo afirma que los entes dependen de Dios como el efecto de su causa, es decir, se refiere sólo al origen de lo que es sin expresar de inmediato la noción de ser. Y de hecho, el *esse ut actus*, que sí ya constituye una respuesta, aparece apenas con S. Tomás en el s. XIII; el concepto de creación no

dispensó de interrogarse por el ser del ente, antes bien, promovió su investigación. El autor critica asimismo la negativa de Heidegger respecto a la posibilidad de una filosofía cristiana, por cuanto si bien razón y fe se distinguen no se oponen sino que se asocian y colaboran en un filosofar nutrido e inspirado en la fe. Aunque la fe cristiana, como doctrina de salvación, no tenga el fin de proporcionar un saber del ente, ella permitió un descubrimiento tan notable como el del *acto de ser*. Ante el reproche de que los teólogos medievales al haber tratado de asimilar el pensamiento griego en beneficio de la fe cristiana, lo desvirtuaron y corrompieron, el autor presenta el hecho del progreso que significa la noción del *esse* frente al pensamiento eidético de Platón y Aristóteles. Para Heidegger la incorporación de la razón a la fe menoscabó la pureza e integridad de la primitiva fe cristiana; la teología filosófica no puede hacer valer el Antiguo Testamento y tiene que diluirse en la proporción de que el mundo posee una primera causa, mientras que el Dios divino no puede ser objeto de demostración. Según el autor ello parece ignorar el sentido mismo de las pruebas racionales de la existencia de Dios y concretamente de las cinco vías tomistas. Estas no pretenden demostrar la existencia del Dios divino de la fe cristiana que es en absoluto trascendente y no sería conocido si no hubiese hablado. Hay por el contrario un conocimiento racional de Dios como primer principio del universo; la inteligencia humana puede demostrar que a la noción de Dios le

corresponde un objeto real y establecer atributos ciertos de la divinidad. Mientras Heidegger no parece distinguir entre conocimiento sobrenatural de Dios a la luz de la fe y conocimiento natural de Dios a la luz de la razón. El autor pone finalmente en tela de juicio la concepción heideggeriana de la metafísica como onto-lógica, porque en el dominio de la ontología el ser aparece como lo general en el concepto de *ens*, y como teo-lógica porque el ser fundante es presentado como lo supremo, total, causa primera, residiendo su esencia en la unidad que le confiere al ente, sea como algo general o como algo supremo, impidiéndose con ello apreciar la diferencia misma entre el ser y el ente. S. Tomás no podría ser incluido en esta concepción, dado que para él el ser fundante no es un ente o una idea general, sino el acto puro de ser al cual no le cabe el nombre de *ens*, en el que el *esse* está limitado y determinado por la esencia. De allí que la metafísica tomista no sería una lógica. Dios no se introduciría en ella por exigencia propiamente filosófica sino extrafilosóficamente, por inspiración del texto bíblico del Éxodo en el que Dios dice a Moisés — *Yo soy*. y según el que S. Tomás expresa que Dios no es un algo, una entidad, sino el ser mismo en estado puro y subsistente. Heidegger, después de afirmar que el Dios de la metafísica no es el Dios divino y que un pensar sin Dios está probablemente más cerca de Él, sostiene que sólo desde la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sacro y desde ésta la esencia de la divinidad. El autor afirma por el

contrario la imposibilidad de hallar lo sacro y lo divino a través de la especulación filosófica, dado que no existe homogeneidad ni continuidad entre filosofía y religión. Considera además que lo sacro no tiene vigencia, no incide, en el pensamiento heideggeriano, hallándose sólo referido al dominio poético, y que por lo tanto difícilmente podría llegar a Dios aunque Heidegger afirme que no se decide ni en pro ni en contra de su existencia. Califica esta actitud de filosofismo, es decir, el no admitir en la reflexión filosófica ningún dato que no haya sido establecido ni exigido por ella. El ser habría tomado el lugar de Dios en Heidegger, mientras en el tomismo, gracias a la inspiración de la fe, Dios absorbe al ser hasta el punto de reivindicar para sí con exclusividad el título de *ipsium esse*.

Pero es de tenerse en cuenta que Heidegger se halla en un planteo que pretende pensar desde el ser. En esta perspectiva aparece también lo sagrado, y sin duda alguna con toda su importancia, como uno de los cuatro ámbitos de la realidad —*das Geviert*—. Se puede comprender entonces que no tengan cabida otros planteos, considerados no originarios.

Asimismo con respecto al concepto de *verdad* justifica el autor a S. Tomás frente a la crítica heideggeriana de la verdad como concordancia. Ella reposaría en un mal entendido en lo que a S. Tomás se refiere, para quien la verdad se da primariamente en el entendimiento que conoce, las cosas prestan el funda-

mento y el conocer aparece como efecto de la concordancia entre el entendimiento que hace aflorar la inteligibilidad de las cosas y éstas, y no entre el conocimiento y su objeto o entre el contenido ideal del juicio y la realidad apuntada por él. Tal sería la verdad originaria, aunque la conciencia explícita de la adecuación con la realidad vivida por el entender, se expresa sólo en el juicio, por lo cual éste es considerado sede plena de la verdad. Heidegger hablaría ambiguamente de la verdad como adecuación entre el conocimiento, juicio, proposición o *intellectus* —tratando sinonímicamente los cuatro términos— y el objeto. Se daría por lo tanto afinidad entre la concepción tomista y la heideggeriana de *ἀλήθεια*, descubrimiento, no advertida por el pensador alemán, el cual se habría detenido sólo sobre la verdad del juicio, el nivel predicativo, considerándola verdad derivada. Otro aspecto aún se daría al hablar S. Tomás de la no eternidad de la verdad en el entendimiento crendo, y Heidegger de su historicidad. Un tercero, en lo que se refiere al fundamento de la verdad, que S. Tomás pone en el *esse ut actus*, dado que al actualizar la esencia permite que surja lo real con su inteligibilidad; Heidegger, al hablar de verdad originaria como desocultamiento del ser, alude también a éste como fundamento, en cuanto es el ser quien opera su desocultarse en el ente, permaneciendo él oculto.

Dentro de tales posibles afinidades existe sin duda alguna un matiz diverso en la visión heideggeriana: el planteo explícito de la verdad

#### RESEÑAS

como histórica adjudicación del ser, respecto a la cual sólo cabe al hombre escuchar y corresponder, y fruto de la cual es la historia del pensar y la exigencia hodierna de una nue-

va etapa frente al agotamiento del pensar metafísico.

*Dina V. Picotti C.*



## INFORMACIONES

### SOBRE ESTE NUMERO DE CUADERNOS DE FILOSOFIA

A causa de obstáculos que no pudieron ser removidos a tiempo *Cuadernos de Filosofía*, correspondiente al año XI, enero-diciembre 1971, números 15-16, aparece con sensible atraso. Ello nos obliga a pedir excusas a los lectores de esta revista que siguen con benevolento atención la serie de sus publicaciones.

Hemos de señalar también que la autorización para reproducir en traducción española los artículos de los profesores Wilhelm Weischedel y Otto Pöggeler, que realzan el prestigio de esta publicación, se debe a la exitosa gestión del profesor Abel Orlando Pugliese quien ha tenido asiduo contacto con figuras representativas del pensamiento filosófico en su larga permanencia en Alemania, donde ha desarrollado también una apreciable actividad filosófica traducida en la publicación de un libro y artículos para revistas especializadas, y alcanzado la condición de catedrático de la Universidad Tecnológica de Berlín.

Agradecemos también al profesor Otto Pöggeler y la Editorial Kiepenheuer & Witsch (Köln-Berlín) el permiso, generosamente concedido, para publicar en nuestra lengua el estudio que lleva el título de "Heidegger, hoy".

Nos complace suministrar una breve información sobre la actividad filosófica del profesor Otto Pöggeler, que publicamos a continuación.

El doctor Otto Pöggeler es actualmente profesor titular de la Universidad del Ruhr (República Federal de Alemania) y codirector del Archivo de Hegel, anexo a esa misma Universidad, en Bochum. Se habilitó en filosofía para la docencia universitaria en la Universidad de Heidelberg, en la que se inició también como profesor. Ha publicado los importantes libros *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, Bouvier, 1956 (originariamente su tesis de habilitación) y *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, para el que ha utilizado muchas fuentes inéditas y que ha sido traducido al francés. Tiene en preparación, además, un volumen sobre "Heidegger y la política" para la editorial Karl Alber de Friburgo/Munich. Ha venido publicando también numerosos trabajos filosóficos en anuarios y revistas especializadas como *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim, *Philosophische Rundschau*, Tübinga, y sobre todo *Hegel-Studien* (anuario hegeliano del que es coditor permanente y en el que apareció, entre otros, su importante trabajo sobre "Hegel y Heidelberg"). Ha colaborado también en la publicación de obras colectivas tales como el volumen de homenaje a Max Müller *Die Frage nach dem Menschlichen* (editado por H. Rombach), Friburgo/Munich, Karl Alber, 1966, y la antología de interpretaciones de Heidegger editada por él mismo (*Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia/Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1969), cuya "Introducción" es precisamente el texto aquí traducido y publicado. En el marco de la nueva edición crítica de las obras completas de Hegel, de la que es también uno de los directores, Otto Pöggeler ha editado (con Hartmut Buchner) el volumen IV (único aparecido hasta ahora de los más o menos 40 previstos): *Jenaer Kritische Schriften*, Hamburgo, Meiner, 1968. Había editado además un volumen de homenaje a Hoffmeister, el anterior editor de Hegel: *Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis*, Ham-

## CUADERNOS DE FILOSOFÍA

burgo, Meiner, 1956, y también (con F. Nicolin), en nueva versión crítica, la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburgo, Meiner, 1953, sobre la base de la tercera edición (1830), que había sido revisada todavía por Hegel mismo. Un trabajo de Pöggeler sobre el Archivo de Hegel y los aspectos filosóficos y filológicos de la nueva edición crítica aparecerá próximamente en el marco de un homenaje a Hegel organizado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata.



## REVISTAS RECIBIDAS

- Acta Linguistica* (Academia Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1971), XXI, n° 3/4.
- Agora*. A journal in the Humanities and Social Sciences. (Potsdam, New York), n° 1.
- Analysis* (Oxford, 1953-1955), XIV, n° 1, 2, 3; XV, n° 2, 3, 4.
- Ankara Üniversitesi Yayınları* (Angora, 1963-65), vols. IX-XI.
- Anuario Filosófico* (Pamplona), 1971, n° 4; 1972, n° 5.
- Aquinas* (Roma), vol. 1-14.
- Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (Paris) tomos V-XXXV.
- Archivio di Filosofia* (Padova) 1970, n° 2/3, 1971, n° 1, 1972, n° 1-2.
- Augustinus* (Madrid) vols. 1-64.
- Bibliographie de la Philosophie* (Vrin, Paris, 1970), vol. 17.
- Boletim de Analise e Logica Matematica* (Instituto de Matemática, Universidad Federal Fluminense, Niteroi, Río de Janeiro, 1969) año I, vol. 1.
- Boletín* (Institut International d'Etudes sur l'Education, Bruxelles, 1970) año II, n° 8.
- Boletín Bibliográfico*, (Bibl. pública central de la Prov. de Buenos Aires, La Plata, 1969), n° 20.
- Boletín de información educativa* (Santa Fe, 1970), n° 13.
- British Journal of Philosophy of Science*. (British Society for the Philosophy of Science) vol. 22, n° 1, 2, 3 y 4.
- Bulletin d'Information et de Liaison* (Assoc. Intern. d'Etudes Patristiques) n° 1-3.
- Bulletin de Philosophie Médiévale* (Louvain) n° 2-12.
- Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1968) n° 5.
- Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Concepción, Concepción, Chile, 1970) n° 1.
- Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1970), vol. 6.
- Danish Yearbook of Philosophy*. Copenhagen, 1969) n° 6.
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1971) vol. 19.
- Dialectica*. Revue Internationale de Philosophie de la Connaissance (Neuchâtel) 1970, vol. 24, 1971, vol. 25.
- The Dialogist*. (King's College, Wilkes-Barre, Pennsylvania, 1970) n° 2.
- Dianoia*. Anuario de Filosofía (Méjico, FCE, 1970) vol. 16.

- Didaskalia*. (Facultad Teológica, Lisboa, 1971) año 1, n° 1.
- Ecclesiastica Xaveriana*. (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1970) n° 2.
- Eidos*. (Instituto de Filosofía, Córdoba, 1970) n° 2.
- Episteme*. (Asociación Argentina de Epistemología), Buenos Aires, 1971), vol. II, n° 3.
- Estudios de Filosofía y religiones del Oriente* (Centro de Estudios de filosofía oriental, Fac. de Fil. y Letras, Buenos Aires, 1971), n° 1.
- Estudios y Ensayos*. (Yucatán, Méjico, 1969), vol. III.
- Les Etudes Philosophiques*. (PUF, Paris), 1970, n° 1-4, 1971, n° 1-3.
- Filosofia*. (Univers. di Torino), 1971, año 22 n° 1 y 2, 1972 año 23 n° 1.
- Franciscanum*. Revista de las Ciencias del Espíritu, (Colegio Mayor de S. Buenaventura, Bogotá, 1971) n° 13.
- Galileo*. (Instituto de Filosofía, Montevideo, 1966) n° 4.
- Hegel-Studien*. (H. Bouvier u. Co. Bonn) 1969 n° 6, 1971 n° 6.
- History and Theory*. (Wesleyan Univ. Press, Ann Arbor, Michigan 1969) vol. VIII.
- International Logic review*. (Bologna, 1971) n° 3.
- International Philosophical Quarterly*. (Fordham Univ., N. York 1970), vol. X, n° 1.
- The Journal of Aesthetics*. (College of Liberal arts and Univ. Press, Baltimore, Maryland, 1971) vol. 29.
- The Journal of Philosophy*. (Columbia Univ. New York) 1971, vol. 68, 1972, vol. 69.
- Kairós*. Revista de Cultura y Estética (Buenos Aires, 1969) año 2, n° 6.
- Laval Théologique Philosophique* (Faculté de Philosophie, Université Laval, Quebec, Canada, 1972), XXVIII, n° 1.
- Main Currents in modern Thought* (Journal of the Center for integrative Education, New York, 1972), vol. 28, n° 4.
- Medieval Studies* (Toronto) vols. 1-25.
- Mind*. (Oxford, 1971) vol. 80.
- The Monist*. (La Salle, Illinois) 1970 vol. 54, 1971 vol. 55.
- Nordeste*. (Resistencia, Chaco, 1968), vol. 10.
- Noûs* (Bloomington, Indiana) 1972, vol. VI, n° 1 y 2.
- The Personalist*. (St. Catherine Press, Bélgica) 1971 vol. 52, 1972 vol. 53.
- Philosophia*. (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza) 1969, n° 35, 1970 n° 36, 1971 n° 37.

## REVISTAS

- Philosophical Studies*. (University of Nebraska, 1971) vol. XIII, nº 1 y 2.
- Philosophische Rundschau*. (Tübingen, 1971) año 17, vol. 1 y 2.
- Philosophy and History*. (German Studies, sec. I, Tübingen 1971) vol. 4 nº 1.
- Philosophy of Science*. (St. Catherine Press, 1971) vol. 31, nº 3 y 4.
- Philosophy and Rethoric*. (The Pennsylvania State Univ. Press, 1971) v. IV nº 1.
- Philosophia*. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens (Atenas), 1971, nº 1.
- Rassegna di Scienze Filosofiche* (Napoli) 1971, año XXIV nº 1.
- Recherches Augustiniennes* (Paris) vols. I-VII.
- The Review of Metaphysics*. (Yale Univers., New Haven, 1970) vol. 23, nº 92, 1970. vol. 24, nº 93-95, 1971, vol. 25, nº 97-98.
- Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, (Morón. 1970-71) nº 1 y 2.
- Revista da Faculdade de Letras* (Serie de filosofía, Universidad de Porto, Porto, Portugal, 1971), vol. I, fase. 2/3.
- El Retablo*. (Tucumán, 1970) nº 3.
- The Review of Politics*. (Univ. of Notre Dame, Indiana, 1971) vol. 33, nº 1, 2 y 3).
- Revista Brasileira de Filosofia*. (Sao Paulo, 1970) nº 78, 79 y 80, 1971, nº 81-84.
- Revista de Filosofia*. (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 1970, nº 22).
- Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*. (San José, 1970), vol. 8, nº 26.
- Revista de Humanidades*. (Universidad de Córdoba, 1970), nº 11 y 12.
- Revista de la Universidad*. (La Plata, 1971) nº 22.
- Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. (Paris, 1970) vol. 54, nº 1-4.
- Revue Internationale de Philosophie*. (Bruxelles 1970) año 24, nº 91-94.
- Revue des Etudes Augustiniennes* (Paris) nos. I-XVII.
- Rivista di Estetica*. (Torino, 1969) año 14 nº 1.
- Rivista Critica di Storia della Filosofia*. (Milano, 1969) año XXIV nº 1-3.
- Rivista di Filosofia*. (Torino, 1970) vol. 61.
- Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*. (Centro di Studi Rosminiani, Stresa, 1971) nº 1-4.
- Sapientia*. (La Plata) 1971 nº 99 y 100/102. 1972 nº 103.
- Stromata*. Ciencia y Fe (Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel) 1970, año 26 nº 1-4. 1971 año 27, nº 1-2.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

- Thought*. (Fordham University, New York) 1970, nº 176-178.
- The Philosopher*. (The Philosophical Society of England, 1970) vol. 16, nº 10 y 11.
- Tu sci me*. (Milano, 1970), vol. VIII, nº 1.
- Udem*. (Revista de la Universidad, Medellín, Colombia, 1970) nº 17.
- Universitas*. (Stuttgart, 1970) vol. VIII, nº 1.
- Universitas Humanística* (Bogotá, Colombia) 1971, nº 1.
- Wissenschaftliche Zeitschrift* (Martin Luther- Universität, Halle, Wittenberg, 1972), XX, 2.
- Vigiliae Christianae* (Amsterdam) vols. I-XXVI.
- Zeitschrift für philosophische Forschung*. (Meisenheim, Glan, 1971) vol. 25, nº 1 y 2.

## INDICE

Tomo XI. nº 15 - 16, año 1971

ALBIZU, EDGARDO, <i>Heidegger, pensador de la historia</i> . . . . .	137
CARPIO, ADOLFO P., <i>La pregunta por el ser</i> . . . . .	65
ECHAURI RAÚL, <i>Heidegger y el esse tomista</i> . . . . .	207
OLIVIERI. FRANCISCO JOSÉ, <i>Nota sobre Heidegger y los griegos</i> . . . . .	181
PICCIONE, BRUNO L. G., <i>Heidegger y el hombre</i> . . . . .	155
PÖGGELER, OTTO, <i>Heidegger, hoy</i> . . . . .	11
PUGLIESE, ABEL ORLANDO Y HOBÉ, KONRAD, <i>La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger</i> . . . . .	105
PUCCIARELLI, EUGENIO, <i>El origen de la noción vulgar del tiempo</i> . . . . .	215
ROSALES, ALBERTO, <i>El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger</i> . . . . .	195
WEISCHEDL, WILHELM, <i>El tiempo de un pensador</i> . . . . .	7

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBIZU, EDGARDO, <i>Martin Heidegger im Gespräch</i> , herausg. von Richard Wisser . . . . .	249
— <i>Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenken bei M. Heidegger</i> , por A. Orlando Pugliese . . . . .	252
FERNÁNDEZ PEREIRO, ANTONIO, <i>Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger</i> , por Alberto Rosales . . . . .	258
MURGUÍA, ADOLFO, <i>La filosofía de Heidegger</i> , por Maurice Corvez . . . . .	277
PARFAIT, BLANCA H., <i>Etre et liberté. Une Etude sur le dernier Heidegger</i> , por Reuben Guilead . . . . .	271

PICCIONE, BRUNO L. G., <i>Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica</i> , por Carlos Astrada	263
---- <i>Le destin de la pensée et la "mort de Dieu" selon Heidegger</i> , por Odette Laffonérière	266
PICOTTI C., DINA V., <i>Heidegger y la filosofía tomista</i> , por Raúl Echaury	280
TRILNICK, EDUARDO, <i>La pensée de Martin Heidegger</i> , por Otto Pöggeler	275

#### INFORMACIONES

Nº 15-16	287
----------	-----

#### REVISTAS RECIBIDAS

Nº 15-16	289
----------	-----



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA  
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
EL 26 DE DICIEMBRE DE 1973





Precio: \$ 22 ley 18188

\$ 2.200 m/n.